

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Иркутский государственный университет»

А. С. Маджаров

ИСТОРИЯ РОССИИ В ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Монография



УДК 930.1
ББК Т211
М13

*Печатается по решению ученого совета
исторического факультета ИГУ*

***Издание выходит в рамках
Программы стратегического развития ФГБОУ ВПО «ИГУ»
на 2012–2016 гг., проект Р121-МИ-001***

Под редакцией д-ра ист. наук,
проф. *Л. М. Дамешека*

Р е ц е н з е н т ы:
Толочко А. П., д-р ист. наук, проф.
Новиков П. А., д-р ист. наук, проф.

Маджаров А. С.
М13 История России в теории цивилизации : монография / А. С. Маджаров ; [под ред. Л. М. Дамешека]. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2014. – 211 с.
ISBN 978-5-9624-1127-9

Книга посвящена теории и истории цивилизации нашего отечества, специфике русского культурно-исторического типа. Используются сравнительно-исторический метод исследования: сопоставлены взгляды основоположников «теории цивилизаций» от Данилевского – до Тойнби, изложены их теория, метод, и представления об истории России как цивилизации; проведено сравнение с взглядами русских историков XIX в.

Расчитана на широкий круг читателей, интересующихся историографией, историей России, философией истории, политологией.

УДК 930.1
ББК Т211

ISBN 978-5-9624-1127-9

© Маджаров А. С., 2014
© ФГБОУ ВПО «ИГУ», 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	8
----------------	---

Глава 1. РУССКАЯ ИСТОРИЯ КАК ПРОБЛЕМА «ДУХА»	14
--	----

1. «Предание», «судьба» в методологии познания отечественной истории Н. А. Бердяева	14
--	-----------

Н. А. Бердяев и О. Шпенглер: точки соприкосновения в историографии. Утонченный исследователь духа. Критика марксизма. «Историческое» как духовная реальность. История и историк, символика истории. Потенциальные силы русской истории. Традиционный источниковедческий анализ и предание. История как судьба. История как трагедия. Эсхатологизм русской истории. Прошлое как моя история, судьба. «Идея» народа и динамизм истории.

2. Н. А. Бердяев о религиозном расколе Русской православной церкви	32
---	-----------

Историография. Взгляд Н. А. Бердяева на историю России. Предпосылки раскола в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). Характеристика раскола в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). Предпосылки раскола в работе «Русская идея» (1943). Характеристика раскола в работе «Русская идея» (1943).

3. Н. А. Бердяев о женственном и мужественном началах в судьбе России	43
--	-----------

Мировая война и слабость отечественной идеологии. Конгломеративность русской истории. Женственное начало в русской истории. Тайна русского духа.

Глава 2. РУССКАЯ ИСТОРИЯ КАК ПРОБЛЕМА «МОРФОЛОГИИ»	53
---	----

1. Идея судьбы в концепции О. Шпенглера	53
--	-----------

О. Шпенглер и русская культура. Природа и история. Идея судьбы.

2. Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории	59
---	-----------

История мира как история восьми культур. Псевдоморфоз как «форма» русской культуры. «Чистое безграничное пространство» и «бесконечная равнина» как прасимволы западной и русской души. Факты русской истории в сравнении с фактами истории Запада. Петр Великий – злой рок русской культуры. Россия – край, лишенный городов. О небуржуазности русской души. «Сельская Россия» и преобразования Петра I. Достоевский как душа России. Л. Толстой как выражение псевдоморфоза. Этапы русской истории.

Глава 3. РОССИЯ И ЕВРОПА: КУЛЬТУРА В ЭПОХУ ЦИВИЛИЗАЦИИ.....72

1. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о России и Европе как «цивилизации» и «культуре»72

Доктрины Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера и современная историографическая ситуация. Россия и Европа в теории «культурно-исторических типов» Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера. «Закат Европы» О. Шпенглера и Н. Я. Данилевский. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о «цивилизациях» – «культурах» как основе всемирной истории. О. Шпенглер о фаустовской и русской душе и Н. Я. Данилевский. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о русской истории. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о перспективах культурно-исторического взаимодействия России и Европы

2. Н. Бердяев и О. Шпенглер о культуре в эпоху цивилизации.....95

Н. А. Бердяев и О. Шпенглер как историки России. Н. А. Бердяев об особенностях русской цивилизации. Н. А. Бердяев о кризисе культуры и О. Шпенглер. Н. А. Бердяев о месте человека в «механическом царстве цивилизации». Н. А. Бердяев о книге О. Шпенглера «Закат Европы». Н. А. Бердяев об особенностях культуры и цивилизации. Н. А. Бердяев о переходе культуры в цивилизацию и О. Шпенглер. Н. А. Бердяев о культуре и цивилизации как этапах исторического движения.

Глава 4. А. ДЖ. ТОЙНБИ О «ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ» В РОССИИ И РУССКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В. 111

1. А. Тойнби и русская историография о цивилизациях: Россия как часть универсума 111

Критика А. Тойнби концепции цивилизаций О. Шпенглера. П. Я. Чаадаев и Н. Я. Данилевский о типах цивилизации. А. Тойнби о критериях деления обществ на цивилизации.

2. А. Тойнби и отечественная историография о генезисе, росте и распаде русской цивилизации..... 119

А. Тойнби о генезисе «православной цивилизации в России». А. Тойнби о причинах появления цивилизации в России. В. О. Ключевский и Н. А. Бердяев о периодизации истории России. А. Тойнби об основных «вызовах и ответах» в процессе генезиса русской цивилизации. Колонизация и ее значение в исторической концепции С. М. Соловьева, А. П. Шапова, В. О. Ключевского. А. Тойнби о России «в процессе роста и распада цивилизации». А. Тойнби о «расколе в душе» как форме распада цивилизации. А. Тойнби об «отношениях между

распадающимися обществами и индивидуумами» в России.
 Н. А. Бердяев о русском мессианском сознании
 и «вера в бессмертие империи» А. Тойнби.

Заключение..... 140

Использованная литература..... 143

Приложение. ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ 154

1. «Русская история» В. И. Сурикова и отечественная историография второй половины XIX в. 154

Русская история и живопись: междисциплинарное прочтение истории. Биография В. И. Сурикова. Н. М. Карамзин о «сюжетах и героях русской истории, достойных кисти живописца». «Утро стрелецкой казни» (1881). Отечественная историография о Петре I и его реформах Отечественная историография о судьбе преобразований Петра I и А. Меншикове. Картина «Меншиков в Березове» (1883) Отечественная историография второй половины XIX в. о религиозном расколе Русской православной церкви. «Боярыня Морозова» (1887). Образ Степана Разина в отечественной историографии. «Степан Разин» (1906).

2. Ф. И. Шаляпин о русской истории и культуре 178

Опера как форма познание истории. Деятели культуры о Ф. И. Шаляпине. О происхождении мемуаров Ф. И. Шаляпина. Ф. И. Шаляпин о предпосылках своего творчества. История и опера. Борис Годунов. Ф. И. Шаляпин о странничестве как черте русского характера. Варлаам. Н. А. Бердяев. Ф. И. Шаляпин о Степане Разине. Н. А. Бердяев.

**3. Сергей Яковлевич Лемешев. Партия Ленского
 длиною в жизнь 196**

«А нынче все умы в тумане». «Господский дом уединенный». «Прозрачно и светло ночное небо над Невой». «Имеет сельская свобода свои счастливые права». «Как он умел казаться». «Когда ж начну я вольный бег». «И мира новый блеск и ум еще пленяли юный ум». «Его душа была согрета». «В моей блуждающей судьбе, Москва, я думал о тебе». «Одним на время очарован, разочарованный другим». «Паду ли я стрелой пронзенный». «Пускаюсь ныне в новый путь». «Он пел любовь».

Уважаемый читатель!

Перед Вами очередная книга известного иркутского историка, профессора ИГУ Александра Станиславовича Маджарова.

Я не оговорился, назвав своего коллегу известным историком. Это не дань корпоративной этике, а признание того факта, что ты не один год работаешь вместе с профессором, внесшим несомненный и неоспоримый вклад в науку.

Строго говоря, Александр Станиславович не только историк – он прежде всего историограф и источниковед. Этой престижной в исторической науке специализации исследователь обязан аспирантуре в Ленинградском университете и докторантуре в МГУ. Если к этому добавить, что научным консультантом по докторской диссертации у иркутянина был академик-секретарь отделения истории РАН И. Д. Ковальченко, то поневоле скажешь: не каждому так везет в жизни!

Думается, однако, что согласие на это сотрудничество надо было заслужить: учеба А. С. Маджарова и защита докторской диссертации в МГУ, а затем работа на историческом факультете Иркутского университета – доказала это.

Многим гуманитариям известны всероссийские конференции, посвящённые изучению исторического наследия выдающегося нашего земляка Афанасия Прокопьевича Щапова. Монография, посвящённая русской историографии XIX в., анализу творчества Щапова, религиозному расколу Русской православной церкви, остаётся одним из наиболее крупных достижений отечественной историографии.

Говорят, что одаренность человека проявляется в различных ипостасях. На примере личности Александра Станиславовича эта древняя истина подтверждается в полной мере. Он пишет настоящие стихи, слагает эпиграммы, увлекается историей живописи, ведет передачи на Иркутском радио...

Думаю, не случайно одна из недавних книг профессора истории (2012) – «Мелодии моей души. История России XX в. в биографиях певцов и композиторов» посвящена творчеству выдающихся российских певцов – Вертинского, Утесова, Руслановой, Шульженко, И. Дунаевского, Магомаева и др.

Новая книга А. С. Маджарова – подтверждение его разносторонней одаренности. Она междисциплинарна, посвящена историографии и философии истории, созвучна времени, написана со знанием дела и в то же время понятным читателю языком.

Не сомневаюсь, что и эта книга Александра Станиславовича найдет благодарного читателя.

Лев Дамешек,
заслуженный деятель науки России,
доктор исторических наук, профессор,
заведующий кафедрой истории России ИГУ

У всякой эпохи – своя собственная тема, имеющая значение лишь для нее и больше ни для какой другой... Вся же прочая философская продукция не имеет никакого значения, это просто... унылое нагромождение систематической и понятийной мелочевки... Прирожденного философа отличает то, что он не совершает здесь промаха.

Шпенглер О. Закат Европы

Введение

Труды философов и историков XIX – начала XX в. П. Я. Чаадаева, Н. Я. Данилевского, Н. А. Бердяева, С. М. Соловьева, А. П. Щапова, В. О. Ключевского пережили своих авторов. Мыслители, изучая историю, души народов, культур (П. Я. Чаадаев, Н. Я. Данилевский, Н. А. Бердяев, О Шпенглер), анализируя факты истории отечества (С. М. Соловьев, А. П. Щапов, В. О. Ключевский), пытались уяснить, а затем вернуть людям, непреходящие ценности русской истории и культуры. Они сумели прикоснуться к глубинам бытия, и это позволило им не только объяснить свою эпоху, но и уловить некоторые особенности магистрального направления движения мировой истории, ее противоречия, будущее.

Н. Я. Данилевский (1822–1885) в 1869 г. за сто с лишним лет до американского политолога Сэмюэля Хантингтона (1927–2008) представил и развил идею об истории мира как истории культурно-исторических типов. В названии книги и, соответственно, в ее содержании, он высказался о возможном характере взаимодействия цивилизаций: «Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций». Спустя годы С. Хантингтон фактически повторил это название – «Столкновение цивилизаций» (М., 2003).

История, как справедливо заметил Бердяев, – это борьба за ценности. «Без... страдания и боли, без жертвы благом непосредственной жизни», – еще в 1918 г. писал он, – «нет творчества в истории» [1, с. 162].

Мыслитель подчеркивал, что творческие задания в истории прекратиться не могут, и не может наступить статическое состояние вечного счастья и покоя. И завтра, в высшей стадии, по его словам, «будет борьба, движение, историческое творчество, новое перераспределение тел и духов». Ибо жизнь народов есть борьба «духовных сил, высших предначертаний» [1, с. 171, 173].

О России в контексте цивилизаций-культур писали наши и маститые зарубежные классики истории, философии истории.

Освальд Шпенглер уделил России несколько страниц и посвятил массу ремарок в известном труде «Закат Европы». Позже и подробнее о России писал Тойнби. Все они рассуждали по-своему. И каждый внес свой вклад в процесс уяснения специфики России как цивилизации, культуры.

Новое слово в осмыслении русской истории в свое время сказали демократы и революционеры (Радищев, декабристы, Герцен, Чернышевский, Щапов, Михайловский, Плеханов, Ленин и др.), а также Чаадаев, славянофилы, отечественные государственники (С. М. Соловьев и др.), Бердяев, далекие от демократической традиции Данилевский, Шпенглер.

Сегодня развитие единого исторического знания путем специализации привело, в частности, к ослаблению междисциплинарных связей: историки России занимались и занимаются своей темой (и литературой), историки Запада – своей (к примеру, читая Шпенглера, пишут о Западе, оставляя без внимания его рассуждения о России), философы – «чистой» философией вне ее связи с эмпирической историей.

Классика русской историографии XIX в. существует в своей нише «прошлого исторической науки», изолировано от современной традиции и философии истории, к ней, если и обращаются, то лишь за справкой, а чаще, с критикой «устаревших взглядов».

Структура исторической мысли (историографии) изначально была сложной, включала в свой состав не только эмпирический факт (источниковую базу), но и его (факта) идеологический и методологический вектор. Исторически прирастала количественно и усложнялась качественно источниковая база исторической науки, но главное менялся теоретико-

методологический посыл исследований. Внешние барьеры могли помешать познанию на формализованном уровне квалификационных работ-диссертаций, но в серьезном исследовании они стирались.

Историк России С. М. Соловьев читал Гегеля, а «историк Германии» О. Шпенглер – Достоевского.

Снять формальные барьеры в исследовании истории России, соотнести концепции крупных русских и западных исследователей, эмпирическую историю с историей духа, линейный взгляд на историю с «цивилизационным», в намеченных узких рамках историографического исследования – задача данной работы.

У каждого времени свое прочтение классики. Философия истории ложится на изменяющуюся современность, создает новое соотношение жизни и мысли, порождает свой резонанс, по-своему объясняет новое время. Такое прочтение – движение в направлении реализации потребности в современной теории русской истории. Данная книга – шаг в указанном направлении.

Классики поставили вопросы о небуржуазности, «женственности» нашей цивилизации, псевдоморфозе русской истории, о неповторимой судьбе культуры и другие, которые нуждаются в осмыслении.

Соотнесение концепций, прогнозов классиков исторической и философской мысли с современностью сегодня дает возможность проверить их теоретическую устойчивость, позволяет судить о реалиях времени, не только в духе и терминах текущей политологии, а с более основательных позиций философии истории.

Бердяев опирался на русскую историографическую традицию (Чаадаев, славянофилы, Герцен, А. П. Щапов, В. О. Ключевский и др.) и литературу XIX в., (Гоголь, Достоевский, Л. Н. Толстой и др.), отталкивался от нее, продолжал её. С момента своего вынужденного отъезда за границу (1922) и до 90-х гг. XX в. он выпал из советской историографии. В СССР его книги в свое время прочитаны не были, а идеи практически не вошли в отечественный научный обиход.

Шпенглер и Тойнби также по понятным причинам не являлись героями отечественной историографии истории России советского и последующего времени.

Сравнение доктрин Бердяева – глубокого знатока смысла истории нашего отечества – и Шпенглера – энциклопедиста мировых культур, который думал и над загадкой русской истории, преимущественно в контексте истории России, – пока не проводилось. Не исследовано соотношение концепций Данилевского и Шпенглера – предшественника немецкого философа в теории цивилизаций; вне сопоставления с русской историографией осталась и теория Тойнби.

Сравнительный анализ Бердяева и Шпенглера, Шпенглера и Данилевского, Шпенглера и Тойнби – теоретиков истории как «цивилизации», «культуры»; философов и историков разных стран, школ, разного уровня мысли, соотнесенный с русской историографией преимущественно XIX в., восстанавливает взаимосвязи мысли, ее параллельное движение в процессе познания истории России, направляет к поиску за разными символами подлинной реальности отечественной истории.

Книги упомянутых и других классиков исторической мысли, философии истории, теории цивилизаций, отличаются концептуальностью, целостностью воззрений на историю мира, глубиной его постижения, единством используемого понятийного аппарата.

Развитие исторической науки, ее теоретико-методологической структуры, предполагает освоение уже применявшегося инструментария. Это касается, прежде всего, исследователей, которые еще только входят в науку, пишут и защищают диссертации.

Понятно, что методология в снятом виде присутствует в любом историческом исследовании и далеко не каждый пишущий специально размышляет о ней. Другое дело диссертация. В ней предусмотрен соответствующий «методологический» раздел, предполагающий изложение методов, которыми пользовался диссертант.

Эти разделы, уже защищенных в 2012–2014 гг. докторских диссертаций по отечественной истории, особенно «советского» и современного периода, подчас не соответствуют масштабу, структуре, проблематике представленного исследования. Работы, как правило, эмпирические, построенные по хро-

нологическому принципу. Автору, обычно, нечего сказать о своей реальной методологии исследования. Он вынужден рассуждать о методологии вообще, и привлекает в этот раздел все, что можно прочесть об историческом методе, пишет о нем, как об отвлеченном, внешнем по отношению к собственному исследованию, наборе процедур.

В перечне методов нередко встречается и цивилизационный подход.

В этой связи необходимо обратить внимание на очевидное: единого цивилизационного подхода как целостной теории не существует, а известны разные цивилизационные подходы, разных авторов. То, что в обычном обиходе называют «цивилизационным» подходом, является лишь компиляцией, приспособленной для учебных целей.

Упоминают о «формационном» и «цивилизационном» подходах как равноправных (?), но «недостаточных» (по отдельности) и взаимно дополняющих друг друга.

Поэтому предполагается применение «инструментария» и того и другого «подхода» в исследовании вместе. Или декларируется использование в своих работах сразу формационного, цивилизационного, а вместе с тем историко-генетического, проблемно-хронологического, формально-юридического, институционального, информационного и прочих подходов.

Не возникает ли вопросов: «Возможно органично увязать материалиста Маркса и символиста и морфолога Шпенглера», «базис и надстройку» с «историей и морфологией души»; не является ли подобный набор – набором не объединенных единой философией подходов, не связанных ни вертикально, ни горизонтально, ни понятийно методик?

В книге говорится о культуре, культурно-исторических типах, о цивилизации и косвенно о специфике наших дней.

В приложениях дан взгляд на развитие русской и советской культуры изнутри через призму творчества В. И. Сурикова, Ф. И. Шаляпина, С. Я. Лемешева.

Два метода изучения прошлого – научный (логический) и интуитивный (метод культуры) – имеют общую цель – глубокое, проникновение в былое, его достоверное воссоздание как научной, художественной правды.

Об этом писали и стремились к получению результата – познанию специфики русской истории и души – историки России: Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев, И. Е. Забелин, Н. И. Костомаров, В. О. Ключевский, сибиряк А. П. Щапов, и деятели русской культуры – художники, композиторы, актеры и певцы, в частности В. И. Суриков, Ф. И. Шаляпин, С. Я. Лемешев.

Для деятелей культуры, в отличие от историков-позитивистов, взгляд на историю как драму, трагедию, судьбу был естественным рабочим методом и не требовал специальных доказательств. Историкам значение подобного исследования было не так очевидно.

Доказательствам эффективности метода, пытающегося «ухватить» особенности не только «ставшего», но и «становления» много времени и сил отдали Бердяев, Шпенглер. Шаляпин был способен гениально связать, соединить времена и судьбы, прошлое и настоящее России, потрясти слушателей, открыть людям мир русской истории.

Темы русской истории и культуры совпадали: смута и религиозный раскол Русской православной церкви, Борис Годунов и боярыня Морозова, Петр I, А. С. Пушкин и Моцарт, народные герои Ермак и Степан Разин и другие, а результаты «исследования» взаимно дополняли друг друга, порождали новые вопросы, стимулировали новые исследования.

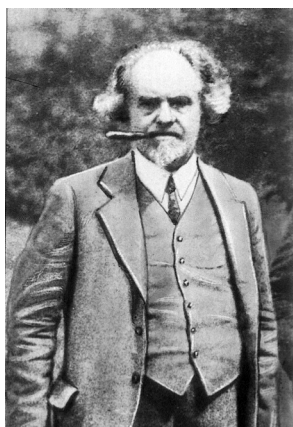
Глава I

РУССКАЯ ИСТОРИЯ КАК ПРОБЛЕМА «ДУХА»

1. «Предание», «судьба» в методологии познания отечественной истории Н. А. Бердяева

Н. А. Бердяев и О. Шпенглер: точки соприкосновения в историографии

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) познакомился с творчеством Освальда Шпенглера (1880–1936) после опубликования немецким философом первого тома его работы «Закат Европы» (1918). Книга вызвала интерес не только на Западе, но и в русской аудитории. Незаурядность взгляда немецкого коллеги на всемирную историю как историю культур, который соприкасался с доктринами Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева и самого Н. А. Бердяева, новое прочтение истории России, а также разница во взглядах на исторический процесс, побудили Бердяева к прямой полемике со Шпенглером и к изложению своего взгляда на культуру и цивилизацию.



Н. А. Бердяев

Бердяев шел своим путем. И до и после прочтения Шпенглера он развивал свою доктрину, свою философию истории. Под воздействием трудов немецкого коллеги, русский мыслитель на время повернулся в сторону его проблематики, чтобы «сверить часы», признать ее достоинства и оспорить положения, с которыми не был согласен, в частности, недооценку Шпенглером роли христианства в мировой истории, высказать свое мнение.

Они были людьми одной эпохи, переживали и наблюдали одни и те же события всемирной истории и одновременно

принадлежали к разным культурам, разным направлениям исторической и философской мысли, развивали оригинальные историко-философские концепции.

Шпенглер, вероятно, Бердяева не читал, Бердяев с творчеством Шпенглера был знаком.

Бердяев и Шпенглер независимо друг от друга, почти одновременно, обратились к одной проблеме – движения культуры и цивилизации в современном мире. В работе «Конец Европы» (1915), практически повторявшей заголовок еще не опубликованной книги Шпенглера, Бердяев ставил вопрос о путях развития России и мира. Проблема соотношения цивилизации и культуры в этой статье Бердяева занимала центральное место.

О. Шпенглер, для которого проблема соотношения культуры и цивилизации была важной структурной частью книги «Закат Европы», работал над черновиками в 1911–1914 г., а издана книга была в 1918 г. (Т. 1) и 1922 г. (Т. 2).

В публикациях 20-х гг. русский мыслитель неоднократно упоминал о труде Освальда Шпенглера «Закат Европы». Специально книге Шпенглера Бердяев посвятил статью «Предсмертные мысли Фауста», которая вышла в Москве в 1922 г. еще до его отправки на известном «философском» пароходе за рубеж. Размышления Бердяева, наряду со статьями Ф. Степуна, С. Франка, Я. Букшпана, увидели свет в сборнике «Освальд Шпенглер и закат Европы».

В период подготовки этого коллективного труда в Вольной академии духовной культуры, председателем которой являлся Бердяев, он читал доклады по заявленной теме. Об этом Бердяев вспоминал в автобиографии. Этот труд мыслителя («Предсмертные мысли Фауста»), как подчеркивал сам автор, появился на свет после ознакомления с первым томом «Заката Европы» и статьей Шпенглера «Пруссачество и социализм».

Исследование истории России как «судьбы» Бердяев продолжил и в книге «Смысл истории». В ее основу мыслитель положил упомянутые лекции, прочитанные в Москве в Вольной академии духовной культуры в конце 1919 – начале 1920 г., дополненные статьей «Воля к жизни и воля к культу-

ре», написанной в 1922 г., которая вошла в последний раздел исследования. И в этой завершающей части книги, созданной после основного текста, Бердяев непосредственно соприкасается с творчеством Шпенглера.

Философия судьбы, судьбы России сформировалась у Бердяева до прочтения Шпенглера. В этом вопросе он не касался позиции Шпенглера, еще не учитывал ее, как учел в вопросе соотношения культуры и цивилизации, специфики русской культуры.

Утонченный исследователь духа

Николай Александрович Бердяев ушел из жизни на 75-м году в своем доме в Клараме под Парижем, во вторник 23 марта 1948 г. около пяти часов дня. Незадолго до смерти в «Добавлении» 1940–1946 гг. (раздел в его книге «Самопознание») он с горечью констатировал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и в Австралии, переведён на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, это моя родина» [4, с. 341].

Последнюю треть и половину сознательной жизни Н. А. Бердяев вынужден был прожить за рубежом. 30 сентября 1922 г. он вместе с другими деятелями русской культуры был выслан из России на «философском пароходе». Его новые труды на семьдесят лет выпали из советской исторической и философской науки, и не могли в момент своего появления открыто, полномасштабно влиять на отечественный историографический процесс, и появились в России как новинка уже в иную эпоху, спустя полвека после смерти автора. «Так совершается история. – Заметил Н. А. Бердяев по иному поводу. – Но все это ...совсем не означает, что весь запас творческой энергии и творческих идей пропал даром, и не будет иметь значение для будущего» [3, с. 297].

А. Бердяев не вписался в «великий почин» Советской России, хотя был и всегда оставался патриотом своей страны. На родине уже после Великой отечественной войны о нем, всемирно известным и признанным ученом, писали как о «посыпанном нафталином подвижнике реакционной мысли на службе англо-американского капитала».

В научном творчестве он был далек от официальной школы, что господствовала у нас до Октябрьской революции 1917 г., а затем и советской исторической и философской науки. Его взгляды на русскую историю и философию были противоположны материализму, атеизму и в значительной степени реальному социализму. Человек инакомыслящий, поборник и уточненный исследователь духа, свободы; аристократ, не любивший серую обыденность, «серединное мещанское царство», видевший в мысли, в характере народа глубинные религиозные основы, он стал не нужен, и с точки зрения власти, господствующей идеологии вреден и даже опасен в стране Советов.

Религиозный философ и историк Н. А. Бердяев оказался более дальновидным, чем все научно-исследовательские институты, академии и кафедры вместе взятые – чем тысячи обществоведов-материалистов, писавших о торжестве социализма и построении в СССР к 1980 г. коммунизма, и этот факт свидетельствует о необходимости более внимательного изучения его творчества.

Критика марксизма

Свое экзистенциальное (от лат. *existentia* – существование) направление философии истории Н. А. Бердяев развивал за рубежом. Он опирался на традицию русской мысли XIX – начала XX в., писал о «человеке, его рабстве и свободе, назначении и творческом призвании», о «продолжении человеком миротворения», о «русской идее».

В исследовании Н. А. Бердяев обращал внимание прежде всего на духовную сторону. «История, – по его словам, – не есть объективная эмпирическая данность, история есть миф». Но не вымысел, а реальность, «преодолевающая грани внешней объективной фактичности и раскрывающая фактичность идеальную» [5, с. 18]. Этот аспект интересовал историка и в предании как источнике познания идеального.

По словам Н. А. Бердяева, уже перед исследователями первой четверти XX в. встала познавательная дилемма: или идти по пути критики, разоблачения преданий, или пытаться понять специфику русской истории и мысли путем уяснения их внутреннего смысла, соединения с ними.

Научный путь Н. А. Бердяева, его философия истории предполагали обращение к идеальному и его раскрытие, углубление в душу, «соединение с преданиями». Об этом он писал в работе «О свободе и рабстве человека» (1939). Философ определил черты своего философского мировоззрения: «примат свободы над бытием, духа над природой, субъекта над объектом, личности над универсально общим, творчества над эволюцией, дуализма над монизмом, любви над законом» [2, с. 8].

Н. Бердяев размышлял о путях получения знания и реализовывал свою методологию в исследованиях по философии русской истории. Каким было соотношение между методологической рефлексией Н. Бердяева и его историографической практикой, ее достижениями? Какое место в процессе познания занимали категории «предание» и «судьба»?

Собственную философию истории Н. А. Бердяев противопоставил марксизму. Критике марксизма, изложению своего взгляда на специфику исторического познания, Н. А. Бердяев посвятил, в частности, работу «Смысл истории», которую начал писать в 1919 г., а завершил в 1922 г.

Главная претензия, которую предъявлял философ марксизму, состояла в том, что в рамках этой методологии последовательно «разоблачались» все исторические святыни, исторические предания, а подлинной реальностью объявлялся лишь процесс «материального экономического производства». Религиозная жизнь, духовная культура, искусство рассматривались не как реальность, а как вторичное, как отражение, как надстройка – как небытие. «Когда вы читаете научную книгу по истории, скажем по истории древних народов, – писал Н. А. Бердяев, – то ясно чувствуете, что из истории культуры этих народов окончательно вынута душа, вынута внутренняя жизнь, что вам дается какой-то внешний снимок, внешний рисунок» [5, с. 21]. Эта оценка адресована трудам современников мыслителя, но она ложится и на многие работы более позднего времени, в том числе современные.

О душах культур писал и Шпенглер.

Критика марксизма была отправной точкой и теоретико-методологических построений Н. А. Бердяева, и частью его

конкретно-исторических работ, посвященных истории России, истории мысли. Критическую тему Н. А. Бердяев развивал в исследовании «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). Только задачи анализа в работах теоретико-методологических и конкретных были разные. Если в работе «Смысл истории» Н. А. Бердяев писал о марксизме как методе, то в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» о том, как марксизм соотносился с освободительным движением, освободительной мыслью, с «душой народа», как трансформировался на русской почве. Конкретно-историческая оценка дополняла методологическую, конкретизировала ее.

С точки зрения марксизма, которую Н. А. Бердяев передал и опровергал в работе «Истоки и смысл русского коммунизма», «экономика есть базис, идеология надстройка». Человек мыслит и творит не сам, а «как дворянин, крупный буржуа, мелкий буржуа или пролетарий» [1, с. 80].

Но, по словам Н. А. Бердяева, социальная группа, класс – мыслительная конструкция, в исторической действительности не существующая, ибо историческое «конкретно и индивидуально» [5, с. 13].

Шпенглер, рассуждая в первом томе «Заката Европы» о специфике исторического, также постоянно подчеркивал его индивидуальность, неповторимость.

«Историческое» как духовная реальность

«Историческое», по мнению мыслителя, – не является материальным, физиологическим или психическим, а есть «духовная реальность», «особая ступень бытия», откровение о сущности действительности, о судьбе [5, с. 12, 15, 16].

Предание (традиция, преемственность) (память о событии, перешедшая устно от предков к потомкам, как заповедь, поучение (Даль), – «абсолютная» категория в опознании «исторического». Историческое нельзя увидеть, если оторвать познание от исторического предания или только разоблачать его с позиции логики.

Н. А. Бердяев не только писал о методологическом значении этой категории. В конкретных исследованиях по истории мысли

он опирался на предания. О приобщении к преданию, к человеческому, духовному началу истории, свидетельствует все его творчество. Н. А. Бердяев в книге «Самопознание» отмечал: «Я ... всю жизнь искал истину и смысл» [4, с. 108]. Понятия, положенные в названия книг Н. А. Бердяева: «Русская идея», «Смысл истории», «О назначении человека» «О рабстве и свободе человека», «Истоки и смысл русского коммунизма» и другие говорят о том, что в центре его историко-философских изысканий стоит человек. Познать «идею», «смысл» можно лишь приобщившись к духовному (субъективному) началу истории – к преданию. «Смысл есть лишь в том, – заключал Н. А. Бердяев в работе «О назначении человека», – что во мне и со мной, т. е. в духовном мире... Человек есть носитель смысла» [2, с. 273, 279].

В «Русской идее», охватывая взглядом всю русскую мысль, связывая воедино историю, Н. А. Бердяев писал: «В определении характера русского народа и его призвания необходимо делать выбор, который я назову выбором эсхатологическим по конечной цели. Поэтому неизбежен также выбор века, как наиболее характеризующего русскую **идею** и русское призвание. Таким веком я буду считать XIX в., век **мысли и слова**», т. е. – не лишенный смысла [3, с. 31] (выделено мной. – А. М.).

Под преданием, судя по его философским размышлениям и историографической практике, Н. А. Бердяев понимал не только документы далекого прошлого – мифы, былины или иные исторические источники в узком смысле этого слова, хотя и их тоже. К ним он относил и философские, исторические, литературные работы своих предшественников и современников, философские течения, направления, на которые опирался.

По его словам, «каждая историческая эпоха» насыщена мифами. Открыть далекую или близкую эпоху можно лишь при условии «подключения» к мифу, к преданию. Нельзя понять историю только как объект.

История и историк, символика истории

История связана с историком, состоянием, широтой и глубиной его сознания. Исследователь только тогда сможет воспринять прошлое, предание, когда он сам историчен, внутренне причастен к этому прошлому, когда он соединяется с объ-

ектом, познает его «как припоминает», излагает не набор внешних фактов, а преображает прошлое, «внутренне постигает объект» [5, с. 19].

Опускаясь, к примеру, в XVI в. во времена спора Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, Н. А. Бердяев дает не канву, перечень событий, а раскрывает их суть, «историчность» и увязывает в единый поток с современностью. Историчен и сам автор. Он не только знает факты, интерпретирует мысли, он «участвует» в событиях как заинтересованное лицо. «Иосиф Волоцкий и Нил Сорский являются символическими образами в истории русского христианства... Иосиф Волоцкий был за собственность монастырей, Нил Сорский – за нестяжательство. Но различие их типов гораздо глубже. Иосиф Волоцкий – представитель православия, обосновавшего и освящавшего Московское царство, православия государственного... Нил Сорский – сторонник более духовного, мистического понимания христианства, защитник свободы по понятиям того времени. Он не связывал христианство с властью... Нил Сорский – предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции». Иосифа Волоцкого «нужно считать главным обоснователем русского самодержавия» [3, с. 35–36].

В предании историк имеет дело не только с внешним фактом, который преимущественно интересуется традиционную критику, объективную науку, а с внутренним импульсом, с внутренней ценностью, с намеком, символикой внутренней жизни.

Об этом писал и Шпенглер.

Связь в истории, преемственность исторического предания возникает, когда историку открывается эта символика, когда происходит соединение духовной судьбы человека и духовной судьбы истории.

Как увидеть, понять и расшифровать эти символы? В работе «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» Н. А. Бердяев намечает путь, по которому следует идти, чтобы раскрыть смысл символа, символика. «Пространственные символы «верха» и «низа», «высокого» и «низкого», – пишет он, – могут выражать абсолютные истины нравственного и духовного порядка... В бытии нет «высокого» и «низкого», но в

символе «высоты» что-то угадывается о бытии... И вся проблема в том, как от символов перейти к реальностям» [2, с. 288].

Понять внутренний импульс, подхватить его и развить в новых условиях в единой нити внутреннего предания – эту задачу Н. А. Бердяев воплощал во всех своих трудах.

Он писал о том, в частности, что процесс цивилизации в России после революции совершался через замену символов христианских, символикой марксистской – коммунистической, о том, что стояло за этими символами [1, с. 126].

О символике истории, которую историк призван расшифровать, переживая, прочувствуя ушедшие события прошлого, приобщаясь к ним через документы, писал и Шпенглер.

Потенциальные силы русской истории

Обращаясь в «Русской идее» к творчеству П. Я. Чаадаева, Н. А. Бердяев выделял его идеи как основные для «всей русской мысли XIX в.» и пытался расшифровать их смысл. «В России, – писал он, – есть преимущество девственности почвы. Ее отсталость дает возможность выбора. Скрытые, потенциальные силы могут себя обнаружить в будущем» [3, с. 66].

«Потенциальные силы» он видит у В. С. Печерина, М. Ю. Лермонтова, славянофилов, А. И. Герцена и других мыслителей и, наконец, вписывает в эту тему и свое к ней отношение. В. С. Печерин, по его словам, «верил, что Россия вместе с Соединенными Штатами начнет новый цикл истории» [3, с. 68].

М. Ю. Лермонтов «думал, что Россия вся в будущем» [3, с. 68].

Славянофилы «верили в великое призвание России и русского народа, в скрытую в нем правду... В этом было их значение и заслуга» [3, с. 73].

Герцена Н. А. Бердяев прямо связывает с Чаадаевым: «Идея, высказанная уже Чаадаевым, что русский народ, более свободный от тяжести всемирной истории, может создать новый мир в будущем, развивается Герценом и народническим социализмом» [3, с. 92].

Подводя итоги русской мысли XIX в., Н. А. Бердяев вслед за мыслителями, которых он изучал и интерпретировал, излагает свое мнение, которое ложится на мысли предшественников, продолжает их. «Есть какая-то индетерминированность в

жизни русского человека, – заключает он, – которая малопо-
нятна более рационально детерминированной жизни запад-
ного человека. Но эта индетерминированность открывает
много возможностей» [3, с. 300].

Традиционный источниковедческий анализ и предание

Н. А. Бердяев не отрицает необходимости традиционного
источниковедческого анализа документа, но справедливо счи-
тает этот анализ предварительным, внешним. По его словам,
«историческая критика» есть лишь один из моментов позна-
ния, после которого наступает другой, более глубокий, в ра-
мках которого происходит осмысление внутреннего предания.

Эту мысль подчеркивал и Шпенглер.

История, по словам Р. А. Бердяева, познается через преда-
ние. Но чем предание, к примеру, отличается от исторического
источника? По его терминологии, существуют исторические
документы (памятники), историческая память, наконец, исто-
рическое предание. Какая взаимосвязь, согласно трактовке
Н. А. Бердяева, между этими понятиями, и что он считает соб-
ственно преданием?

Из объяснений, которые приводит Н. А. Бердяев, видно,
что в процессе исторического познания используются истори-
ческие памятники. Это некий материал, который несет в себе
историческую память, не только как набор фактов, но и как
духовную активность. Память в ее динамическом ключе, «как
духовную активность», надо суметь увидеть за материалом,
уяснить, к ней надо суметь подключиться. Только в этом слу-
чае может удастся не разорвать связь времен, раскрыть пре-
дание, как «внутреннюю историческую память, перенесенную
в историческую судьбу» [5, с. 16].

И, наконец, нужно задействовать память самого исследо-
вателя. Она тоже должна быть «духовно активной», прояв-
ляться как «духовное отношение» к «историческому материа-
лу» в историческом познании. Объект может быть увиден и
прочитан как «историчный», если исследователь (субъект)
сам «историчен». Вероятно, подобной методологией исследо-

вания русской истории в живописи в силу специфики своего творчества и дарования пользовался, в частности, В. И. Суриков, о чем подробнее будет сказано в приложении.

Исторический памятник (эмпирические данные, фактический материал) – сам по себе в результате традиционного историковедческого анализа создает лишь предпосылки для опознания исторического.

История как судьба

«Историческое» опознается через внутреннюю историческую память. В ходе познания происходит «преображение» и «одухотворение» изучаемого «материала», уясняется его внутренней связь, строится и наполняется духом исторический образ.

В словаре Даля: *преображать* – дать иной вид, образ; *преобразовать* – устроить снова, иначе, на иной лад, в другом порядке.

Н. А. Бердяев опирается на творчество близких ему по духу русских и зарубежных мыслителей, но не просто пересказывает их тексты, а, опираясь на них, ведет мысль дальше.

Все его творчество – это развитие (преображение) русской мысли XIX в. в иных условиях, в XX в. К примеру, через отношение классиков отечественной литературы к ренессансу, гуманизму, через их личную судьбу он выводит специфику «русского духа», «русской судьбы». «Вспомните Гоголя и весь характер его творчества. Это скорбная и мучительная творческая судьба. Такова же судьба двух величайших русских гениев – Толстого и Достоевского. Все их творчество не гуманистическое и не ренессансное. Весь характер русской мысли, русской философии, русского мыслительного склада и русской государственной судьбы несет в себе что-то мучительное, противоположное радостному духу Ренессанса и гуманизма» [5, с. 143–144]. Историческое предание, – по словам Н. А. Бердяева, – есть «внутренняя историческая память, перенесенная в историческую судьбу» [5, с. 16]. В контексте истории как судьбы раскрывается символика исторического предания.

Судьба – участь, жребий, рок, предопределение, провидение (Даль). Этот термин, как и «предание», задает челове-

ский контекст рассмотрения истории, ее духовное наполнение. Исследователь видит историю как судьбу, раскрывает ее «жанр», структуру.

Он показывает, что вся «самобытная русская мысль «историософская», она задумалась над тем, «какова судьба» России [3, с. 63]. Философская мысль в России XIX в. была, по словам Н. А. Бердяева, «религиозной, моральной и социальной», а это значит, что ее центральной темой была «судьба человека в обществе и в истории» [3, с. 120]. История как судьба – иррациональна. «Без... иррационального начала, как начала бурлящего, как начала, подлежащего оформлению, вызывающего борьбу света и тьмы, как столкновения противоположностей, без этого начала невозможна история», – замечает он в работе «Смысл истории» [5, с. 29].

Упомянутую особенность истории хорошо понимали и посвоему выражали русские художники, в частности В. И. Суриков в картине «Степан Разин».

Мысль об истории, культуре как об оформлении, специфике формы была важной, если не центральной, и в творчестве Шпенглера.

Общий эмоциональный ответ о судьбе России, который возник еще до появления мысли, и который позже разделяли многие мыслители и сам Н. А. Бердяев – Россия имеет особенную судьбу [3, с. 63]. Опираясь на русскую историю, русскую идею, он пишет об особенностях русской судьбы, которая заключалась в том, что у народа анархического, каким считал русский народ Н. А. Бердяев, было государство с чудовищно развитой и всевластной бюрократией [3, с. 183]. Судьба народа была несчастной и страдальческой, история продвигалась катастрофическим темпом через прерывность и изменение типа цивилизации – писал Н. А. Бердяев в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) [1, с. 7].

«Трагизм русской судьбы», по словам Н. А. Бердяева, состоял в том, что «русская идея» – т. е. идеальный образ России, который вынашивался русской мыслью, – находилась в конфликте с реальной историей, с господствующими в ней силами [3, с. 261].

Особенно наглядно изменение типа цивилизации проявилось в русской революции. Народ, до 1917 г. живший веро-

ваниями, покорный судьбе, вдруг рационализировал жизнь, поверил в возможность рационализации без всякого остатка, поставил на место Бога – машину [1, с. 102].

Н. А. Бердяев видит судьбу человека, судьбы людей, судьбу России, мира и рассматривает их как явления сопоставимые, родственные, и даже тождественные.

«Я решаю заняться собой, – писал Н. А. Бердяев, – ...потому, что это может способствовать постановке и решению проблем человека и человеческой судьбы» [4, с. 10]. Он не согласен с Н. Я. Данилевским, у которого человечество не имеет единой судьбы [3, с. 97]. Судьба А. Н. Радищева «предваряет судьбу революционной интеллигенции: он был приговорен к смертной казни с заменой ссылкой на десять лет в Сибирь» [3 с. 57–58]. И действительно, этой дорогой, вслед за Радищевым, прошли тысячи участников освободительного движения.

В судьбах Белинского и Герцена, по мнению Н. А. Бердяева, раскрывается будущее России. В чем он видит предпосылки этого будущего? По его словам, «они представляют левое западничество, чреватое будущим». Н. А. Бердяев сравнивает Грановского с Белинским и Герценом. Если Грановский не мог перейти от Гегеля к Фейербаху, остался противником социализма, то «Герцен и Белинский переходят к социализму и атеизму», которые, добавим от себя, и стали будущим России [3, с. 89, 90]. Напротив, судьба «гениального» Л. Н. Толстого «единственная». И в этой судьбе «большое значение имеет» «его уход перед смертью» [3, с. 224]. В поисках правды, смысла жизни, в бунте против неправды истории и цивилизации, Л. Н. Толстой – «русское противопоставление Гегелю и Ницше» [3, с. 225].

Судьба России приоткрывается и в творчестве Ф. М. Достоевского, которое Н. А. Бердяев ставил на вершины русской мысли. Н. А. Бердяев показывает, как Ф. М. Достоевский видит русскую человечность, «диалектику гуманизма» на русской почве, «судьбу человека, выпавшего из миропорядка... на свободе» [3, с. 123].

Достоевский «раскрывает метафизическую глубину русской темы о социальной правде», русском мессианизме, народе-богоносце, который должен лучше Запада решить социальный вопрос, о великих соблазнах, которые предостерегают народ на этом пути» [3, с. 162].

История как трагедия

По словам Н. А. Бердяева, «мы, русские, апокалиптики или нигилисты». Нигилизм, бунт – «русское явление» – «один из путей осуществления исторической судьбы» и «принадлежат нашей судьбе». Великие русские писатели Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский это осознавали. Они были «проникнуты болью о страданиях человека и народа» [3, с. 167].

Н. Бердяев определяет историю как драму (с лат. – драматическое произведение, изображающее непримиримые жизненные конфликты, заканчивающиеся обычно гибелью героя. – А. М.), трагедию, как трагическую судьбу. Но трагическая судьба, как и всякая трагедия, должна иметь последний акт [5, с. 161]. Этот взгляд на историю внутренне присущ культуре – литературе, живописи, опере. В частности он воплотился и в творчестве Сурикова, Шаляпина, Лемешева.

Он показывает, что все культуры, общества, народы переживают зарождение, расцвет, старость и смерть. Эту мерку мыслитель применяет и к России.

О неизбежности смерти культуры, превращении ее в цивилизацию, писал и Шпенглер.

Бердяев в своих историко-философских исследованиях, опираясь на Радищева, Чаадаева, славянофилов, Герцена, Достоевского и др., выявлял внутреннюю историческую память, рассматривал предания в контексте исторической судьбы России, ее эсхатологической перспективы, динамического мифа «о конце», катастрофической перспективы (катастрофа – с гр. «переворот», внезапное бедствие, событие, влекущее за собой тяжелые последствия). Он писал о тех узловых противоречиях духа, подмеченных у нас уже А. Н. Радищевым, П. Я. Чаадаевым и особенно Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым, В. С. Соловьевым, которые делали русский народ носителем этого мифа. Русская тема XIX в., заключал он, – «бурное стремление к прогрессу, к революции, к последним результатам мировой цивилизации, к социализму и вместе с тем глубокое и острое сознание пустоты, уродства, бездушия и мещанства всех результатов мирового прогресса, революции, цивилизации» [3, с. 62]. «В истории, – пишет он, – мы видим пять разных России», и конец каждой – мощный сдвиг [1, с. 7].

Эсхатологизм русской истории

В «Русской идее» он дает обобщающую характеристику русской истории, подчеркивает, что русские «устремлены к концу, плохо понимают «ступенность исторического процесса», значение формы [3, с. 166]. И делает вывод о том, что русский народ есть «народ конца, а не середины» исторического процесса.

Заметим, что о псевдоморфозе русской истории, т. е. непроявленности её формы в чистом виде, писал и Шпенглер.

Устремленность «к концу» последовательно воплощалась во всех значительных явлениях русской истории и мысли и была подмечена, подвергнута творческой интерпретации и раскрыта, в частности, в «Русской идее» Н. А. Бердяева. Он показал отсутствие целостности в идее Москвы как третьего Рима, в религиозном расколе, в дуализме реформ Петра I, вскрыл полярность, противоречивость русской почвы, заложенные в декабризме, во внутреннем странничестве русской интеллигенции.

Этот разлом мы видим в славянофилах и западниках, в «идеалистах» 40-х гг. и в «реалистах» 60-х гг. XIX в., в русском народничестве, нигилизме, анархизме. Видим в «духах зла» Н. В. Гоголя и в «бесах» Ф. М. Достоевского, в русской революции и коммунизме, а сегодня и в русском капитализме.

Прошлое как «моя» история, судьба

Русская история Н. А. Бердяева – это историческая судьба России. В этом разрезе он читал, видел, связывал все исторические предания.

Мыслитель показал, как судьбу России ощущали, оценивали и предвидели выдающиеся русские мыслители Чаадаев, Киреевский, Аксаков, Хомяков, Белинский, Герцен, Достоевский и другие, а затем и сам продолжил это движение мысли.

Понять «историческое», можно лишь постигая прошлое как «до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу», считал Бердяев [5, с. 15]. Он и рассматривал русскую историю в контексте своей методологии как «до глубины свою судьбу».

«Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени как часть моего микрокосма, как

мой духовный путь, – писал Н. А. Бердяев в книге «Самопознание», – ...И настоящее осмысливание и заключается в том, чтобы понять все происшедшее с миром как происшедшее со мной» [4, с. 8]. (Это состояние овладевало Шалапиным, когда он исполнял свои роли.)

Упомянутый взгляд на историческое познание органично вырастал, формировался в процессе становления Н. А. Бердяева как мыслителя. В книге «Самопознание», которая была задумана, возможно, еще в 1920-е гг., а создавалась, в основном, в 1939–1940 гг., затем претерпевала правку и небольшие дополнения в 1944–1945 гг., автор раскрывает свою глубинную связь с персонажами и идеями, которые позже займут важное место во всех его исследованиях. «Вспоминая себя мальчишкой и юношей, я убеждаюсь, какое огромное значение для меня имели Достоевский и Л. Толстой. Я всегда чувствовал себя очень связанным с героями романов Достоевского и Л. Толстого, с Иваном Карамазовым, Версиловым, Ставрогиным, князем Андреем и дальше с тем типом, который Достоевский назвал «скитальцем земли русской», с Чацким, Евгением Онегиным, Печориным и другими. *В этом, быть может, была моя самая глубокая связь с Россией, с русской судьбой.* Также чувствовал я себя связанным с реальными людьми русской земли: с Чаадаевым, с некоторыми славянофилами, с Герценом, даже с Бакуниным и русскими нигилистами, с самим Л. Толстым, с Вл. Соловьевым» [4, с. 40] (выделено мной. – А. М.)

На исследователей, близких по духу – славянофилов, Герцена, Достоевского, Л. Толстого и других, он опирался едва ли не во всех своих работах.

В предисловии к «Самопознанию» прямо писал о традиции русской мысли, к которой принадлежит, которую наследует и развивает. «Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федотова. Я русский мыслитель и писатель» [4, с. 11]. Через этих героев русской истории и проблематику их мысли,

Бердяев выходил на события, явления всей русской истории, в которых раскрыл «судьбу России», как свою судьбу.

Мыслитель опирается далеко не на все наследие отечественной мысли. Почему?

«Историки-позитивисты могут указать, – приоткрывал он свой метод, – что для характеристики русского народа я делаю выбор, выбираю немного, исключительное, в то время как многое, обыкновенное, было иное. Но умопостигаемый образ народа можно начертать лишь путем выбора, интуитивно проникая в наиболее выразительное и значительное. Я всё время подчеркивал профетический (пророческий. – А. М.) элемент в русской литературе и мысли XIX в. [3, с. 235]. Он как мыслитель и художник понимал, что тайна всякой индивидуальности «узнается лишь любовью», «применением теологальных добродетелей веры, надежды и любви», но непостижима до конца [3, с. 29].

«Идея» народа и динамизм истории

В «Русской идее» Бердяев писал не о том, «чем эмпирически была Россия», а выявлял «национальный тип», «народную индивидуальность», «образ русского народа, его идею», демонстрируя метод противоположный материализму.

В своей философии истории он увязывал прошлое и будущее, пытался раскрыть не внешние факты процесса, а внутреннюю духовную его составляющую. Ее он видел динамичной, в противоположность «остановившейся и застывшей истории». «Ложно то восприятие прошлого и будущего, – писал мыслитель, – которое воспринимает их не динамически, не в их внутренней динамической связи, не в их внутренней и духовной связанности и завершении, а воспринимает их в оторванности, абстрактности, неконкретности, воспринимает какую-то мертвую точку» [5, с. 32].

Об определяющем значении категории «когда» (точная хронологическая привязка события. – А. М.) для понимания сути «исторического» писал и Шпенглер.

Сказанное распространялось и на творчество самого автора. Н. А. Бердяев создал в своих книгах, в «Русской идее»

«образ народа», черты которого проявились, и могут проявляться в будущем только в согласии с выявленными их качествами, в единстве разума и веры. Этот анализ потенциальных возможностей истории отечества причислял и его исследование к жанру «проphetических», развивающих эту традицию русской литературы и мысли.

«Прошлое нам уже не подвластно, но будущее зависит от нас», – приводил Н. А. Бердяев слова Чаадаева, которые относил к «основным мыслям» XIX в. Силы народа еще не раскрыты, находятся в потенциальном состоянии. Они раскроются и в будущем будут получены ответы на важнейшие вопросы человечества.

Еще зимой 1919–1920 гг., за два года до своей отправки за рубеж, на лекции в Вольной Академии духовной культуры Н. А. Бердяев заметил: «Можно заранее с уверенностью сказать, что... не удастся никакой социализм, который попробуют осуществить и который, вероятно, будет играть большую роль в том периоде истории, в который ныне мы вступаем. Социализм в опыте осуществления своего будет совсем не тем, к чему социалисты стремятся. Он вскрыет новые внутренние противоречия человеческой жизни, которые сделают невозможным осуществление тех задач, которые выставило социалистическое движение. Он никогда не осуществит того освобождения труда, которого Маркс хотел достигнуть связыванием труда, никогда не приведет человека к богатству, не осуществит равенства, а создаст лишь новую вражду между людьми, новую разобщенность и новые неслыханные формы гнета» [5, с. 155].

Задолго до построения реального социализма он видел его реальные нравственные противоречия, вслед за Ф. М. Достоевским раскрывал суть «поэмы» Федора Михайловича «Великий инквизитор» из «Братьев Карамазовых».

В книге «Русская идея», законченной, по словам жены Н. А. Бердяева Лидии Юдифовны, 8 октября 1943 г., Н. А. Бердяев высказал глубокие мысли о месте коммунизма в русской истории, которые характеризуют уже не только его взгляд на проблему, присущий середине XX в., но простираются и в будущее.

«В коммунизме есть своя правда и своя ложь. Правда – социальная, раскрытие возможности братства людей и народов,

преодоления классов; ложь же – в духовных основах, которые приводят к процессу дегуманизации, к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания...

Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа. И изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен. *В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобожденная от лжи»* (курсив мой. – А. М.) [3, с. 295]. Н. А. Бердяев писал о судьбе России. В своем творчестве он соединил XIX и XX вв. русской культуры – русскую историю, литературу, философию, духовную традицию. Он многое видел и многое предвидел.

2. Н. А. Бердяев о религиозном расколе Русской православной церкви

Историография. Взгляд Н. А. Бердяева на историю России

Николай Александрович Бердяев считал религиозный раскол Русской православной церкви одной из важнейших проблем русской истории, ключевой в понимании специфики России, ее судьбы. К моменту обращения Бердяева к теме религиозного раскола в отечественной историографии сложилось несколько научных направлений ее изучения. Каждое направление формировало и развивало свои представления об истории и теории этого процесса.

Еще до научного взгляда, в период возникновения раскола, появилась клерикально-охранительная литература. Позже, в XVIII в., оформилось официальное направление [1, с. 48, 55].

В 60-е гг. XIX в. получила развитие демократическая концепция раскола, наиболее весомо представленная А. П. Щаповым [1, с. 55–68; 205–212].

В развитие марксистской концепции, особенно в разработку теории проблемы, на разных этапах ее истории, особый вклад, на наш взгляд, внесли Г. В. Плеханов, а в советское время – А. И. Клибанов.

Концепция раскола Бердяева строилась на иных, чем упомянутые выше, основаниях. Она принципиально отличалась от официальной дореволюционной школы, а также советской исторической и философской науки, формировала видение этого явления и процесса, противоположное материализму, атеизму.

Бердяев создавал не обычный исторический труд, раскрывающий внешнюю сторону истории, писал не об «эмпирической России». Он, опираясь на традицию русской мысли XIX – начала XX в., развивал экзистенциальное (от лат. *existentia* – существование) направление философии истории. Его интересовали темы: «человек и его назначение и творческое призвание», «продолжение человеком миротворения», «русская идея», «судьба России».

Мыслитель хотел понять «национальный тип», «народную индивидуальность». Ответ на поставленные вопросы требовал иного, не марксистского, не материалистического метода исследования [2, с. 135–151; 3, с. 5–12]. Опираясь на свое видение особенностей исторического процесса, он строил прогнозы, оценивал будущее. Его общие исторические воззрения предопределяли и видение раскола.

К проблеме специфики русской истории, исторического познания, Бердяев обращался в работах «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Самопознание» (1940), «Русская идея» (1943) и др.

«Прошлое нам уже не подвластно, но будущее зависит от нас», – ссылаясь Бердяев на Чаадаева, суждения которого относил к «основным мыслям» XIX в. Силы народа еще не раскрыты, находятся в потенциальном состоянии. Они раскроются и в будущем будут получены ответы на важнейшие вопросы человечества. Каковы же локальные и масштабные энергии, которые создавали потенциал будущего развития России, предопределяли его направление? Каково в этом ареале место и значение религиозного раскола? Философ ставил вопрос о «загадке России», ее «идее», ее «судьбе». Именно в контексте ответа на него раскрывалось значение других, в том числе и вопроса о природе религиозного раскола русской православной церкви. Его ответ: в России нет дара «созидания средней

культуры». Русский дух устремлен к «последнему, окончательному», абсолютному. А в жизни царит относительное, среднее. Мы «бессильны... во всем относительном и среднем», – вновь подчеркивал он, – хотим «священного государства» в абсолютном, а миримся со «звериным в относительном» [4, с. 48].

Это ментальность: деление России на «Святую Русь» и «царство антихриста», и устремленность к «последнему, окончательному, абсолютному» видна и в расколе.

Предпосылки раскола в работе

«Истоки и смысл русского коммунизма» (1937)

Непосредственно к теме религиозного раскола русской православной церкви Бердяев обратился в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), а затем, более подробно, рассмотрел ее в работе «Русская идея» (1943).

Во введении – «Русская религиозная идея и русское государство» к труду «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев широко развернул тему, вписал раскол в контекст понимания всего хода и смысла русской истории, а затем осветил суть религиозного раскола. Он констатировал наличие в России раскола в широком смысле, раскола вообще, а не только религиозного, – отсутствие в стране «органического единства». По словам Бердяева, страна жила одновременно в разных столетиях от четырнадцатого до двадцать первого [5, с. 13]. В истории философ видел «пять разных России: ...киевскую... татарского периода... московскую... петровскую императорскую и... советскую Россию» [5, с. 7].

Противоречия русской истории (души и судьбы), по мнению Бердяева, заключались в противоборстве в них восточного и западного элементов. Двойственность по-иному проявилась и в том, что душу, которая была языческой, и до конца не утратила этой субстанции, сформировала русская православная церковь. Эта двойственность вошла в «тип русского человека» [5, с. 8].

По его словам, религиозное начало выработало в русской душе устойчивые свойства: догматизм и аскетизм; способность нести страдания и жертвы во имя своей веры; устремленность к трансцендентному, к вечности, к иному миру, к бу-

дущему [5, с. 9]. Все эти свойства в полной мере проявились в русской истории в частности в расколе. Страна несла в себе раскол в разных формах и предпосылки появления новых форм.

России был присущ мессианиззм. Бердяев охарактеризовал предпосылки и кризис этой идеи.

К расколу вел «кризис мессианского призвания». «Московское царство» собиралось под символикой мессианской идеи – «искания ...истинного царства», которое характерно для русского народа на протяжении всей его истории» [5, с. 9].

После падения Византийской империи – второго Рима, народ решил, что московское царство «единственное православное царство в мире» [5, с. 9]. Инок Филофей сформулировал учение о Москве как Третьем Риме.

Религиозное и национальное слилось. Укрепилась мысль, что православная вера есть исключительно русская вера. Вселенское сознание так ослабело, что греческую церковь, от которой русский народ получил православие, перестали считать православной [5, с. 10]. В ходе русской истории религиозная идея царства выродилась в форму могущественного государства. Церковь в этом государстве стала играть служебную роль [5, с. 10].

Характеристика раскола в работе

«Истоки и смысл русского коммунизма» (1937)

Противоречия истории легли на особенности сознания и веры, свойства народа: догматизм, аскетизм, устремленность к иному миру, сформировавшиеся в ходе русской истории, и однажды выплеснулись в расколе.

Исправление ошибок в богослужебных книгах по греческим образцам при патриархе Никоне породило «бурный протест народной религиозности». Произошло, по словам Бердяева, «одно из самых важных событий русской истории». Бердяев, вслед за демократической и марксистской мыслью не считал, что «раскол был вызван лишь обрядоверием народа». В расколе, по его словам, заключалась «глубокая историософская тема». Коренной вопрос стоял в том, «исполняет ли русский народ свое мессианское призвание», является ли «русское царство истинно православным царством» [5, с. 10]

Раскол и выявил неблагополучие русского мессианского сознания [5, с. 11].

«В народе проснулось подозрение, что православное царство повредилось», истинной вере изменили, государственной властью и церковной иерархией овладел антихрист. Убедившись в этом, «народное православие» разрывает с иерархией и властью и «уходит под землю» [5, с. 11].

Предпосылки раскола в работе «Русская идея» (1943)

В работе «Русская идея» (1943) Бердяев продолжил освещение проблемы религиозного раскола русской православной церкви. Он поставил ее в контекст специфики «русского национального типа». Исследователь дополнил и развил свои представления о русской религиозности. Он подчеркнул важную особенность России, которая проявлялась в русской истории – наш народ «в высшей степени поляризованный ...совмещение противоположностей» [6, с. 29].

Противоречивость «русской души», специфику русской культуры и цивилизации Бердяев, как и прежде, объяснял тем, что в России сходятся два потока мировой истории – Восток и Запад. Это соотношение сказалось на результате – специфике народа: «Русский народ не... чисто европейский и не чисто азиатский... Россия... соединила два мира» [6, с. 30].

Необъятность русской земли, по мнению философа, соответствует необъятности русской души, ее устремленности в бесконечность. Специфику русской культуры и цивилизации предопределяла и география. Безграничную землю трудно оформить. Тем более, если у народа наблюдается «слабость формы» [6, с. 30]. Если он – народ «откровений и вдохновенный», а «не... народ культуры... как народы Западной Европы». И к тому же не знает меры, впадает в крайности [6, с. 30].

Заметим, что Шпенглер, характеризуя русскую историю как псевдоморфоз, имел в виду невыраженность, непроявленность в полной мере русской души под влиянием Запада.

Бердяев вновь подчеркнул неорганичность, прерывность, катастрофический характер русской истории, наличие в ней пяти периодов, образов России: киевского, времен татарского

ига, московского, петровского, современного – советского. И, добавил, «возможно, что будет еще новая Россия» [6, с. 31].

Он, как и прежде, обращал внимание на характерную, по его мнению, особенность русской истории – наличие потенциальных, неактуализированных сил, в которых видел залог будущего России. Об этом мыслитель неоднократно упоминал ранее, в частности, ссылаясь на Чаадаева.

В «Русской идее» Бердяев, в отличие от предшествующих работ, перечислил основные вехи русской истории и в том числе раскол, в контексте субъективного, «человеческого» свойства русской истории, – ее «мучительности». Он использовал это понятие не как поверхностное прилагательное, обычно встречающееся в «объективной» истории, а как глубинную характеристику, которая влияла на дух, точнее, составляла его суть, и сказалась в расколе.

Бердяев, в противовес Данилевскому, писавшему о «легкости» русской истории, справедливо заметил: «История русского народа одна из самых мучительных историй»: борьба с татарскими нашествиями и татарским игом, всегдашняя гипертрофия государства, тоталитарный режим Московского царства, Смутная эпоха, раскол, насильственный характер петровской реформы, крепостное право, которое было самой страшной язвой русской жизни, гонения на интеллигенцию, казнь декабристов, жуткий режим прусского юнкера Николая I, безграмотность народной массы, которую держали во тьме из страха, неизбежность революции для разрешения конфликтов и противоречий и ее насильственный и кровавый характер, и, наконец, самая страшная в мировой истории война» [6, с. 33].

Что же вытекало из упомянутой характеристики русской истории? Как эта «мучительность» определила дух народа?

У нас, по словам Бердяева, «не развилось рыцарство». Народному духу были присущи «опрошение и уничижение», «непротивление», «жертва» [6, с. 33]. В религиозной жизни имело место «самосжигание».

Бердяев продолжает и развивает тему о противоположных началах в основании «формации русской души» – природного, языческого, дионисического и – «аскетически-монашеского православия».

Соотношение этих начал предопределило «свойства русского народа». Теперь русский философ не только перечисляет их, как делал ранее, он показывает черты народного характера в единстве противоположностей. Мыслитель видит в народе следующие черты: деспотизм, гипертрофию государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброте, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность.

Философ придавал большое значение присущей народу «двойственности» – сочетанию в душе языческого и православного начал. В «Русской идее» он определил эту двойственность как двоеверие – соединение православной веры с языческой мифологией, которое многое объясняет в русской истории и душе, культуре и цивилизации. Причем, по мнению Бердяева, особенности народной духовности, связаны, прежде всего, с языческой основой – с наличием «дионисического, экстатического (восторженность, иступление) элементов». В жизни эти качества, по его словам, проявляются в народной склонности к хороводам, разгулу, анархии.

Народная стихия породила Стеньку Разина, Емельяна Пугачева, бегунов-странников, ищущих Божьей правды. Она нашла отражение в русской живописи, к примеру, в творчестве Сурикова [6, с. 34].

Вообще, по мнению Бердяева, русский народ ощущал и проходил земной путь как путь «бегства и странничества» [6, с. 34]. Он «чувствовал социальную неправду», высоко ценил «нищенство и бедность», сближал в душе понятия «спасение» и «милостыня».

В народе укоренилась «религия земли», матери-земли, материнства, Богородицы. А «образ Бога» был подавлен образом земной власти». Апокрифы, которым многие верили, «говорили о грядущем приходе Мессии» [6, с. 34].

Эти, присущие русской душе начала, сказались и в расколе.

Раскол связан с мессианизмом. Его специфику Бердяев, в работе «Русская идея», показал через христианские символы России, используя образы Иосифа Волоцкого и Нила Сорского.

Он представил Иосифа Волоцкого и Нила Сорского – как два типа, «символа в истории русского христианства». Иосиф Волоцкий – носитель идеи жесткого государственного православия, сторонник казни еретиков, враг свободы. Нил Сорский – защитник духовного, мистического понимания христианства, сторонник свободы, противник истязания еретиков.

В этих двух типах, по мнению Бердяева, была заложена «двойственность русского мессианского сознания», возможность его «главного срыва» [6, с. 36]. Все зависело от того, каким путем пойдет страна: жестким, властным или духовным, мистическим.

Для характеристики русского мессианского сознания, по словам Бердяева, большое значение имеет «идея инока Филофея о Москве как Третьем Риме», о которой он уже писал и в более ранних работах. В новой характеристике Бердяев не только повторил то, о чем уже говорил прежде, но и внес новые мысли.

В идее «Москва – Третий Рим», подчеркивал Бердяев, была заложена двойственность.

Истинная миссия России как носительницы и хранительницы православия связывалась с силой и величием русского государства – Иосиф Волоцкий соединялся с Нилом Сорским. Но, соединение было не в пользу Нила Сорского. В мессианское сознание вошел «империалистический соблазн».

«Духовный провал идеи Москвы как Третьего Рима был именно в том, – констатировал Бердяев, – что Третий Рим представлялся как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя и, наконец, как Третий Интернационал. Царь был признан наместником Бога на земле». Ему «принадлежали заботы не только об интересах царства, но и о спасении души... Божье воздавалось кесарю» [6, с. 37].

Идеология Москвы как Третьего Рима укрепляла царское самодержавие. Она не содействовала процветанию церкви, духовной жизни. «Христианское призвание русского народа было искажено». Вывод Бердяева особенно значимый для нашей темы: в государстве «не было цельности», «Московская Россия шла к расколу» [6, с. 38].

Семнадцатый век, по словам мыслителя, вопреки мнению славянофилов, не являлся органическим веком русской истории. Он был веком «смуты и раскола». Это утверждение вполне соответствует и современным взглядам, в частности, А. М. Панченко на «бунташный век» [7, с. 13–249].

Смута подорвала силы страны, изменила «народную психику». В России обнаружилась глубокая социальная вражда, ненависть к боярам.

Все сказанное выше об особенностях русской культуры, души привело Бердяева к новому важнейшему заключению: «Русские-раскольники, это глубокая черта нашего народного характера» [6, с. 38].

Полярность, противоречивость русского характера, по словам Бердяева, проявилась в том, что народ «смирненно» создавал «деспотическое самодержавное государство». И в то же время – убегал от этого своего создания – государства – «в вольницу». Из «антихристовых» областей в пустыни, с появлением раскола, бежали и старообрядцы.

Характерным представителем свободного «русского типа», по словам Бердяева, являлся Стенька Разин. Бердяев ссылался на А. П. Щапова, который считал, что «Стенька Разин был порождением раскола». Бердяев этот тезис не опровергает.

Вслед за А. П. Щаповым, труды которого и по расколу, и по другим темам русской истории Бердяев читал, и на которые ссылался (трудно, кстати, на вскидку назвать «чистых» историков, кроме А. П. Щапова и В. О. Ключевского, которые представляли для Бердяева интерес) Н. А. Бердяев характеризует колонизацию как явление вольнонародное, как заслугу Ермака, «казацкой вольницы».

Эту вольницу он рассматривает как противовес абсолютизму и деспотизму, как «анархический элемент в русской истории». Вольница показала, что возможен «уход из государства», если жить в нем стало невыносимо [6, с. 39].

В жизни религиозной, по словам исследователя, «многие секты и ереси» появились как результат ухода от официальной церковности, от ее гнета, схожего с государственным» [6, с. 39].

Бердяев делает вывод, который сближает его видение предпосылок раскола с демократической концепцией второй

половины XIX в. – концепцией А. П. Щапова. По его словам, «элемент правды был в сектах и ересь в противоположность неправде государственной церковности» [6, с. 39].

Характеристика раскола в работе «Русская идея» (1943)

Собственно о расколе, о его непреходящем влиянии на русскую историю, перманентном характере Бердяев говорит следующее: «Наибольшее значение имел наш церковный раскол. С него начинается глубокое раздвоение в русской жизни и русской истории, внутренняя расколотость, которая будет продолжаться до русской революции. И многое тут находит свое объяснение. Это кризис русской мессианской идеи» [6, с. 39].

Философ продолжает свою прежнюю мысль, которая уже прозвучала и в демократической концепции XIX в.: не из-за «мелочных вопросов обрядоверия» произошел раскол, во всяком случае, не только из-за них. Он соглашается с А. П. Щаповым в том, что «обрядоверие занимало слишком большое место в русской церковной жизни». «При низком уровне просвещения это вело к обоготворению исторически относительных и временных обрядовых форм» [6, с. 39–40].

Низкая образованность была присуща, по мнению Бердяева, и православным, и старообрядцам. Причем «раскольники были даже грамотнее православных». В отсутствии необходимых знаний, по его словам, грешны и патриарх Никон, и «главный герой раскола» «величайший русский писатель» протопоп Аввакум.

Эти заключения Бердяева, кроме прочего, вслед за демократами XIX в. опровергали клерикально-охранительную и официальную концепции раскола, в которых «невежество» старообрядцев считалось главной характеристикой сути раскола.

Однако реально «обскурантское (с лат. – затемняющее) обрядоверие, – согласно выводам Бердяева, – явилось одним из «полюсов русской религиозной жизни» [6, с. 40].

Другой ее полюс – «искание Божьей правды, странничества, эсхатологическая устремленность», взгляд историософ-

ский, связанный с мессианизмом, темой о царстве [6, с. 40]. Наличия этого второго полюса не замечали ни писатели клерикально-охранительного направления, ни консерваторы, ни даже историки государственной школы, в частности фундаментальный С. М. Соловьев.

Художник Суриков эту «эсхатологическую устремленность» старообрядцев чувствовал, а может быть, и понимал, о чем свидетельствует его картина «Боярыня Морозова».

В «Русской идее» Бердяев повторил свои прежние размышления о причинах процесса. В «основу раскола, – писал он, – легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почуяли измену в Церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола» [6, с. 40].

Греческая вера представлялась не православной. Истинной верой считалась только русская вера. Она, по понятиям раскольников, связана с истинным царством, русским царством. Но истинного русского царства не стало. Московское православное царство погибло.

Историей овладел антихрист, и раскольники ушли из нее. Антихрист проник на вершины церкви и государства.

Царство антихриста в России, по мнению раскольников, наступило в 1666 г. Раскол ждал антихриста и увидел его в Петре Великом и в других облеченных властью личностях. Истинное царство ушло под землю, и под воду – в «Град Китеж, под озеро», а во времени – сместилось в грядущее апокалиптическое время.

Раскольники перестали жить в настоящем, они жили в прошлом или в будущем. Левое крыло раскола приняло «апокалиптическую окраску». Шел напряженный поиск «царства правды, противоположного нынешнему царству». Заметим, что, по мнению А. П. Щапова, раскольники уходили не из истории вообще, а из областей, городов, где господствовал антихрист, в пустыни – места свободные от него, и жили там по-своему [1, с. 205–212].

Характеризуя земные дела раскольников, Бердяев использует идеи А. П. Щапова. Он пишет о том, что раскольники

«бежали в леса, горы и пустыни от царства антихриста» и обнаружили «огромную способность к общинному устройству и самоуправлению». «Народ, – по словам Бердяева, которые буквально повторяли терминологию Щапова, – требовал свободы земского дела, и земское дело начало развиваться помимо государственного дела» [6, с. 42].

В расколе, заключал Бердяев, было два элемента – религиозный и революционный. Значение левого крыла раскола – беспоповцев – в том, что они сделали русскую мысль «свободной, дерзновенной и обращенной к концу». Эти ее свойства проявились и в XIX в. и в дальнейшем.

Раскол подорвал силы русской Церкви, умалил авторитет иерархии, что сделало возможной церковную реформу Петра и, конечно, предопределил русскую историю.

В расколе обнаружились необыкновенные качества русского народа – умение переносить страдания, устремленность к потустороннему, конечному. Эти свойства народу пришлось еще не раз демонстрировать в русской истории, обнажая ее особенности.

3. Н. А. Бердяев о «женственном и мужественном» началах в судьбе России

Мировая война и слабость отечественной идеологии

В книге «Судьба России. Опыт психологии войны и национальности» русский историк и философ Николай Александрович Бердяев исследовал, говоря его словами, «душу России». В этом ключе он рассмотрел исторические, социологические, политические структуры, характеризовавшие прошлое и предопределяющие будущее страны. Главы объединяли статьи, в которых рассматривались разные аспекты исторической реальности, – «души народа», «русской души»: психологии войны, психологии политики, национальности. Книга, как уже говорилось, создавалась в 1914–1918 гг., в переломный момент русской истории. В это же время О. Шпенглер писал «Закат Европы».

Текущий момент потребовал, говоря словами Бердяева, «новых реакций духа» на все свершившееся. Работа выходила в свет первоначально в виде отдельных очерков, которые со-

ставили главы и параграфы работы, и была опубликована в 1918 г. в Москве.

К проблемам, поставленным в книге «Судьба России», Бердяев обращался и в дальнейшем в работах «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Самопознание» (1940), «Русская идея» (1943) и др.

Каковы эти «новые реакции духа» в концепции Бердяева, каково их эвристическое (познавательное) значение?

По словам исследователя, в период революции и войны «национальное бытие и национальное самосознание» видится в «перспективе мировой истории».

Для Бердяева мировая история и история России – «один из аспектов всемирно-исторической драмы Востока и Запада». «В замкнутой и самодовлеющей европейской культуре, – по его словам, – есть роковой уклон к предельному насыщению, к иссяканию, к закату» [7, с. 123]. Она неизбежно должна искать выхода за свои пределы.

Этот тезис в полной мере соотносился с основной идеей книги Шпенглера.

Мировая война поставила перед Россией и перед Европой проблему о Востоке и Западе в новой форме. Сама же Россия (1918) еще не поднялась до постановки мировых вопросов, с которыми связано ее положение в мире. Ей еще не до этого. Она внутренне неустроена, не решены элементарные вопросы.

В этот период, по его мнению, научная мысль не пыталась осмыслить новые явления и темы, а применяла старые схемы, категории, идеологии – социологические, моральные, религиозные. Моральный и духовный смысл войны, революции ускользал от этих схем.

В мысли религиозной и материалистической утверждались аскетизм, утилитаризм. Считали достаточным минимум мысли, заключенный в катехизисах.

Идеологии страдали централизмом, в то время как центр народной жизни, по словам Бердяева, вообще расположен не в столице и не в провинции, и не в каком-то конкретном географическом месте.

(И действительно, к примеру, писатели-деревенщики Ф. Абрамов, В. Белов, В. Астафьев, В. Распутин, сумевшие по-

нять многое в истории России, вряд ли как-то особенно тесно были связаны с Москвой, Ленинградом (кроме Абрамова, который жил и преподавал в ЛГУ). Центр народной жизни они носили в себе. Именно этот духовный центр и имел в виду Бердяев.)

Конгломеративность русской истории

Н. А. Бердяев пытался дать анализ сложившейся ситуации и прогноз, опираясь на свое видение истории – свою концепцию, свои категории анализа, «положительные начала», «абсолютные святыни» России [7, с. 28].

История – динамичный процесс, который, по словам Бердяева, «совершается через истинное соотношение мужского и женского начала». Каковы, по его мнению, особенности этого соотношения в России, какие точки и антиномии духа влияли на историю России, мешали ее внутренним преобразованиям и реальному утверждению в мире?

Россия, говоря современным языком, была конгломеративна. По словам Бердяева, к упомянутому времени (1918), она включала несколько исторических и культурных возрастов – от первоначальных стадий – до новейших. От достижений мировой культуры – до «идиотизма деревенской жизни». Ее разделяли резкие контрасты. Среднего общественного слоя, который бы связывал общество, не было. Жизнь сместилась к полюсам – Москве, Петербургу. Культура, как и прежде, не спешила распространяться по просторам страны.

В 1937 г. в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» он вновь говорил об отсутствии в России «органического единства». По его словам, страна жила одновременно в разных столетиях – от четырнадцатого до двадцать первого [1, с. 13]. В истории философ видел «пять разных России: ...киевскую... татарского периода... московскую ...петровскую императорскую и ...советскую Россию» [1, с. 7]. В 1943 г. Бердяев сделал небольшое добавление в этот перечень: «Возможно, что будет еще новая Россия» [4, с. 31].

Разный возраст единой культуры разделял, дезинтегрировал, диктовал разные задачи.

Сравнивая два взгляда на историю – частный (личный, семейный) и исторический (сверхличный, мировой), который предполагает учет точки зрения национальной, государственной, судьбы народа, Бердяев определял частный как по преимуществу женский взгляд, основанный главным образом на чувстве. Он справедливо отмечал, что если бы в истории господствовал частный взгляд на вещи, то «истории не было бы», мир остался бы «в семейном кругу». Частное сострадание, по его мнению, «может привести к увеличению страданий, ибо оно не видит общей перспективы человеческой жизни».

«Женственное» начало в русской истории

Все в мире, по словам Бердяева, «совершается через истинное соотношение мужского и женского начала» [7, с. 176].

У нашего народа и, особенно у русской интеллигенции, мы, по словам Бердяева, видим «преобладание женственного, господство чувства, женственного сострадания, женственных частных оценок, женственного отвращения к истории, к жестокости и суровости всего исторического, к холоду и огню восходящего ввысь духа» [7, с. 176].

На преобладание «женственного» начала в нашем «духе» и вызванные этим особенности русской истории Бердяев обратил особое внимание [7, с. 176]. Он неоднократно подчеркивал, что «русской литературе свойственны сострадательность и человечность... Жалость к падшим, к униженным и оскорбленным» [1, с. 63, 121]. Более того, по его справедливым словам, «человечность» лежала в основе и «всех наших социальных течений XIX в.» [1, с. 122].

В 1943 г., в период Великой отечественной войны, Бердяев вновь писал об этой особенности русского духа: в русском народе сильна «религия земли... Земля – последняя заступница. Основная категория – материнство. Богородица идет впереди Троицы и почти отождествляется с Троицей» [4, с. 34].

Еще в 1918 г., он замечал, что «без... страдания и боли, без жертвы благом непосредственной жизни» нет творчества в истории. «Всякое нарушение первоначальной целостности и органичности» – т. е. вообще всякое историческое движение, по его словам, «болезненно и жестоко» [7, с. 162].

Мыслитель справедливо говорил о том, что «творческие задания» в истории не могут прекратиться, и не может наступить состояние статическое, вечного счастливого покоя.

И завтра, в высшей стадии, «будет борьба, движение, историческое творчество, новое перераспределение тел и духов», – писал он. «Борьба народов», – заключал Бердяев, – есть борьба «духовных сил, высших предначертаний» [7, с. 171].

Духовный и культурный расцвет народа предполагает и материальную силу, символизирующую его внутренние потенции. Если же «материальное могущество превращается для него в кумира и целиком захватывает его дух», тогда «народ опускается и погибает» [7, с. 173].

Тайна русского духа

«Русская революция, – писал Н. А. Бердяев, – не есть феномен политический и социальный». Это феномен духовный и религиозный. Нельзя возродить Россию одними политическими средствами» [7, с. 27].

Философ размышлял над особенностями «русского духа». Он пытался «разгадать загадку России», «понять ее идею». Его ответ: в России нет дара «созидания средней культуры».

Бердяев имел в виду не отсутствие культуры как формы жизни народа вообще, а ее специфику. Он считал, что наша культура существует, она – особая, и в ней нет места «середине». «Для русских характерно бессилие... во всем относительном и среднем». Русский дух хочет «священного государства» в абсолютном, а мирится со «звериным в относительном» [7, с. 48].

В этом, по мнению Бердяева, заключается «тайна русского духа». Этот дух устремлен к «последнему, окончательному», абсолютному, а в жизни царит относительное, среднее.

Русский, по терминологии Бердяева, очень отличается «от германца», который считает, что мир иррационален, и поэтому должен быть «организован, дисциплинирован, оформлен, рационализирован». Поэтому привести мир в порядок должен, естественно, «сам немец».

Трагедия «германского духа» в «слишком исключительной мужественности». Она противоположна «трагедии русской души» [7, с. 152].

В этой характеристике немецкой ментальности Бердяев совпадает со Шпенглером, о чем подробнее будет сказано ниже в разделе, посвященном немецкому философу.

Столкновение русского и немецкого духа в Первой мировой войне, по словам Бердяева, есть борьба за свое место «в мировой жизни и мировой истории, за преобладание своего духа, за творчество своих ценностей» [7, с. 173].

По его мнению, Россия «антиномична, противоречива». Дух и историческое бытие двоятся. Глубь и высь, сочетается с низостью, отсутствием достоинства. Эту двойственность он прослеживает во всех ипостасях России: в политике, культуре. В русской политической жизни скрыто иррациональное начало. Русская бюрократия на противоположном полюсе оборачивается «русской темной иррациональностью» [7, с. 66]. В России, по его словам, отсутствует культурный консерватизм. В земле, в народе есть и темная непросветленная стихия. Достоевский открыл ее в жизни интеллигенции. Эта стихия реакционна, в ней заключена мистическая реакция против любой культуры, против личного начала, против всяких ценностей.

А культура – это срединный путь, путь дисциплины, оформление стихии мужественным сознанием.

Отечественная философия истории не ответила на вопрос, почему самый безгосударственный народ в мире создал «огромную и могущественную государственность»? Отношение между «безгосударственным народом» и огромным государством – загадка философии русской истории. Эта антиномичность проходит через всю русскую жизнь.

Без государства, по словам Бердяева, мы были бы ввергнуты в звериное состояние.

Но и государство, – говорит он, – должно занимать свое место в иерархии ценностей, не требовать воздаяния Божьего Кесарю [7, с. 178].

Организация и оформление огромных пространств России давались нелегко, тяжелым гнетом легли на душу народа. Безграничность не освобождала, а порабощала. Русский человек оказался беспомощным перед необходимостью культурного освоения этих территорий. Земля властвовала над человеком.

Духовная энергия, столкнувшись с жизнью, историей, оформлением, вошла во внутрь, в созерцание.

Эта характеристика русской души хорошо соотносится с соответствующими размышлениями Шпенглера.

В книге «Русская идея» Бердяев продолжил развивать и углубил тему организация и оформление пространств России. Он заметил, что размеры России являются не только источником гордости, но и постоянного напряжения народа. «То, что Россия так огромна, есть не только удача и благо русского народа в истории, но также и источник трагизма судьбы... Нужно было принять ответственность за огромность России и нести ее тяготу».

Бердяев отметил, что величину России не следует понимать лишь как внешний атрибут. По его мнению, ее следует рассматривать и как особенность русского духа. «Но не случайно Россия так огромна. Эта огромность – провиденциальна, и она связана с идеей и призванием русского народа. Огромность России есть ее метафизическое свойство, а не только свойство ее эмпирической истории. Великая русская... культура может быть свойственна только огромной стране, огромному народу» [4, с. 261].

В отличие от поляка, польской души, и, можно добавить, вообще от «фаустовской души» (Шпенглер), которая, по словам Бердяева, «вытягивается вверх», в нас «мало подтянуто-сти, организованности, закала личности», мы не вытягиваемся», в складе нашей души нет ничего готического [7, с. 147].

Мы связываем свою жизнь, повторял философ, не столько с героикой созидания, восхождения, сколько «с заступничеством Богородицы». В народе проявлялись не только черты «мужественного строителя, но черты женственности, пассивности, покорности» [7, с. 32].

Главная беда России, по словам Бердяева, и заключалась не в недостатке «левых» или «правых», а «в недостатке» настоящих людей, которых история могла бы призвать для реального... преобразования России» [7, с. 188]. Истинное самоуправление зависит от «качества, способностей всех нас», от превращения хаотического количества в «самодисциплиниро-

ванное качество». Тупое количество, толпа, масса не есть демократия [7, с. 195].

Таинственное противоречие, по его словам, существует и в отношении русского сознания к национальности. Россия нешовинистическая страна. Она свободна от национализма. «Русский не выдвигается, не выставляется, не призирает других», – замечает Бердяев [7, с. 34].

Вместе с тем, по его же словам, Россия – националистическая страна, почитает себя «единственной призванной». Смирение оборачивается самомнением.

Вселенский дух, по словам Бердяева, пленен религией матери-земли. Мать-земля для русского народа и есть Россия.

Антиномичность России и здесь, по его мнению, связана с неразвитостью, нераскрытостью личности, призванной быть хозяином своей земли [7, с. 37].

Глубочайшую специфику, предопределяющую будущее России, Бердяев видит и в отношении к богатству, буржуа, буржуазности.

Обращаясь в 1939 г., в частности, к проблеме «буржуазности», мыслитель охарактеризовал ее как «веру в мир видимых вещей». Суть проблемы: «быть» или «иметь» [3, с. 182].

В 1918 г. он писал: Россия – «самая небуржуазная страна в мире». Это страна бытовой свободы, в которой отсутствуют «давящие буржуазные условности» [7, с. 37]. Свободный человек – странник – русский тип. Странники, скитальцы, отщепенцы (Раскольниковы, Мышкины, Ставрогины, Версиловы) у Пушкина и Лермонтова, у Толстого и Достоевского. Такие же странники анархисты, революционеры, сектанты. Буржуазен анархизм, буржуазно «обывательское, царство», буржуазна любовь к уюту в частной жизни, буржуазна нелюбовь к исторически великому.

Русская душа – не мещанская, не местная, не так как западная привязана к быту. И в этом, в частности, ее отличие, по словам Бердяева и А. И. Герцена, от «мещанской Франции». Размышления Герцена по этой теме Бердяев знает и на его оценки ссылается. «Мещанская жизнь, по определению философа, – есть жизнь поверхностных оболочек человека, выдаваемых за ядро» [7, с. 142].

В работе «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев говорит о религиозных предпосылках этой «небуржуазности»: «У пророков, в Евангелии, в апостольских посланиях, у большей части учителей церкви мы находим осуждение богатства и богатых» [1, с. 139].

В 1943 г. в книге «Русская идея» он неоднократно касался темы «русской небуржуазности». «У русских отсутствуют буржуазные добродетели... столь ценимые Западной Европой. Буржуазные же пороки... есть. Именно пороки, которые такими и сознаются» [4, с. 238].

Вывод из текущей ситуации (1918) и прогноз Бердяева гласил: «В самой глубине буржуазной жизни лежит уже семя великой войны, великой катастрофы» [7, с. 143].

В 1940 г. он написал: «Я давно предсказывал исторические катастрофы. До Первой мировой войны, когда о ней еще никто и не думал, я утверждал наступление катастрофической эпохи» [5, с. 300].

По оценке Бердяева, Россия является и страной рабской покорности, купцов, стяжателей, чиновников. Ее невозможно сдвинуть с места. Все наши социальные слои начала XX в. – дворянство, купечество, крестьянство, духовенство, чиновничество – не хотят и не любят восхождения, предпочитают быть «как все».

Личность задавлена в органическом коллективе.

У нас, как считает Бердяев, корень проблемы в том, что свое мужественное начало слабо и всегда ожидается кто-то сильный со стороны, извне (барин и т. д.), который придет, рассудит, сделает. Мужественное начало и в материальном мире приходило от французов, немцев, а в наше время и от японцев, из заграницы, но не из России. И в жизни духа – от Канта, Маркса, Конта и др.

Выход – «раскрытие внутри самой России, в ее духовной глубине мужественного, личного, оформляющего начала» [7, с. 40].

Русское сознание склонно морализировать над историей. В этом была и остается своя правда. Трудно мириться с поклонением «бессмысленной, безнравственной и безбожной силе».

Вместе с тем Н. А. Бердяев в разрез традиции русской демократической мысли, и даже официальной традиции говорит о том,

что вопрос о мировой роли России, о ее судьбе не должен подменяться вопросом о народном благе, о справедливости [7, с. 63].

Его мысли, кажется, находят подтверждения и в реальной послевоенной истории Европы и Советской России. В этой истории в целом реализует тезис Бердяева о том, что цель жизни народов – не благо и благополучие (не только благо и благополучие), а творчество ценностей, героическое и трагическое переживание своей исторической судьбы [7, с. 64].

В свете мировой перспективы России Бердяев формулирует задачи, соответствующие времени, но не вторичные, по его мнению, экономические, а духовные. Философ хочет перемены, развития мужественного духа. Россия должна стать для Европы внутренней, а не внешней, духовно преодолеть односторонность западной культуры, ее позитивизм, материализм, самодовольство.

Для этого она должна быть культурно преображена. Нужно выйти из-под власти пространств, изменить свое отношение к государству и культуре.

Государство должно стать внутренней силой народа, культура – интенсивной, овладевающей пространствами. Русская самобытность должна быть обращенной вперед, а не назад, и проявиться созидательно – в мощи, творчестве, в свободе. Истинная жизнь, по словам Бердяева – «не данная животно-растительная жизнь в природе и в обществе», а «творимая жизнь».

Нужно с верой в свой дух проходить «через материальное развитие», «через машину и технику» и «перестать искать спасения исключительно в прошлом».

Глава II

РУССКАЯ ИСТОРИЯ КАК ПРОБЛЕМА «МОРФОЛОГИИ»

1. Идея судьбы в концепции О. Шпенглера

Шпенглер и русская культура

Немецкий историк и философ Освальд Шпенглер вошел в мировую историографию как автор книги «Закат Европы», которую считали «наиболее значительной философией истории со времени Гегеля» [1, с. 6].

Он был одним из основоположников философии культуры, представителем направления «философии жизни», хотя, строго говоря, его труды не укладывались в классификацию историко-философских тем, направлений. Универсальность, экскурсы в развивающийся мир объединенных в монады культур, охватывающих мировое пространство и хронологию «всемирной истории», прогнозы, ставили Шпенглера в особое положение.

В «Закате Европы» философ обращался к истории России, ее особенностям, месту во всемирной истории. Русская тема была в его книге побочной, хотя он часто упоминал о России, сравнивая ее с Западом. Исключение составил лишь один, более пространный, специально посвященный России отрывок. За разрозненными высказываниями Шпенглера о России, стояла его общая схема всемирной истории. Вписанный в нее частный случай – концепция русской истории открывала свои особенности на фоне «законченных» и подробно выписанных философом западной, аполлонической и других культур.



О. Шпенглер

Взгляд Шпенглера на историю и «дух» России ставил немецкого ученого в ряд тех наших мыслителей, которые пытались понять специфику (самобытность) русской истории и души, в противоположность иным, которые специфики не замечали, считали, что Россия лишь отстала от Запада и просто должна его догнать.

Чаадаев, К. Аксаков, Герцен, Данилевский и другие задолго до Шпенглера говорили о неформленности русской культуры, о роли православия в истории России, о неорганичности реформ Петра I и т. д.

Заключения Шпенглера по русской истории были созвучны мыслям наших литераторов. Они свидетельствовали о начитанности и проницательности автора «Заката Европы». Он прямо ссылаясь на Н. М. Карамзина, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, К. С. Аксакова, А. М. Горького, П. Н. Милюкова, упоминал Ленина. Шпенглер вполне мог быть знаком и с трудами тех россиян, которых он не упомянул в «Закате Европы».

«Русские пассажи» мыслителя, его пристрастный взгляд «постороннего», даже если он кажется не соответствующим нашим представлениям об истории России, имеют самостоятельный интерес.

Освальд Шпенглер родился 29 мая 1880 г. в Бланкенбурге. В 1887 г. он поступил в гимназию в Зосте, куда переехала семья, а в 1891 г. перешел в школу Латина в Галле. После окончания школы в 1899 г. Шпенглер стал студентом университета в Галле, изучал математику и естественные науки, а в 1904 г. защитил докторскую диссертацию «Основная метафизическая идея гераклитовской философии». Защита открыла ему возможность преподавать математику, естественные науки, немецкий язык, историю в гимназии.

В 1908–1911 г. Шпенглер работал старшим преподавателем в гимназии Генриха Герца в Гамбурге. После смерти отца (1901) и матери (1910) он получил скромное наследство, которое позволило ему реализовать свою мечту – уйти с работы и стать «свободным художником».

Он переехал в Мюнхен. Устроился на Агнессштрассе, 54/1, и, обложившись книгами, приступил к работе. «Уже ребен-

ком, – вспоминал Шпенглер, – я всегда нес в себе идею, что мне суждено стать своего рода Мессией, основать новую религию Солнца, новую всемирную Империю, какую-то волшебную страну, новую Германию, новое мировоззрение» [1, с. 41].

Вехами в развитии его внутреннего мира, концепции и метода стали Гёте, Ницше, Шекспир, музыка Рихарда Вагнера, живопись Рембрандта. Он любил Вагнера и научился играть на рояле, чтобы исполнять его музыку [12, с. 43].

Шпенглер высоко ценил Достоевского, видел в нем, как и Бердяев, глубины «русского духа». Для чтения Достоевского в оригинале, Шпенглер изучил русский язык [1, с. 42]. «У меня сильнейшая потребность чтить кого-либо, и не только Гёте и Шекспира, исполинов прошлого, но и современников, – писал Шпенглер. – Сколь гибельной оказалась моя юность, мое внутреннее развитие оттого лишь, что я не знал никого, к кому мог бы испытывать уважение» [1, с. 44].

Природа и история

В книге «Закат Европы» Освальд Шпенглер специально рассмотрел идею судьбы как противоположную причинно-следственному принципу.

История, по его словам, обладает «трагической структурой», а не только «последовательностью состояний механического типа», и эта «тонкая структура» улавливается символом судьба.

Он различал «природу» и «историю» как разные возможности «упорядочить действительность» в картине мира, посредством «образа» и «закона», которые рассматривались им как «основополагающие элементы» постижения мира.

Шпенглер подчеркивал, что «в реальности бодрствующего существования тот и другой мир...переплетаются... Всякий закон..., должен быть однажды открыт в следствии судьбоносного стечения обстоятельств..., всякая судьба предстает в том чувственном облачении лиц, поступков, сцен, жестов, на которые распространяются законы природы» [2, с. 185].

Взгляд на действительность, подводящий «становление под ставшее» являлся, согласно его концепции, «природой», а взгляд, включающий «ставшее в становление» – «историей» [2, с. 122].

«Историю» Шпенглер считал «*первоначальной... формой мира*», «естественным аспектом души по отношению к собственному миру», а «механически упорядоченную природу... – *искусственной*», «*поздней*».

«Природа» и «история» как подходы к восприятию действительности, находились в разных соотношениях со временем.

Историю (все происшедшее) он оценивал как однократное, необратимое, направленное, принадлежащее к прошлому, а «природу» (закон) (все познанное) – как аисторичное, не имеющее времени [2, с. 123]. Ибо, согласно его доктрине, становление включает ставшее [2, с. 126, 127].

В своей «Истории» Шпенглер исследовал морфологию культуры. «Учение об образе», о превращении, о «метаморфозе» – он считал, ссылаясь на Гёте, «ключом ко всем знакам природы».

«Передний план» истории философ сравнивал с внешностью человека, прошлое – с телом, как выражением души. «Черты на лице истории» – формы государства, экономики, науки, искусство, боги – «символы» [2, с. 130]. Их, согласно доктрине Шпенглера, надо расшифровать.

Также рассуждал и Бердяев.

Ключом в этом познании истории, которая является «осуществлением души», по мнению Шпенглера, выступают «человеческие организмы большого стиля» – культуры [2, с. 130].

Подойти же к изучению истории как «процессу» означало бы – упразднить «судьбу», лишить ее «трагической структуры», оставить возможность увидеть лишь «математическую» суть событий [14, с. 182]. Историк в этом случае исходил бы из того, что в картине» мира «наличествует» лишь «последовательность состояний механического типа» [2, с. 182].

«Случаи» и «причины» «на глубинном уровне... принадлежат к разным мирам» [2, с. 180].

Наука оперирует понятиями «истинного и ложного». В истории, по мнению Шпенглера, упомянутые категории истинного и ложного применимы лишь к «исторической *преднауке* собирания, упорядочивания и пересмотра материала», т. е., говоря современным языком, к источниковедению [2, с. 124].

Это подчеркивал и Бердяев.

Преднаука «обнаруживает уже существующее» – документы и другие источники [2, с. 180]. Для историка эти памятники – символы.

Исторические и естественнонаучные данные отличаются. Исторические – факты не повторяются никогда, естественнонаучные – истины повторяются.

Картина истории, согласно доктрине Шпенглера, является картиной памяти. Ею обладают не все. Это – высшее состояние, «вид силы воображения, позволяющий пережить единичный миг *sub specie aeternitatis* (с лат. – с точки зрения вечности) в постоянном соотношении со всем прошлым и будущим» [2, с. 124].

О памяти как «духовной активности» писал и Бердяев.

Идея судьбы

Идея судьбы, согласно доктрине Шпенглера, противоположна причинно-следственному принципу. Философ расшифровывает, объясняет специфику каждого из этих «взглядов на жизнь», их связь.

Судьба – время; причинность (пространство) – «закостеневшая в формах рассудка судьба» [2, с. 145].

Вопрос о прошлом, будущем, о судьбе («когда»; в отличие от «где» и «как»;) формирует особый мир истории, в котором царят таинственные символы: участь, рок, предопределение, случай, удел, судьба [2, с. 143]. Судьба обладает направлением, стремлением, волей. Она неделима, необратима, однократна.

Жизнь, по его словам, имеет направление, она судьбоносна. Направленность, необратимость, «живость» времени – придают смысл историческому воззрению на мир.

В идее судьбы, по словам Шпенглера, отражается «базовая форма собственной жизни» разных культур [2, с. 156]. У каждой культуры – органической логики бытия – собственная единственная, неповторимая судьба [2, с. 155].

Шпенглер расшифровывает символику судьбы, применительно к «великим искусствам». Она, по его словам, видна в «последовательности сцен древнеегипетских рельефов», в «линейном выстраивании египетских статуй, сфинксов... в отборе материала от твердейшего диорита до податливейшего

дерева», «в появлении и исчезновении отдельных искусств», «в отступлении масляной живописи барокко перед камерной музыкой», «в совершенно разных целях, ставившихся перед египетским, китайским и античным ваянием» [2, с. 155].

Античную идею судьбы Шпенглер называл *эвклидовой*, а античную драму – *драмой положений*; западную идею судьбы – *аналитической*, а драму – *драмой характеров*. [2, с. 156].

Мир людей невозможно понять, если не знаешь их «судьбы», «ощущения времени», «стиля», «степени сознательности внутренней жизни», «символики культуры». Шпенглер раскрывает этот мир через расшифровку значения такого символа, как *часы*.

Античное бытие было точечным, вне прошлого и будущего. Оно принадлежало настоящему моменту.

Индусы, по мнению Шпенглера, не имели часов, воспоминаний, забот, истории. У них «даже десятилетия» были «едва ли значимы», жизнь была сном.

Для западного человека «одно мгновение» несло «трагическое напряжение исторического кризиса». Так, по словам Шпенглера, было «в августовские дни 1914 г.» [2, с. 160]. Прошлое Запада, по его словам, – «история великих взаимозависимостей, античная история – ... ряд скульптурных частных» [14, с. 172].

Отношение ко времени, «мир людей», раскрывает, как пишет Шпенглер, «непонятный и значимый символ» – «форм погребения».

В античности – сожжение, согласно мысли Шпенглера, свидетельствовало о привязанности в этой культуре ни к исторической дали, а к тому, что «здесь» и «сейчас» [2, с. 161].

Египтяне же напротив, хранили свое прошлое «в памяти, в камне и иероглифах» [2, с. 161].

Западную культуру, в частности, Шпенглер характеризовал через присущее ей «прачуство заботы». Это чувство, как писал Шпенглер, проявилось в культе Марии, в Сикстинской Мадонне Рафаэля. Упомянутый символ оценивался Шпенглером не в контексте христианства, Византийской культуры. В Мадонне он видел не Богородицу, а «кормящую мать», – заботу о будущем [2, с. 163].

Отцовское же «чувство заботы» заключено, согласно его взглядам, в «высочайшем временном символе» – в государстве.

Специфика культур проявлялась в политике, и в экономике.

В разных культурах, в упомянутых символах, заключалось свое, ощущение (понимание) судьбы, случая, их соотношения.

«Мир случая, – писал Шпенглер, – это мир однократно действенных фактов, на которые мы взираем как на будущее... которые как живое настоящее возвышают или угнетают нас, которые мы можем снова пережить радостно или скорбно как прошлое.

Мир причин и следствий – это мир постоянно возможно-го, мир вневременных истин, которые мы познаем, разлагая и различая» [2, с. 168].

Понять отличие случая от судьбы способен лишь взгляд «проникающий в метафизическое», переживающий в фактах «символы происшедшего», возвышающий «случай до судьбы» [2, с. 169].

2. Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории

История мира как история восьми культур

Напомним еще раз, что непосредственно замысел книги «Закат Европы» родился у Шпенглера в 1911 г., ее черновик был готов в 1914 г., а труд увидел свет в 1918 г. (Т. 1) и 1922 г. (Т. 2).

Шпенглер «предпринял попытку предугадать историю», «проследить судьбу одной», «западноевропейско-американской» культуры ...на стадиях ...еще не пройденных» [14, с. 13].

Для решения поставленной задачи и в соответствии с собственным видением темы, он разработал и применил в исследовательской практике новый взгляд на всемирную историю, представил ее в виде восьми культур: античной, западной, индийской, вавилонской, китайской, египетской, арабской и мексиканской.

На вопрос, относительно возможности появления новых культур, он отвечал уклончиво, однако ее не отвергал.

По словам Шпенглера, человечество, развиваясь в формах особых культур, в то же время всегда остается «вечно ребяче-

ским», готовым продуцировать новые культуры. Неясно, замечал он в другом разделе книги, «не приведет ли какое-то внезапное событие в земной истории к появлению... новой формы» [14, с. 500].

Культуры у Шпенглера взаимодействуют.

Как виделось ему это взаимодействие культур и его особенности, касающиеся русской истории?

«Перед историческим мышлением, – писал исследователь, – стоит двойная задача. Следует, во-первых, предпринять сравнительное рассмотрение *отдельных биографий культур*... А, во-вторых, – обследовать значение случайных и несистематических *связей культур между собой*... Связи культур чрезвычайно разнообразны... по пространственному и временному отстоянию... Цивилизация может слать свои лучи из бесконечной дали... или же располагаться поверх юности, удушая ее своей дряхлостью... западная культура ищет связей, а египетская от них уклоняется... Созданное прежде, – развивал он свою мысль, – вовсе не продолжало существования в чем-то позднем... более младшее существо всегда завязывало весьма небольшое число связей с существом более старым» [14, с. 501, 518].

Псевдоморфоз как «форма» русской культуры

Надо полагать, что одной из форм взаимодействия культур, согласно концепции Шпенглера, были «псевдоморфозы».

Суть псевдоморфоза он разъяснил на примере скальной породы: пустоты, случайно образовавшиеся в скале, заполняет иная по структуре вулканическая масса. «Так, по его словам, возникают поддельные формы, кристаллы, чья внутренняя структура противоречит внешнему обличью» [14, с. 647].

Что касается исторического псевдоморфоза, то, по словам Шпенглера, это случай, «когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот ее родной, не в состоянии задышать полной грудью и не только... не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания» [14, с. 647].

Общее положение о псевдоморфозе Шпенглер прямо относил и к России. Под культурой юной он подразумевал раз-

ные культуры, в том числе русскую, а под «чуждой древней культурой» имел в виду, в частности, культуру западную, в ее отношении к нам.

Русская культура, по его мнению, не смогла стать самостоятельной, такой как фаустовская или античная. Это заключение не являлось оценкой. Шпенглер лишь констатировал, в соответствии со своей доктриной, степень зрелости русской культуры.

В «предыстории», как части русской жизни «до культуры», и в псевдоморфозе, – в ее следующем этапе, он видел реальность русской действительности.

Сходные мысли были высказаны в России задолго до Шпенглера.

«Одна из наиболее печальных черт нашей цивилизации, – писал Чаадаев в первом «Философическом письме» (1829), – заключается в том, что мы еще только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других местах и даже среди народов, во многом далеко отставших от нас. Это происходит оттого, что мы никогда не шли об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода» [13, с. 22].

Понять и раскрыть суть русской истории и души Шпенглер пытался через сравнение разных культур. Он включал свое видение, полученный образ в контекст собственной, отличной от предшествующей ему, в том числе русской, мысли.

«Что придает смысл и содержание... миру форм», погребенному под массой «дат» и «фактов» – вопрошал Шпенглер. И отвечал – «феномен великих культур». Его надо прочувствовать, уяснить «внутреннюю форму истории», чтобы «постичь всякий факт в исторической картине» [14, с. 133].

В контексте предкультуры, культуры, цивилизации, а также псевдоморфоза, имея перед глазами «всемирную историю», он и вел речь о русской истории.

Излагая историю России в связанном, хотя и кратком, эпизодическом виде, Шпенглер говорил о внешних фактах,

и о душе. В его системе взглядов специфика души переопределяла мир фактов.

Он говорил не просто о различии русской и фаустовской душ, а подчеркивал их «неизмеримое» различие. Источники исследования, акцент на русской специфике сближали Шпенглера с нашими «самобытниками» – славянофилами, Бердяевым [14, с. 650].

«Слово “Европа” с пребывающей под его влиянием совокупностью идей, подчеркивает он, связало в нашем историческом сознании Россию с Западом в одно ничем не оправданное единство... Читатели в лице Петра Великого на столетия подменили историческую тенденцию примитивной народной массы, при том, что русский *инстинкт* справедливо и глубоко – с нашедшей свое воплощение в Толстом, Аксакове и Достоевском враждебностью – отграничивает “Европу” от “матушки России”» [14, с. 28].

Доказательства этой специфики Шпенглер искал в особенностях «русского духа». Он предлагал сравнить «русские героические сказания» о князе Владимире и народном герое Илье Муромце с «одновременными» (в соответствии с воззрениями о времени культур Шпенглера), им «Песней о Нибелунгах», «Песней о Хильдебранде» и др.

Что могло удивить Шпенглера в наших сказаниях? Глубокое отличие русской души от души Фауста? Ответ на этот вопрос философ дал в «Закате Европы».

«Чистое безграничное пространство» и «бесконечная равнина» как прасимволы западной и русской души

Шпенглер прочувствовал и понял изнутри специфику фаустовского человека – *культуру воли*, «напряженного развития к цели», движение «я», которое вздымается кверху в готической архитектуре; в шпилях и контрфорсах, всю фаустовскую этику как сплошное «ввысь» – «от Фомы Аквинского и до Канта» [14, с. 393]. Уяснил ее прасимвол – «чистое безграничное пространство». Он увидел прасимвол в динамике Галилея, в судьбе Лира, в «сознательном существовании... которое отслеживает само себя» и т. п. [14, с. 208].

А что Шпенглер увидел в России?

Обратимся к сказаниям, к исследованию русских былин К. С. Аксаковым, который интересовал Шпенглера.

В статье «Богатыри времен Великого князя Владимира по русским песням», опубликованной в «Русской беседе» в 1856 г., он, в противовес «Песне о Нибелунгах», повествующей, в частности, о «рыцарском быте», отмечал: «Аристократическое понятие (аристократизм. – А. М.), образовавшееся на Западе рыцарством, не существовало в древней Руси» [1, с. 94].

Аксаков говорил о «специфике национального типа» «изнутри». О русских былинах в целом он писал: «Перед нами эпопея особого рода, согласная с самим существом русской земли. Мы не видим в ней могущественно движущегося вперед события, не видим увлекающего хода времени; нет – перед нами другой образ, образ жизни, волнующейся сама в себе и не стремящейся в какую-нибудь одну сторону; это хоровод, движущийся согласно и стройно, – праздничный, полный веселья, образ русской общины» [1, с. 93].

В другой работе по истории отечества, К. Аксаков заключал: «Русская история (в отличие от западной. – А. М.) явление совсем иное. Дело в том, что здесь другую задачу задал себе народ на земле, что христианское учение глубоко легло в основание его жизни... Со стороны христианского смирения надо смотреть на русский народ и его историю» [2, с. 26–27], [11, с. 137–143].

Аксаков был уверен, что структура русской души отличается от западной. Именно это отличие структуры видели Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и другие, а вслед за ними, через них и помимо их, в рамках своей доктрины, и Шпенглер.

Об этом свидетельствует и творчество Сурикова, Шаляпина, Лемешева и других деятелей отечественной культуры.

Шпенглер выявлял эту специфику в контексте своего видения истории и культуры через сравнение. Прасимволом русской «безвольной души», в противовес волевой – фаустовской, по его словам, является «бесконечная равнина». Русский пытается *безымянно* раствориться в братском мире. «“Я” представляется подлинному русскому суетным». «Нравственно возвышать себя посредством любви к ближнему, желать пока-

яться *самому*, – все это для русского признаки западного тщеславия... Герой Толстого Нехлюдов шлифует свое нравственное «я», словно ногти, и поэтому Толстой принадлежит к петринистскому псевдоморфозу». Напротив того, Раскольников – это всего лишь некто «мы». Его грех – это всеобщий грех» [14, с. 337].

Факты русской истории в сравнении с фактами истории Запада

Собственно изложение «мира фактов» русской истории, точнее, если следовать доктрине Шпенглера – предыстории, философ начинает со сравнения.

Период, который охватил время от Ивана III (1462–1505 – годы правления) – до Петра Великого (1689–1725) – т. е. приблизительно два века, он определял, как «русскую эпоху Меровингов». Она соответствовала «времени от Хлодвиг (466–511) – (король франков. – А. М.) до битвы при Тертри», когда правителем франкского королевства стал Пипин Геристальский (687), которое также охватило два века.

Эпоху Меровингов и Каролингов (500–900) в Западной культуре Шпенглер относит к «предвремени», времени до культуры и, следовательно, до истории. Время культуры Запада, по его классификации, начинается с 900 г.

Почему Шпенглер открывает русскую историю Иваном III? Помимо чисто концептуальных соображений Шпенглера, (по его мнению, Иван III «ниспроверг татарское господство» в 1480 г.), возможно, это решение обусловлено также историографическим источником. Именно характеризуя эпоху от Ивана III до Петра I, Шпенглер советует прочитать «старомодного Карамзина» [14, с. 651].

Последуем совету. Раздел «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина, посвященный Ивану III, открывается следующим симптоматичным заключением: «Отселе История наша приемлет достоинство истинно государственной, описывая уже не бессмысленные драки княжеские, но деяния царства, приобретающего независимость и величие» [7, с. 5].

Главный итог этого периода, по мнению Шпенглера – «Каролинги фактически получили всю полноту власти» [14,

с. 650]. Заметим, в России Каролингам, согласно логике Шпенглера, соответствовали Романовы. По словам мыслителя, это был период «великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры» [14, с. 651].

Петр Великий – злой рок русской культуры

Карл Великий, в концепции Шпенглера, – «современник» Петра Великого.

Шпенглер не случайно пишет о Карле Великом (ок. 742–814) – франкском короле из династии Каролингов, который добился «господства мавританско-византийского духа», в то время как Селевкиды (312–64 до н. э.) – эллинизировали арамеев [14, с. 651].

Подчеркнем еще раз, «Франкскую эпоху» (500–900) Карла Великого, как и наше отечество до Петра I, Шпенглер относит к «предвремени», т. е. периоду до культуры.

Развивая это сравнение, Шпенглер заключает его пассажем, характеризующем деятельность Петра I: у него «имелась возможность подойти к русскому миру на манер Каролингов или же Селевкидов, а именно в старорусском или же в “западническом” духе, и Романовы приняли решение в пользу последнего. Селевкиды желали видеть вокруг себя эллинов, а не арамеев» [14, с. 651].

Так Петр Великий стал носителем «злого рока русскости». Вместо «чистой» «своей культуры» явился исторический псевдоморфоз – «петровская Русь». Этот псевдоморфоз, по словам Шпенглера, «сегодня у всех на виду» [14, с. 651].

Образ «Петровской Руси», т. е. первый псевдоморфоз, по Шпенглеру, охватывал промежуток времени от правления Петра I, точнее от основания Петербурга (1703), до революции 1917 г.

Те же ощущения псевдоморфоза вызывала у Шпенглера и русская внешняя политика.

Пожар в Москве в сентябре 1812 г., он называет «величественным символическим деянием пранарода» и объясняет его «маккавейской ненавистью ко всему чуждому и иноверному». «Вступление Александра в Париж», «Священный союз»

(1815), «вхождение России в “Европейский концерт”», наряду с «поздними искусствами и науками, просвещением, социальной этикой, материализмом мировой столицы», – он характеризует как «искусственную неподлинную историю» [14, с. 651].

Россия – край, лишенный городов

Псевдоморфоз для Шпенглера в основе явление духовное.

В Петровской России Шпенглер видел «изначальное крестьянство» «в лишенном городов краю». В душе народа, по его мнению, была заложена «тяга к *святому* югу, к Византии и Иерусалиму». Религиозный язык был единственным языком, «на котором человек только и способен был понять себя и мир» [14, с. 651].

Русские города, как считал Шпенглер, не были городами в полном смысле этого слова, в них еще не проявилась «душа народа». Это заключение он, вероятно, распространял на весь видимый ему период русской истории. Они были «фальшивы, неестественны, невероятны до самого своего нутра» [14, с. 651]. И ярчайшим примером такого неорганичного города, по мысли Шпенглера, был Петербург. «Петербург, – восклицал он вслед за Достоевским, – самый отвлеченный и умышленный город на всем земном шаре» [14, с. 651].

Такой оценки Петербург удостоился у Шпенглера в сравнении с городами Запада, западной культурой.

Для немецкого ценителя Гёте и Ницше являлось аксиомой, что любая великая культура – культура городская. Он говорит даже больше. Для него «всемирная история» – это «история городского человека». Не каждый даже большой населенный пункт, по определению Шпенглера, является городом. В таком городке есть рынок, но может не быть самостоятельного мира, души. Рынок лишь отличает это поселение от деревни, но не делает его городом. Жители такого местечка «живут и думают» как крестьяне.

И только с появлением души города, возникновением нового языка – «языка культуры» – рождается город.

С этого момента деревня, поселяне становятся для города чужими, «языка культуры» они уже не понимают.

О небуржуазности русской души

«Русский дух» – «дух прарусскости», «изначального крестьянства», – по мысли философа, – не городской. Это дух «предкультуры». Он, если несколько развить мысль Шпенглера, еще не пустил свои корни в городах, не явился в них во всех мыслимых формах своей чистой культуры, чужд им.

В России, по словам Шпенглера, мы видим два экономических мира: верхний, чужой, цивилизованный, проникший с Запада, т. е. «мнимо городской» и другой – не ведающий городов, живущий в глубине России среди «добра».

Чужой мир города связан с капиталом. А сельская Россия в «мистической внутренней жизни» считала деньги за *грех*. Шпенглер понял это, прочитав Горького и Л. Толстого. Для глубинной России «деньги ради денег» – кощунство, а в религиозном чувстве – *грех*, – утверждал он [14, с. 962–963].

Заметим, что Шпенглер в своих рассуждениях о «небуржуазности» русской души, сближался с Бердяевым, который неоднократно упоминал о негативном отношении народа к богатству, буржуа, буржуазности, предопределяющем будущее России.

В 1918 г. он писал о том, что Россия – «самая не буржуазная страна в мире» [5, с. 37]. Бердяев подчеркивал, что русским типом является странник. Странники, скитальцы, отщепенцы – Раскольниковы, Мышкины, Ставрогины, Версиловы встречаются у Пушкина и Лермонтова, у Толстого и Достоевского.

Русские – не мещане; мещане – французы.

В работе «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев говорил о религиозных предпосылках «небуржуазности»: «У пророков, в Евангелии, в апостольских посланиях, у большей части учителей церкви мы находим осуждение богатства и богатых» [3, с. 139].

В 1943 г. в книге «Русская идея» он неоднократно касался темы «русской небуржуазности», писал об отсутствии у нас буржуазных добродетелей... столь ценимых Западной Европой. И о наличии буржуазных пороков [4, с. 238].

Суть псевдоморфоза, согласно заключению Шпенглера, и состояла в том, что первобытную русскую душу втиснули в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а за-

тем – XIX столетия. Народу была навязана искусственная и неподлинная история. Ее дух прарусскость не может постигнуть, ибо она ей внутренне чужда, не соответствует степени зрелости русской культуры [14, с. 651].

«У всякой души, – писал Шпенглер, – имеется религия». Своя религия. «Все живые формы, продолжал он, в которых самовыражается душа, все искусства, учения, обычаи, все метафизические и математические миры форм, всякий орнамент, всякая колонна, всякий стих, всякая идея в самых глубинных своих основаниях религиозны» [14, с. 387]. Душа не может свободно раскрываться в формах чужой религии и культуры.

Какими источниками пользовался Шпенглер, откуда он черпал свои заключения о России, состоянии, стадиях, перспективах «русского духа», псевдоморфозе как неустроенности души?

Основные источники Шпенглера – Достоевский и Л. Н. Толстой и, одновременно, элементы западной культуры, как эталон для сравнения. В своем интересе к русской литературе как источнику смыслов Шпенглер сближался с Бердяевым, славянофилами. Для Шпенглера Достоевский и Толстой не просто утилитарные источники фактов. Это – две формы русской души, каждая из которых несла разные особенности и черты России. И те книги, над которыми он размышлял в начале XX в., читая близкого по времени Достоевского (1821–1881) и своего современника – Толстого (1828–1910) позволили Шпенглеру ощутить и вникнуть в содержание и направление духовного движения России, увидеть ту степень его остроты, которая была присуща России, начиная от Петра I и вплоть до современности философа.

«Сельская Россия» и преобразования Петра I

Общество и народ Шпенглер, вслед за русской мыслью, оценивал как разные миры: общество при Петре I стало западным (чуждым России) по духу, а простой народ «нес душу края в себе» [14, с. 653].

А. И. Герцен, несхожий со славянофилами в главном – в оценке роли православия в истории России, и невольно сближавшийся с ними, когда речь заходила о положении народа в русской истории, предвещал Шпенглера.

Он также считал, что крестьянство осталось вне реформ Петра I и сохранило свою душу (и душу России) в неприкосновенности. «Сельская Россия, – по словам Герцена, – всему внешне подчиняясь, на самом деле ничего не приняла из преобразований Петра I. Он чувствовал это пассивное сопротивление; он не любил русского крестьянина и ничего не понимал в его образе жизни... Протекшие сто пятьдесят лет, нисколько не примирив его с новым порядком вещей, еще более его отдалили... Русский крестьянин многое перенес, многое выстрадал; он сильно страдает и сейчас, но он остался самим собою» [6, с. 480].

Достоевский как душа России

Для Шпенглера Толстой и Достоевский «заступники и жертвы псевдоморфоза». Они как разные части в расколе.

Вспомним заключения Н. А. Бердяева о неорганичности русской истории.

Достоевский по мысли Шпенглера, «нес в себе» подлинную, незамутненную, чистую душу, прадушу края. Шпенглер соотносил и даже отождествлял Достоевского с «простым народом». Автор «Бесов» у Шпенглера – крестьянин, совпадает с «крестьянским народом». «Подлинный русский, – пишет он, – это ученик Достоевского, хотя он его и не читает... Он сам часть Достоевского» [14, с. 654]. Народ пропитан метафизической скорбью, страхами и невзгодами, «тоской по земному простору и горькой ненавистью к каменному... миру, в котором их замкнул Антихрист» – Петр I [14, с. 653].

Для Достоевского (как и для крестьянского народа) не существует революционного и консервативного – и то и другое – западное, т. е. наносное. Он смотрит поверх социального, не ценит вещи этого мира, мира фактов, не придает его улучшению никакого значения. Он как прарусский, не видит мира вещей. «Все они, – носители этой души, этой прарусскости, – замечает Шпенглер, – живут «во втором, метафизическом, лежащем по другую сторону от первого, мире» [14, с. 654]. И в этом, по словам Шпенглера, залог будущего русской культуры.

Достоевский, как это виделось философу, взирал на Петра I, Россию, Европу, революцию из будущего. Он апокалиптик,

апостол первого христианства, святой. В нем не было ненависти к Европе. Для него родина – и Россия и Европа. По Шпенглеру, христианство Достоевского «принадлежит будущему». Он – «это Русь... будущая». Заметим, будущее, в концепции философа, связано с появлением новой культуры, основу, которой он видит в прарусскости, в Достоевском.

Л. Толстой как выражение псевдоморфоза

Толстой по Шпенглеру был иным. Он являлся обнаружением другой, отсутствующей у Достоевского, но тоже присущей России, ипостаси души России, выражением иной грани псевдоморфоза.

Толстой, как и Достоевский, согласно оценкам Шпенглера, «заступник и жертва псевдоморфоза». Но в отличие от Достоевского, – за которым будущее, он – «Русь прошлая». Действительно, псевдоморфоз времен Петра I у Шпенглера – настоящее и прошлое России. Он может быть оставлен позади, если ему на смену придет чистая самобытная культура.

Толстой – человек «из общества мировой столицы». Он, как и часть русского общества, принадлежит этой «цивилизации», связан с ней «всем своим нутром», являлся «великим выразителем петровского духа» [14, с. 653].

Пророк из Ясной Поляны – это «просвещенный, социально направленный рассудок», для которого жизнь – «проблема», событие внутри европейской цивилизации. Он не апокалиптик, как Достоевский, а оппозиционер на почве собственности, этики, политики и, по словам Шпенглера, стоит в одном ряду с Марксом, Ибсеном, Золя.

Толстой – подлинный наследник Петра, революционер, и отец большевизма. Ибо большевизм – «крайнее принижение метафизического социальным» – новая форма псевдоморфоза.

Размах русской революции 1917 г. – был вызван стремлением народа «исцелиться от болезни» псевдоморфоза. Народ, по словам Шпенглера, в революции «уничтожил западный мир руками» своих учеников.

«А затем, – делал он важное добавление, – отправит следом и их самих» [14, с. 654].

Этапы русской истории

Шпенглер выделял в истории России три этапа:

1. Страна до Петра I – период «предвремени», до культуры, до подлинной истории;
2. Время от Петра I и до 1917 г. – ареал первого псевдоморфоза;
3. Россия при большевиках, с 1917 г. – ландшафт второго псевдоморфоза.

О сроках предкультуры, псевдоморфоза, органике неорганичного, он умолчал. Напомним, что у культуры по Шпенглеру есть свой срок и, в этом отношении она предсказуема.

Ускользала от «анализа и прогноза» и «русская душа».

Загадка России для Шпенглера, заключалась, в частности, в том, что религия, основанная на общности «учений и обычаев» – христианство, на Руси легла на иной «душевный элемент людей», которые «их усваивали, ими чувствовали, говорили и мыслили». В результате, «франкская эпоха» в плане религиозного творчества, по словам Шпенглера, была «тупой и плоской», а Россия, вдруг, в расколе, в сектах, в нищенстве, паломничестве, безбрачии, самосожжении обнаружила «пламенеющую страстность», стремление «сгинуть в метафизическом».

Шпенглер делал заключение, согласно которому, не уяснив смысла религиозного движения не разгадать «ни Толстого, ни нигилизма, ни политических революций», не понять будущего. А смысл религиозного движения был Шпенглеру, в отличие от Бердяева, непонятен [9, с. 170–178].

Итоги русской истории в книге автора «Заката Европы» не были столь успешны, как итоги и перспективы истории Запада. Он надеялся создать концепцию, которая будет работать применительно ко всем странам и народам, а пришел к исходному вопросу: «Чего следует ожидать от будущей России»? [14, с. 735].

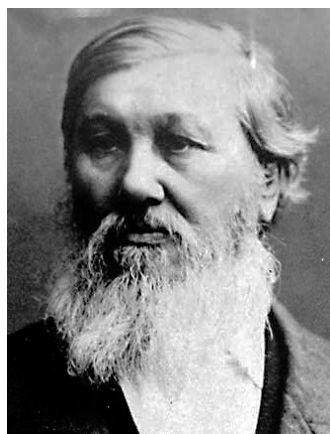
Глава III

РОССИЯ И ЕВРОПА: КУЛЬТУРА В ЭПОХУ ЦИВИЛИЗАЦИИ

1. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о России и Европе как «цивилизации» и «культуре»

Доктрины Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера и современная историографическая ситуация

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) и Освальд Шпенглер (1880–1936) – историки и философы, а также патриоты, соответственно, России и Германии принадлежали к разным эпохам и культурам. Их тексты отличались концептуально, глубиной философии истории. Вместе с тем мыслителей сближал нелинейный подход к истории, как к культурно-историческим типам и культурам. Данилевский писал задолго до Шпенглера о современной и будущей России, ее месте в мире культурно-исторических типов, а Шпенглер, отдавал предпочтение своей – фаустовской культуре, разбирал ее прошлое, современность, будущее, сравнивая со спецификой других культур мира.



Н. Я. Данилевский

По разным причинам, развернутого сравнения, которое позволило бы выявить общее и особенное упомянутых исторических концепций, никто не предпринимал.

Данилевский и Шпенглер, наряду с другими известными русскими историками и философами, в частности, К. Н. Леонтьевым, Н. А. Бердяевым, англичанином А. Тойнби и др. повернули развитие исторической мысли в направлении всемирной истории как истории культур, цивилизаций.

Этот поворот имел научные основания, а также и национальные, мировоззренческие, политические причины.

Данилевский и Шпенглер были глубокими приверженцами и носителями ценностей и пропагандистами своей национальной культуры. На это обратил внимание еще Н. А. Бердяев, первый заметивший сходство доктрин. Он относил Данилевского к «консерваторам – националистам», а Шпенглера считал «германским патриотом», «националистом и империалистом» [1, с. 97; 2, с. 899].

Они стремились осмыслить специфику своих культур в историческом исследовании, путем сравнения, на фоне других культур.

Увлекаясь спецификой культур, цивилизаций, вне их единства, Данилевский и Шпенглер, в отличие от других исследователей своего и последующего времени, не видели всемирной истории как общей судьбы человечества, не признавали «единого субъекта истории» [2, с. 894]. Последнее ограничивало статус их философии истории.

В прошедшее после выхода в свет книги Шпенглера «Закат Европы» столетие, особенно в последние годы, набирает силу тенденция глобализации, сближения народов и континентов. Существует и противоположная тенденция: сохранения различных культур, культурно-исторических типов, взаимодействия и противоречий между ними.

Опыт истории, в том числе истории XX–XXI вв. с ее глобализацией, не привел к нивелировке, ликвидации культурно-исторических типов, культур-цивилизаций, о которых писали Данилевский и Шпенглер, и, соответственно, не снял необходимости осмысления вопросов типологии истории, в том числе в русле направления, заложенного философами России и Германии.

Данилевский и Шпенглер изучали цивилизации России и Европы теоретически, сопоставляли их как разные миры и делали из этого сравнения политические выводы. Оба исследователя размышляли о будущем культур, культурно-исторических типов в мире.

Особенности познавательных “точек отсчета” Данилевского и Шпенглера (Россия и Германия), проблематика их

сравнительных исследований (специфика культур, цивилизаций России, Европы), направленность в будущее (что ждет завтра Россию и Европу), дают основания для сопоставления концепций Данилевского и Шпенглера.

Сравнение доктрин Данилевского и Шпенглера, авторов схожих в постановке темы, при этом противоположно направленных ментально, и разного уровня мысли, способно высветить общее и особенное в их оценках России и Европы.

Принадлежность авторов к разным культурам создает дополнительную предпосылку к разномыслию, и если выводы Данилевского и Шпенглера порой взаимно совпадают, это означает, что они улавливают реальные особенности изучаемого объекта – истории России, истории цивилизаций.

В этом мы сможем убедиться, сравнив их заключения о «славянском культурно-исторический типе» и «фаустовской культуре», «русской» и «фаустовской» душе, истории; о будущем культур и перспективах взаимоотношений между ними.

Интересен и историографический аспект сравнения: развитие мысли в процессе изучения культур и ее движение от типологического (с греч. *тип* – образец, модель) (Данилевский), к символике, морфологии культур (Шпенглер).

Данилевский, а затем и Шпенглер, восстали против привычного линейного хронологического подхода к истории, ограниченности евроцентристской точки зрения на исторический процесс. Они настаивали на необходимости выделения из общего потока истории разных культур, обращали внимание на особенности их рождения, расцвета и заката, взаимодействия, писали о будущем «культурно-исторических типов», «культуры» и «цивилизации», – реализовали этот подход в историографической, философской практике.

Россия и Европа в теории «культурно-исторических типов» Н. Я. Данилевского и О. Шпенглер

Данилевский в пореформенной России применил к истории свою идею «культурно-исторических типов».

Он обратил внимание на явные противоречия евроцентристской модели истории, и задумался над проблемой типо-

логии всемирной истории. Историк хотел, вслед за Чаадаевым, теоретиками официальной народности, славянофилами и в пику западникам, и демократам своего времени, понять и объяснить специфику русской истории и культуры, «славянского культурно-исторического типа» и его перспективы.

Ученый, в отличие от историков России своего времени, вывел историческую проблематику за привычные рамки истории одной страны – России, одной из стран Запада или Востока в историю мира.

Научному обоснованию геополитической стратегии России Данилевский и посвятил книгу «Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций». Она увидела свет в 1869 г. в журнале «Заря», а затем вышла отдельным изданием в Санкт-Петербурге в 1871 г.

Геополитический взгляд на историю России в контексте культурно-исторической типологии, истории мира, междисциплинарные параллели, последовательная партийность, позволили ему высказать новые идеи в типологии истории и в геополитике, которые в дальнейшем, уже на более высоком уровне философии, мы видим в трудах Шпенглера, Бердяева, Тойнби.

Н. А. Бердяев в работе «Предсмертные мысли Фауста» (1922), посвященной книге Шпенглера «Закат Европы», как уже говорилось, первый обратил внимание на совпадение взглядов Данилевского и Шпенглера. Он заметил, что «точка зрения Шпенглера неожиданно напоминает точку зрения Данилевского... Культурно-исторические типы Данилевского очень похожи на души культур Шпенглера, с той разницей, что Данилевский лишен огромного интуитивного дара Шпенглера» [2, с. 895].

А позже, в работе «Русская идея» (1943) вновь подчеркнул, что Данилевский – «предшественник Шпенглера» и «высказывает мысли, очень похожие на мысли Шпенглера» [1, с. 97].

Однако если Шпенглер и его исследования получили признание в том числе и в русской историографии, то Данилевский особым вниманием не пользовался.

При жизни он «выпал» из отечественной историографии, оказался вне основных направлений русской исторической

мысли: охранительного направления (разделяя его ценности, он акцентировал внимание не на внутренней проблематике, а на проблемах геополитики), государственной школы (отвергал западничество, полемизировал с С. М. Соловьевым), демократического направления (не понял, не признавал правды российских демократов своего времени, и, как следствие, не видел движения страны к революции); появился как «новый» славянофил после славянофилов.

Напомним, что к моменту выхода в свет книги Данилевского уже ушли из жизни теоретики славянофильства К. С. Аксаков (1817–1860), И. В. Киреевский (1806–1856), П. В. Киреевский (1808–1856), А. С. Хомяков (1804–1860).

Данилевский был, пожалуй, большим славянофилом в прямом значении этого слова, чем его непосредственные предшественники: он высоко ставил духовную и этническую составляющие «славянского культурно-исторического типа». Выпал он и из предметного поля «чистой» истории России, ибо смотрел на Россию и писал о ней в контексте типологии истории мира.

Н. А. Бердяев справедливо считал Данилевского «естественником, реалистом», – человеком «совсем другой формации», чем «старые славянофилы», ибо последние были «воспитаны на немецком идеализме», являлись носителями философского и христианского универсализма [1, с. 97].

Данилевский, как и Шпенглер, универсалистами не были. В частности и поэтому Данилевского не признавал Бердяев. Одним из важнейших теоретических положений, помимо идей панславизма, «русского Константинополя», которые предопределили критическую оценку Бердяевым Данилевского, был тезис, согласно которому «человечество не имеет... единой судьбы» [1, с. 97].

Данилевский прямо писал о том, что «человечество не представляет собою чего-либо действительно конституированного, сознательно идущего к какой-либо определенной цели... Для коллективного... и все-таки конечного существа – человечества – нет другого назначения, другой задачи, кроме разновременного и разноместного (т. е. разноплеменного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной

деятельности, лежащих в его идее и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе» [3, с. 119, 135].

С этим тезисом был согласен и Шпенглер. У «человечества как такового», – писал он, – нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, как нет цели у вида бабочек или орхидей» [4, с. 33].

Что касается общечеловеческой цивилизации, то ее возможность Данилевский рассматривал как вариант развития одной из цивилизаций, при котором все другие варианты были бы просто помехой ее распространению, как «сорная трава», и их должна была бы постигнуть участь «сорной травы» – уничтожение.

Либо применен «метод, употребленный в Америке», когда «лишние» «культурные типы», «посредством пушек или опиума» превращались в «подчиненный, служебный... мягкий ...принимающий без сопротивления все формы» этнографический материал [3, с. 114].

Такой задачи, как насильственное распространение до общечеловеческого уровня своей цивилизации, Данилевский для России не ставил. Он боялся другого: превращения страны в «этнографический материал». Данилевский хотел дать научное обоснование российской геополитики, и, опираясь на свою теорию, представил два сценария развития России. Он высказал идею ненасильственного объединения славян в федерацию со столицей в Константинополе (1869), и пытался ее аргументировать. Ученый и политик Данилевский беспокоился, что отсутствие объединяющей братские народы идеи, тенденция к сужению пространства России, поведет страну, хотя, может быть и не сразу, но непременно, к упадку, к превращению народов, в том числе народа России, в «этнографический материал», который послужит удобением, пришедшему на смену культурно-историческому типу.

Проблема «культурно-исторических типов» интересовала Данилевского не с абстрактно-теоретической точки зрения, а как вопрос реальной политики, которая, как он справедливо полагал, невозможна без теоретического обоснования. Данилевский как геополитик размышлял о будущем России, а это

будущее, как он думал, нельзя было предвидеть вне контекста отношений России и Европы.

Еще до написания своей книги он предполагал, что существует, мягко говоря, «прохладное» отношение Европы к России, однако хотел подкрепить или, быть может, опровергнуть это мнение в специальном исследовании.

В книге он сформулировал личные предварительные наблюдения как вопрос для изучения: является ли отношение европейцев к России как к миру «чужому», «враждебному» недоразумением (бессознательным чувством, временным пред-рассудком) или имеет серьезные основания?

Развернутый ответ Данилевского в книге: различие культур имеет глубокие основания.

Заметим, что также думал и Шпенглер.

Это заключение, подчеркнем еще раз, Данилевский сделал задолго до Шпенглера, до Первой и Второй мировых войн, в 1869 г. Славянскую, т. е. преимущественно российскую, и европейскую цивилизации он выделял в самостоятельные культурно-исторические типы. Европу Данилевский считал поприщем «германо-романской цивилизации», отождествлял ее с «романо-германской цивилизацией». Одновременно он справедливо подчеркивал, что у русской цивилизации свои истоки, своя история, свое будущее.

Соответствующим специфике русской истории и культуры был и его вывод: Россия к романо-германской цивилизации не принадлежит, и более того, чужда «европейскому миру по своему внутреннему складу» [3, с. 68–70]. «Эксплуатируя Россию, не принимая ее в настоящее, действительное общение с собою, – подчеркивал Данилевский, – Европа со своей точки зрения, вполне права. Не принадлежа, в сущности, к Европе Россия самыми размерами своими составляет уже аномалию в германо-романско-европейском мире... Одним существованием своим Россия уже нарушает систему европейского равновесия. Ни одно государство не может отважиться воевать с Россией один на один... Нельзя не сознаться, что Россия слишком велика и могущественна, чтобы быть только одною из великих европейских держав... Экспансивная сила России гораздо

больше, чем у государств Европы, и несоразмерность ее с требованиями политики равновесия должна необходимо выказываться все в сильнейшем и сильнейшем свете» [3, с. 443].

Данилевский задолго до Шпенглера писал, что каждая культура, как организм, проходит все стадии развития – от рождения до распада, и подчеркивал, что применить к ним единую хронологию: древний мир, средние века, новое время невозможно, ибо у любой культуры есть свой древний мир, свои средние века и свое новое время. Он еще до Шпенглера, Леонтьева и Бердяева утверждал, что Запад уже прошел период своего «культурного цветения» и находится на спаде, хотя терминологически и не выделял, как немецкий философ, в исторической динамике культуру и цивилизацию.

Россию же он считал более молодым историко-культурным типом, полагал, что она моложе Европы на «четыре столетия», и, соответственно, думал, что у нее, в отличие от Европы, есть будущее [3, с. 544].

Похожий тезис, в рамках своей доктрины, позже высказывал и Шпенглер.

«Закат Европы» О. Шпенглера и Н. Я. Данилевский

Немецкий историк и философ Освальд Шпенглер работал над книгой «Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории» («Закат Западного мира. Очерки морфологии мировой истории») в преддверии Первой мировой войны, и в годы мирового конфликта, о теоретических основаниях и предпосылках которого писал его предшественник Данилевский. Между замыслом книги (1911), ее черновиком (1914), и опубликованным трудом (1918. Т. 1), (1922. Т. 2) пролегла война, о возможности которой писал Данилевский.

Это исследование немецкого философа многие критиковали. Одновременно, его труд считался едва ли не самой значительной философией истории со времени Гегеля, и годы, пошедшие после ухода из жизни Шпенглера, не опровергли этого вывода. Он был одним из основоположников философии культуры, представителем направления «философии жизни», далеким от «реалистической» школы Данилевского. В «Закате

Европы» философ обращался и к истории России, ее особенностям, месту во всемирной истории.

У Шпенглера была общая схема всемирной истории, своя концепция истории России, русской культуры, может быть не до конца проясненная. Однако это не помешало ему высказать глубокие замечания о специфике «русского духа» в сравнении с фаустовской душой.

Шпенглер по характеру своих воззрений на историю и «дух» России, как уже говорилось, попадал в ряд тех наших мыслителей (Чаадаев, К. Аксаков, Данилевский, Герцен, Бердяев и др.), которые пытались понять специфику (самобытность) русской истории и души, в противоположность западникам, которые этой специфики не замечали. Понятно, что при этом, О. Шпенглер был адептом своей фаустовской культуры в период ее заката.

Он хорошо владел русским языком, особенно любил Достоевского, читал, Н. М. Карамзина, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, К. С. Аксакова, А. М. Горького, П. Н. Милюкова и др. Шпенглер вполне мог быть знаком и с трудами тех россиян, которых он не упомянул в «Закате Европы». Сравнивая каролингскую эпоху и время «царской России с ее “миром”», Шпенглер оспаривал утверждения «социалистических и панславистских мечтателей» о раннем возникновении крестьянского мира в России [4, с. 808]. Кого из панславистов-мечтателей он имел в виду? Возможно Данилевского? Шпенглер писал спустя десятилетия после Данилевского, к тому времени уже почти забытого, и если и видел книгу русского автора, не мог вульгарно списывать у него: это были разные «потoki сознания». Точнее, «поток сознания» являл, пожалуй, Шпенглер, а Данилевский оставался на почве «позитивной науки», идеализированной, когда речь шла о роли русского царя в истории, «славянском союзе», о преданности народа царю, или о возможности революции в России, и не лишенной проницательности в вопросах типологии истории и геополитики. И в этом интеллектуальном «потокe сознания» Шпенглера – «Закате Европы» – встречались знакомые по Данилевскому «лики» – идеи.

Натолкнуть на размышления Данилевский Шпенглера мог, если, конечно, Шпенглер видел его книгу. Сам Шпенглер считал основным источником своих идей Гёте. Он писал, что хотел лишь «проследить судьбу» одной культуры – «западно-европейско-американской», «предугадать» ее историю [4, с. 13]. И тут же признавался в грандиозности своего замысла, в том, что время потребовало от него создания «новой философии», «философии будущего», «морфологии всемирной истории».

Уже в предисловии к первому изданию первого тома «Заката Европы» в декабре 1917 г. Шпенглер заявил, что его книга раскрывает «общую философию истории», «истолковывает великую эпоху», является «единственной... естественной современной философией», обнимающей «все великие вопросы бытия» [4, с. 11, 13].

Немецкий философ хотел понять суть западной культуры, ее форму, символику, ее судьбу. Как и Данилевский и вслед за ним, он отказался от «унылой... линейобразной всемирной истории». Исследователь описывал историю мира как драму «могучих культур», «организмов» со своей идеей, формой, жизнью и смертью, связанную с «материнским ландшафтом» [4, с. 33]. Смыслом и содержанием эти формы наполняли «великие культуры» [4, с. 133].

Исследовательский стандарт Данилевского, в том числе его новый для русской истории XIX в. типологический подход, за пределы эмпирической истории не выходил. Он писал о типологии растений, животных, о форме (идее), которая лежит в основании растения, животного, ее осуществлении, и о применении этого теоретического инструментария к человеку [3, с. 134].

«Идея человека, – по словам Данилевского, – может быть постигаема только через соединение всех моментов его развития» [3, с. 134]. Относительно «истории» его заключение означало невозможность «цивилизации, которая соединила бы в себе... все стороны... проявленные доселе разными культурно-историческими типами» [3, с. 134].

Шпенглер такую возможность тоже исключал, но на этом не останавливался. Его мысль шла уже гораздо дальше. Она была направлена на разработку морфологии бытия, каждой культуры, цивилизации.

В осознании специфики культур Шпенглер углубился до «чистых форм». «Мы – скептики в отношении всякого рода казуально объясняющих способов мышления, – писал он. – Мы даем высказаться самим вещам, довольствуясь тем, что ощущаем в них верховенство судьбы и вглядываемся в ее очертания, которые не в состоянии пронизать человеческое разумение. Предел, до которого мы можем дойти, – это отыскать чисто данные, лишённые причин и целей формы, лежащие в основе изменчивой картины природы» [4, с. 494].

О фаустовском мире форм, по Шпенглеру, что-то говорят праслова воля, сила, пространство, Бог. Это «символы», «творческие свойства больших, родственных друг другу миров форм». В них выражается бытие [4, с. 342].

Шпенглер различал культуру и цивилизацию. Этого терминологического разделения у Данилевского не было, хотя разницу между культурой и цивилизацией он видел. Цивилизация, согласно концепции Шпенглера, строго, неизбежно, органически следует за культурой. Она является итогом культуры. На эту последовательность – «периодичность» он обращал особое внимание.

Культура – живое тело, организм, цивилизация – мумия, механизм; «крайнее», «искусственное» состояние, «оцепенелость» [4, с. 45, 381].

На Западе этот переход произошел в XIX в., по словам Шпенглера, в 1800 г. [4, с. 46, 316].

Н Я. Данилевский и О. Шпенглер о цивилизациях-культурах как основе всемирной истории

Отказ от линейного взгляда на всемирную историю требовал изменения подхода к истории как науке. Необходимо было разобраться в типологии, структуре и динамике исторического процесса, оценить, на фоне Европы, особенности и возраст своей культуры, понять, в какой точке развития как культурно-исторический тип находится Россия.

Данилевский увидел во всемирной истории не единую плоскую хронологическую линию, в которую выстраивались

все страны и народы, а культурно-исторические типы, у каждого из которых были своя древность и современность.

Чем, один тип «исторических явлений», по мнению Данилевского, отличался от другого?

Данилевский как исследователь понимал, что уровень развития науки определяется глубиной познания явлений, которые она изучает, взаимосвязей между ними [3, с. 88]. Речь шла о «внутренней системе», группировке «явлений... науки, сообразно их взаимному сродству и действительным отношениям друг к другу».

Такие принципы, были уже развиты в ботанике и зоологии. Наблюдения над растениями и животными, привели ученых к выводу, что и те и другие не представляют «хаос разнообразных, случайных форм», а являются «выражением глубокого внутреннего плана», «воплощением творческой идеи во всем разнообразии» и подразделяются на отряды, семейства, классы, типы [3, с. 88, 89].

Историческая наука этот путь еще не прошла, цивилизации разного типа рассматривались в едином хронологическом потоке. Всемирная история, как уже говорилось, подразделялась на периоды – «древнюю, среднюю и новую историю». Такое рассмотрение предмета, по мнению Данилевского, не соответствовало естественной системе.

Китаю, Индии, справедливо заметил он, нет никакого дела до падения Западной Римской империи? Какова связь между Грецией и Римом и Египтом, Китаем, Индией? Почему в группу древней истории входят страны, которые проходили через различные ступени развития: Вавилон, Ассирия, Иран, Греция, Рим, Египет, Индия, Китай? [3, с. 94].

Он заметил, что «все исторические племена», не исключая Европы, «имели свою древнюю, свою среднюю и свою новую историю» [3, с. 95]. Позднее сходные, хотя и мотивированные по-иному, размышления мы встречаем и у Шпенглера. «Какое дело Толстому до «Средневековья», до Данте, до Лютера, – спрашивал немецкий философ, – ведь он из самых глубин своей человеческой сущности отвергал весь мир западных идей как нечто чужое и далекое; точно так же что японцу до Парсифаля и Заратустры, что индусу до Софокла»? [4, с. 36].

Достижения в ботанике и зоологии, в рамках которых ученые уже выделили типы изучаемых растений, животных, и недостатки «плоской хронологии» науки о прошлом, привели Данилевского к мысли, что вне типологии невозможно и научное историческое исследование. Он рассматривал тип явления не как этап его эволюции, а как особую форму развития, отличал степень от типа развития.

Специфику своего представления об истории, которая раскрывала едва ли не суть его исторической типологии, по крайней мере, ее важный принцип, он формулировал так: «Формы исторической жизни человечества, как формы растительного и животного мира, как формы человеческого искусства (стили архитектуры, школы живописи), как формы языков (односложные, приставочные, сгибающиеся), как проявления самого духа, стремящегося осуществить типы добра, истины и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же почитаться один развитием другого), не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся, по культурно-историческим типам. Поэтому, собственно говоря, только внутри одного и того же типа... цивилизации, – и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история.

Это деление есть только подчиненное, главное же должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития» [3, с. 98].

Упомянутое утверждение Данилевского развивал и Шпенглер.

«Существует много в глубинном существе друг с другом не связанных живописей и ваяний, математик и физик, писал он, – и, всякая из них (живописей, ваяний и т. д. – А. М.), имеет ограниченную продолжительность жизни... замкнута в самой себе, подобно тому, как имеет свои собственные цветы и плоды, собственный тип роста и гибели всякий вид растений» [4, с. 33–34].

Выявление типов-цивилизаций, по словам Данилевского, «не представляет затруднений, так как они общеизвестны».

Просто за ними пока не признавалось их «первостепенное значение» [3, с. 101]. Нужно лишь посмотреть на них сквозь призму исторической типологии и перечислить в контексте нового типологического взгляда.

Опираясь на специфику форм исторической жизни, Данилевский выделил следующие культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации: 1) египетскую; 2) китайскую; 3) ассирийско-вавилонско-финикийскую, халдейскую или древнесемитическую; 4) индийскую; 5) иранскую; 6) еврейскую; 7) греческую; 8) римскую; 9) ново-семитическую или арабийскую; 10) германо-романскую или европейскую; 11. Мексиканскую) 12) перуанскую; 13) славянскую [3, с. 101, 141].

Данилевский рассматривал культурно-исторические типы как организмы. История свидетельствует, констатировал он, что народы «нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют, умирают», разлагаются [3, с. 87, 246]. «Новое этнографическое целое», «новый культурно-исторический тип» возникает из «разложившихся элементов» [3, с. 246].

Морфологический подход Шпенглера отличался от типологического подхода Данилевского. Однако разные этапы развития науки, и различная философия, не помешали сходности, порой совпадению их размышлений.

Если использовать терминологию Шпенглера и его идею разделения «природы» и «истории», как механизма и организма, то Данилевский в XIX в. писал в стиле «природы», а Шпенглер в XX в. в стиле – «истории», исторического образа.

Шпенглер вслед за Данилевским признавал важнейшим факт существования типов – форм – культур (в терминологии Данилевского – цивилизаций, культурно-исторических типов) и довел эту идею до первооснов морфологии культуры.

«Судьбами единичных, сменяющих друг друга, вырастающих одна за другой, взаимно соприкасающихся, затеняющих одна другую и друг друга подавляющих культур исчерпывается содержание всей человеческой истории», – констатировал Шпенглер [4, с. 133].

Он, как и Данилевский, обратил внимание на следующий факт: «членение... культур бросается в глаза» [4, с. 501]. В ми-

ровой истории он выделил следующие культуры: античную, западную, индийскую, вавилонскую, китайскую, египетскую, арабскую, мексиканскую [4, с. 30].

Реестры выделенных Данилевским и Шпенглером цивилизаций были, как видим, близки.

Шпенглер, в отличие от Данилевского, рассматривал явления культуры, формы не только как данность, «ставшее», эмпирический факт, но и как становление. В «картине мира» он отличал «мир как историю» от «мира как природы». Он видел идею культуры – ее внутренние возможности и бытование культуры в истории, как отношение души и тела [4, с. 133].

Культура, согласно доктрине Шпенглера, появляется на свет сразу, в тот миг, когда «из состояния прадушевности» пробуждается «великая душа» «как образ из безобразного, как органическое и преходящее из безграничного и пребывающего». Она, подобно растению, живет на почве «определенного ландшафта» и умирает, когда осуществит свои возможности «в форме народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук, и тем самым снова возвращается в прадушевное состояние» [4, с. 135].

Шпенглер считал случайностью появление восьми типов высшей культуры, не видел в них органического единства, но не исключал возможности появления нового типа культуры. Не ясно, писал он, «не приведет ли какое-то внезапное событие в земной истории к появлению... новой формы» [4, с. 500].

Культура живет в последовательности великих эпох. В ее глубине идет страстная борьба за идею (форму) с хаосом внутри и снаружи. Когда идея реализована – запечатлена во вне, цель культуры достигнута, она каменеет, делается цивилизацией [4, с. 135]. Культура, как и человек, по словам Шпенглера, который в данном вопросе следует за Данилевским, проходит «детство и юность», «зрелость и старость» [4, с. 136].

Вначале пути культуры, в раннюю эпоху «все неясно, спутано, ищуще, наполнено сразу и детским томлением и страхом». Эти черты ранней культуры, по мнению Шпенглера, видны, в частности, в «орнаментах романско-готических церковных порталов Саксонии и Южной Франции» [4, с. 136]. «В полном сознании созревшей формирующейся силы», «всякая

отдельная черта выражения (культуры. – А. М.) предстает взвешенной, строгой, отмеренной, для нее характерна паразитическая легкость и естественность», заметные в сводах Св. Софии, полотнах Тициана. Затем, в «сладоности последних октябрьских дней» – появляются Афродита Книдская, Цвингер, Ватто и Моцарт. Наконец, «в старости... душевный огонь угасает». Приходит классицизм, затем романтизм.

Теперь «уставшая, раздосадованная и остывшая» душа «мечтает как в римскую императорскую эпоху», о том, чтобы «после тысячелетнего света вновь погрузиться во тьму прадушевной мистики, в материнское лоно, в могилу» [4, с. 137].

О. Шпенглер о фаустовской и русской душе и Данилевский

Шпенглер, как и Данилевский, различал западную (по терминологии Шпенглера – фаустовскую, Данилевского – европейскую) и русскую культуры.

Западная культура была «телом» особой фаустовской души, прасимволом которой является «безграничное пространство» [4, с. 208].

Прасимвол души Фауста, по словам Шпенглера, виден в готике, в католической и протестантской догматике, динамике Галилея, судьбе Лира, идеале Мадонны, в личностной культуре размышлений, перспектив, итогов, совести [4, с. 208].

Русская культура, по мнению Шпенглера, совершенно иная.

Ее прасимволом, по определению Шпенглера, является не «безграничное пространство», как у фаустовской, а «бесконечная равнина». Этот прасимвол Шпенглер открыл, читая Карамзина, К. Аксакова, Достоевского, Л. Толстого, Горького и др. Душа России, как ее увидел Шпенглер, стремится раствориться в братском, горизонтальном мире [4, с. 337].

«Человек Запада» смотрит вверх, а русский, по словам Шпенглера, – «вдаль, на горизонт», человечество для него – «равнина» [4, с. 753]. Он, как и Данилевский, уже в начале исследования подчеркнул, что слово «Европа» как термин географии, литературы, культуры, связало Россию с Западом. Но эта связь «ничем не оправдана». «Русский инстинкт», воплотивший-

ся «в Толстом, Аксакове и Достоевском», по словам Шпенглера, «отграничивает “Европу” от “матушки России”» [4, с. 28].

Почему?

Фаустовская культура в концепции Шпенглера – культура воли, – «Я», которое вздымается вверх в готической архитектуре; совершенствование «Я», нравственная работа над «Я», бессмертие «Я», движение «Я» ввысь [4, с. 337].

Это, конечно, вне морфологии Шпенглера, понимал и Данилевский, хотя и оперировал своими понятиями. По его словам, романо-германским народам присуща характерная черта – насильственность. У них чрезмерно развито чувство личности, индивидуальности. Свой образ мысли, свой интерес они ставят выше любого и каждый им волею или неволею должен уступить [3, с. 200–201].

Именно движение «Я», по утверждению Шпенглера, «представляется подлинному русскому суетным», и он такое движение презирает [4, с. 337].

В русской культуре нет «Я». «Все виноваты во всем» – такое ощущение Шпенглер вынес из русской литературы, из чтения Достоевского [4, с. 753].

О том, что в русском человеке заметен «огромный перевес общенародного элемента над личным, индивидуальным говорил и Данилевский [3, с. 222].

В отличие от западной культуры «воли», русская душа, по словам Шпенглера, – «безвольная» [4, с. 337].

Данилевский, словно заранее опровергая Шпенглера, подчеркивал, что неправильно думать, что в русском народе отсутствует «энергия», «самодетельность», что он «мягок», и приводил пример качеств, вероятно, противоположных «мягкости», ссылаясь на старообрядцев [3, с. 220].

Он, в противоположность Шпенглеру, определял русскую душу как терпимую, гуманную, ибо «терпимость составляет отличительный характер России» [3, с. 211, 212].

Шпенглер выявлял специфику русской любви, воли, писал о небуржуазности русской души.

Русская любовь, по его словам, – это любовь равнины, – к угнетенным, бедным, к животным, растениям и «никогда к

птицам», а «воля» – это состояние «не для чего-то, а *от чего-то*, и прежде всего от обязанности личного деяния» [4, с. 753]. Он, ссылаясь на Горького («На дне») и Л. Толстого, подчеркивал, что во внутренней «мистической жизни» русских деньги – грех. И заключал: «Русский не борется с капиталом... он его не постигает» [4, с. 962].

Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о русской истории

Существенная «типическая» разница между германо-романским или европейским миром и миром славянским, по мнению Данилевского, сформировалась в «ходе исторического воспитания» [3, с. 247].

Под историческим воспитанием Данилевский понимал собственно историческое развитие народа, государства, культуры под воздействием природных и общественных сил. Историческим воспитанием народа он считал «странствование по пустыне, которым народ ведется из состояния племенной воли в обетованную землю гражданской свободы путем различных форм зависимости». Такое воспитание было «существенно различно для народов германо-романских и для русского народа» [3, с. 262].

Данилевский подчеркивал специфику «просветительных начал» русского и европейских народов – православия и католицизма, протестантизма. И считал разницу между этими исповеданиями, не только достаточной, чтобы основывать на нем различие культурно-исторических типов, но кардинальной, сравнимой с отличием истины от лжи.

Определяя католиков как неправославных, Данилевский писал, что их взгляд на церковь «лишает достоверности откровение» и «разрушает... самую сущность христианства». А раз нет христианства, заключал он, то «нет истиной цивилизации».

Данилевский, развивая свою мысль до логического предела, фактически ставил под вопрос «истинность» цивилизации Запада. Специфику славянского культурно-исторического типа он усматривал и в особенностях государственного строительства. В своей социологической схеме, он, в отличие от классиков славянофильства, последовательно придавал госу-

дарству как форме, которая, по его словам, обеспечивает членам общества защиту личности (жизни, чести и свободы), имущества, основополагающее значение, однако считал, как славянофил, народность, национальность основой государства.

Специфика русской истории, в отличие от истории Запада, согласно воззрениям Данилевского, была обусловлена и особенностями государственного строительства.

«Первый толчок» государственности на Руси, по словам Данилевского, дали варяги. Они были малочисленны и послужили только «закваскою», пробудившей движение в славянстве. Варяги не могли придать государственному строительству завершенного вида, который имел место, по его словам, в «германском завоевании, положившим начало европейской истории» [3, с. 287].

Новое влияние государственности в России было дано «нашествием татар». Данилевский, в отличие от большинства русских историков, считал «татарское данничество» «легкой формой зависимости». (Позднее, о позитивной роли татаро-монгольского нашествия писал и Тойнби.) Русский историк рассматривал ее как тяжелую форму для отдельных лиц, и легкую для народа. Эту «легкость» он объяснял тем, что татары в силу иного образа жизни, не могли смешаться со славянами, держались «поверхности». Вместе с тем они приучили народ к налогам, податям – «формам народной зависимости по отношению к государству» [3, с. 288].

Когда иго было свергнуто, ответственность легла на московских государей. У них средств к развитию государственности «было очень мало», а препятствий на пути – много. С «прекращением старинного царского дома» «государство рухнуло под слабыми ударами... отдельных польских шаек» [3, с. 290].

Государство восстановил народ, «народный дух». Для того чтобы усилить государство для борьбы с внешними врагами, народ отдали «в крепость государству». Это был феодализм, отличающийся от феодализма на Западе.

И эту крепостную зависимость Данилевский считал легкой. Доказательства: господа и крестьяне были «одноплеменниками» и единоверцами. А также, по его мнению, тягость

крепостной зависимости «смягчало» «добродушие» крепостных крестьян [3, с. 292].

В конечном счете, и эта крепостная зависимость была отменена.

По словам Данилевского, русский народ прошел через разные формы зависимости, которые сплотили его в «единое тело», «приучили к подчинению своей воли высшим общим целям» [3, с. 293–294]. Народ, считал он, владеет землей, обладает общиной, консервативен, «не видит во власти врага», «относится к ней с полнейшей доверенностью».

Очерк русской истории, который вышел из-под пера Данилевского, строился на абстрактных постулатах выдуманной «легкости» истории народа. Он критиковал демократическую точку зрения на события, которая имела серьезные основания, считал, что взгляды «нигилистов» ведут к утрате Россией идентичности, не видел противоречий, которые приближали страну к революции.

Шпенглер рассматривал историю, в частности русскую, по-иному, чем Данилевский, как форму реализации прасимвола, прадуши.

Он считал русскую культуру псевдоморфозом, «поддельной формой», у которой «внутренняя структура противоречит внешнему обличью» [4, с. 647].

Русская культура, по его мнению, еще не стала самостоятельной, как фаустовская или античная, что свидетельствовало о ее незрелости.

В «предыстории», как части русской жизни «до культуры», и в псевдоморфозе, – в ее следующем этапе, он видел реальность русской действительности. В контексте предкультуры, культуры, цивилизации, а также псевдоморфоза, на фоне «всемирной истории», он вел речь об истории России.

Излагая историю России в связанном, хотя и кратком, эпизодическом виде, Шпенглер говорил о внешних фактах, и о душе. В его системе взглядов строй души определял смысл мира фактов. Он говорил не просто о различии русской и фаустовской душ, а об их «неизмеримом» различии. Это же подчеркивал и Данилевский. Но Данилевский видел центральный пункт этого различия в «неправославии» Запада, а Шпенглер определял специфику культур через характеристику прасимвола, формы.

Значение религии в формировании особой культуры Шпенглер хорошо понимал. По его словам, фаустовский человек «переформатировал христианство... в новую религию... и в направлении новой морали. “Оно” делается “я”... Воля к власти... страстное желание возвысить собственную мораль до всеобщей истины, навязать ее человечеству, желать переосмыслить, преодолеть, уничтожить все, что не таково – вот истиннейшее наше достояние» [4, с. 371]. «Мораль Иисуса... рекомендуемая, исходя из магического мироощущения как целебное поведение... была в готическое раннее время внутренне перетолкована в повелительную» [4, с. 371].

Прасимволом Западной культуры он считал – «чистое безграничное пространство».

А прасимвол русской «безвольной души», в противовес волевой – фаустовской, виделся Шпенглеру как «бесконечная равнина».

Немецкий исследователь, как уже говорилось, видел в истории России три этапа: 1) до Петра I – период «предвремени», до культуры, до подлинной истории; 2) от Петра I и до 1917 г. – первого псевдоморфоза; 3) Россия с 1917 г. при большевиках, – второго псевдоморфоза.

Вся русская история, которую мог наблюдать Данилевский, по терминологии Шпенглера не выходила за пределы «первого псевдоморфоза».

Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о перспективах культурно-исторического взаимодействия России и Европы

Данилевский, задолго до С. Хантингтона («Столкновение цивилизаций») озаглавил свою книгу «Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций» (1869), предпослав второй части заголовка указание на то, какие взаимоотношения между упомянутыми цивилизациями, он имел в виду.

Россия и Европа, согласно доктрине Данилевского, принадлежат к разным, по его терминологии, культурно-историческим типам.

Специфика типологии несет в себе потенциальные противоречия, которые, в реальной истории, могут привести к

столкновениям. «Народы, которые принадлежат к одному культурно-историческому типу, – замечал Данилевский, – имеют естественную склонность расширять свою деятельность и свое влияние, на сколько хватит сил и средств... Это естественное честолюбие необходимо приводит в столкновение народы одного культурно-исторического типа с народами другого, независимо от того, совпадают ли их границы с... географическими границами... или нет» [3, с. 341].

Наблюдение за историей международных отношений и логика собственной теории подталкивали Данилевского к выводу, относительно возможного в будущем поведения Запада. Согласно этому заключению Европа относилась, и будет относиться впредь к России, как к «чужому», и даже «враждебному» миру, если, конечно, Россия, забыв о собственной идентичности, не встанет полностью на европейскую точку зрения.

Европа, по его словам, никогда «не признает нас своими». «Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое... что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т. д., материалом, который можно бы формировать и обделывать по образцу и подобию своему... Европа видит... в Руси и в славянстве не чуждое только, но и враждебное начало» [3, с. 60].

Прошло пятьдесят лет после того как эти мысли Данилевского увидели свет (1869), закончилась Первая мировая война, и размышления в сходном направлении продолжил Шпенглер (1922).

Он заметил, что родина для фаустовского человека понятие не точечное. Оно соединяет в себе климат, язык, нравы, историю; прошлое, настоящее и будущее; странничество, одиночество, пранемецкое стремление на юг. «Фаустовская культура, – заключал он, – была в сильнейшей мере направлена на *распространение* будь то политического, экономического, или духовного характера».

«Покорить мир» «как явление» желали все мыслители от Экхарта до Канта и делали все вожди от Оттона Великого до Наполеона [4, с. 366].

Характеризуя сферу высшей культуры и большой политики, Шпенглер подчеркивал, что «народ действителен только

в отношении к другим народам». «Именно поэтому, – заключал философ, – естественное, расовое отношение между ними – это война... Война – первополитика *всего* живого, причем в такой степени, что борьба и жизнь – в глубине одно и то же, и с желанием бороться угасает также и бытие» [4, с. 903]. Цель политики – «рост собственной жизненной единицы... за счет других» [4, с. 903].

Эпоху, в которую жил немецкий философ, он называл «эпохой колоссальных конфликтов», «периодом борющихся государств». Такой период, согласно теории Шпенглера, проходят все культуры, когда они становятся цивилизациями.

Продолжительность «периода борющихся государств» – двести лет (для Запада, согласно теории Шпенглера, это следующие годы: $1800 + 200 = 2000$. – А. М.). Эпоха открывается как поворот от «абсолютного государства к – сражающемуся», как начало цивилизации», – освобождение от «пут» культуры и выход, прорыв «космического», «природы» на свободу [4, с. 883, 884]. Этапы этого поворота, по терминологии Шпенглера, – «революционные и наполеоновские армии», «американская Гражданская война 1861–1865 гг. », и после «прелюдии русско-японской войны» – мировая война [4, с. 884, 885, 886].

Со времени Наполеона возникает, если интерпретировать Шпенглера на современный лад, синдром «заряженного ружья», которое висит на стене в первом акте пьесы: тысячи, миллионы солдат под ружьем, флоты на рейдах – идет «война без войны», «война чисел, скорости, техники» [4, с. 894]. Девятнадцатое столетие завершилось, а новое началось «разрядкой мировой войны».

Это «второе столетие, – подчеркивал философ, – будет действительно столетием борющихся государств» [4, с. 894]. Существование армий, по его словам, войны не отменяет. Они для войны «и они ее хотят». Через два поколения после мировой войны появятся люди, чья воля будет сильнее «всех жаждущих покоя».

«В эти войны за наследство целого мира будут вовлечены континенты, мобилизованы Индия, Китай, Южная Африка, Россия, ислам, в дело будут введены новые и сверхновые техника и тактика» [4, с. 894].

Шпенглер не упоминал в перечне «мобилизованных государств» европейские. Но это только потому, что они у него и без специального упоминания стоят в центре исследования, первыми в списке. Именно их он имел в виду, когда говорил о «нестерпимом напряжении», «динамической фаустовской формы борющихся государств», которое возникает между войнами [4, с. 894].

В этой борьбе культур-цивилизаций, писал Шпенглер, «великие центры мировых столиц будут совершенно произвольно распоряжаться меньшими государствами, их регионами, их экономикой и людьми: все это теперь лишь провинция, объект, средство к цели, чья судьба не имеет значения для великого течения событий.

В немногие годы мы выучились почти не обращать внимания на такие события, которые перед войной привели бы в оцепенение весь мир. Кто сегодня всерьез задумывается о миллионах, погибающих в России?» [4, с. 894].

«Всемирная история – это всемирный суд: она всегда принимала сторону более сильной, более полной, более уверенной в себе жизни... Так завершается спектакль высшей культуры. Весь этот удивительный мир божеств, искусств, идей, сражений, городов, снова приходя к первичным фактам вечной крови, тождественной с вечно циркулирующими космическими потоками... Время одерживает победу над пространством» [4, с. 972].

2. Николай Бердяев и Освальд Шпенглер о «культуре в эпоху цивилизации»

Бердяев и Шпенглер как историки России

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) и Освальд Шпенглер (1880–1936) были людьми, принадлежавшими к разным культурам, разным направлениям исторической и философской мысли, развивавшими оригинальные историко-философские концепции. Исходные научные позиции мыслителей в пространстве истории, культуры, ментальности находились далеко друг от друга. И все же их многое сближало. Они жили в одну эпоху, переживали и наблюдали одни и те же со-

бытия. Изучая русскую историю, пользовались историографическими, литературными источниками, перечень которых отчасти совпадал. Оба большое внимание уделяли творчеству Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, что было обусловлено не случайным выбором, а сознательным, желанием понять специфику «русского духа» в сравнении с «фаустовской душой».

Бердяев и Шпенглер считали русскую историю и культуру особенной, самобытной.

Освальд Шпенглер, как уже говорилось, очевидно, Бердяева не читал, прямо на него не ссылался. Бердяев, напротив, как известно, читал Шпенглера, и не только выставил свои оценки его труду, но и выявил противоречия, тупики его историко-философской схемы.

Этот факт истории науки, творческого взаимодействия мыслителей в процессе исследования, способствовавшего развитию мысли, представляет самостоятельный интерес.

Бердяев всегда интересовался современной историей России и Европы. Он видел русскую революцию 1917 г., пережил две мировые войны. Как мыслитель и участник исторического процесса Бердяев развивал и углублял свою историко-философскую концепцию [13]. Его оценки выходили за рамки эмпирической истории отечества, историографии. Он изучал историю духа, души России, особенностей и противоречий этой истории, и глубоко понимал специфику Европы, сопоставлял русскую историю с западной.

Разные культуры сравнивал и его современник Освальд Шпенглер.

Н. А. Бердяев об особенностях русской цивилизации

«Субъективный метод», сравнительно-исторический подход к отечественной истории позволили Бердяеву увидеть глубинные черты исторического процесса, выходящие за пределы первой половины XX в., в частности реального социализма, высказать суждения, которые подтвердились на практике.

Его метод, хотя и не был универсальным, но позволил увидеть в нашей истории те особенности, которые не замечало подавляющее большинство исследователей марксистского направления.

Труды Бердяева, в которых тема соотношения культуры и цивилизации занимала значительное место, выходили в свет на протяжении многих лет, начиная с дореволюционной эпохи и до последних дней его жизни.

В июне 1915 г. он опубликовал в «Биржевых ведомостях» статью «Конец Европы», которая, в дальнейшем, вошла отдельным параграфом в книгу «Судьба России».

Напомним, еще раз, что О. Шпенглер, для которого проблема соотношения культуры и цивилизации была важной структурной частью книги «Закат Европы», работал над ее черновиком в 1911–1914 г.

Бердяев и Шпенглер, независимо друг от друга, почти одновременно, обратились к одной проблеме – движения культуры и цивилизации в современном мире. В работе «Конец Европы», практически повторявшей заголовок еще не опубликованной книги Шпенглера, Бердяев ставил вопрос о путях развития России и мира. Проблема соотношения цивилизации и культуры в статье занимала центральное место.

Русский мыслитель писал о приближающемся конце «Европы как монополиста культуры, носительницы высшей культуры» [2, с. 113, 117].

Европейская цивилизация, которую он отличал от культуры, по его мнению, напротив укрепляла и расширяла свое господство. «Великие державы», по словам исследователя, стремились «распространить свое цивилизующее влияние за пределы Европы» несли «внешнюю цивилизацию» [2, с. 115].

Роль Европы в процессе движения культуры и цивилизации в статье «Конец Европы», он видел как внешнюю, а России – как «внутреннюю», которая заключалась «в ее духовной жизни, в духовном, а не материальном универсализме» [2, с. 117–118].

Исследование темы соотношения культуры и цивилизации, особенностей «цивилизации» Бердяев продолжил в статье «О росте буржуазности в России», опубликованной в «Биржевых ведомостях» в сентябре 1916 г. Царство буржуазности – духовной основы цивилизации, он определял как «власть денег, культ денег».

Мыслитель надеялся, что отечественная буржуазия сможет сыграть в России творческую роль: послужить делу на-

циональной обороны, национального единения, национального развития. «России необходимо национальное развитие, промышленная инициатива и промышленное творчество... Ей предстоит такая же «европеизация» (в смысле движения культуры. – А. М.), и в отношении ее государственного строя, ее политического развития» [7, с. 445].

В статье «О буржуазности и социализме», увидевшей свет в газете «Русская свобода» в июне 1917 г., Бердяев, упреждая будущее, писал, что и социализм не отрицает буржуазности, не является антиподом буржуазности. Именно буржуазность, по его словам, является «внутренним духом» социализма, ибо главная ценность этого строя – справедливое распределение материального обеспечения [5, с. 545, 547].

Иной аспект поставленной проблемы Бердяев рассмотрел в работе «Духовные основы русского народа», опубликованной в журнале «Народоправство» за 1 февраля 1918 г. Он выделил вопрос, важный в контексте темы «соотношения нашей культуры и цивилизации», об отношении народа, как носителя ценностей к культуре.

В России, по словам исследователя, интеллигенция преклонялась перед народом, а к культуре относилась настороженно. Бердяев как о серьезной задаче говорил, о необходимости пересмотра этого «традиционного интеллигентского» отношения «к народу и культуре» [1, с. 752].

«Народ как факт, – прозорливо заметил Бердяев, – ...не может быть святыней... Он не эталон культуры, а задание, и сам нуждается в святыне, которую бы поставил выше себя... Народ без смирения перед культурой и без творческого отношения к культуре обречен на разложение и гибель» [1, с. 757].

Высказанный тезис философа актуален и сегодня.

Европеец, в отличие от нас, по словам Бердяева, напротив, поклоняется культурным ценностям. Католичество создало великую латинскую культуру Запада. На Западе ценили не только священное предание Церкви, но и священное предание культуры. Культура воспитывала личность для жизни в истории, для работы в цивилизации.

Н. А. Бердяев о кризисе культуры и О. Шпенглер

В брошюре «Конец ренессанса. К современному кризису культуры», опубликованной в 1919 г. в Москве, Бердяев поставил вопрос принципиальной важности – о специфике эпохи, которую переживает Европа. От понимания того, в какое время и на каком этапе «культуры – цивилизации» живет человек, и, соответственно, от уяснения того, куда движется мир, страна, зависела интеллектуальная реакция на это движение человека и общества.

Повторим, что вопрос исторического возраста культуры занимал и Шпенглера. Этот интерес составил едва ли не главный мотив его книги, и подчеркнут в ее названии – «Закат Европы».

«В истории обществ и культур, – констатировал Бердяев, – замечаются органические процессы, в которых есть периоды молодости, зрелости и старости, есть расцвет и упадок. Ныне мы переживаем не столько начало нового, сколько конец старого» [3, с. 831].

Он отметил (1919), что «Европе предстоит пережить кризис культуры», имеющий всемирно-историческое значение. Последствия этого кризиса, по словам исследователя, «уйдут в далекое, неведомое грядущее» [3, с. 808].

В чем смысл упомянутого кризиса культуры? Ответ Бердяева: Уходит духовная основа Возрождения – человечность (гуманизм), а с ним рушится и вся его система, ибо жизнь народов – единый организм. Итог: «Кончается новая история», завершается Ренессанс [3, с. 809].

Конец эпохи, по словам русского мыслителя, характеризуется разложением «органического» и утверждением «механического... Машина... готовит... эпоху цивилизации» [3, с. 822–823].

Отношение к Ренессансу, гуманизму в России было иным, чем на западе. Наша история не была похожа на европейскую. Это заметил и положил в основу своих мыслей о России даже Шпенглер. Россия, по оценке Бердяева, «осталась в стороне от великого гуманистического движения новой истории», усвоила «плоды европейского гуманизма в период его саморазложения» [3, с. 834]. Мы пережили конец Ренессанса, не испытав творческой избыточности, Ренессанса.

В свою очередь, Освальд Шпенглер определял особенности российской истории в «Закате Европы» как псевдоморфоз [12, с. 176–188]. Этот термин у Шпенглера означал отсутствие свободного, полномасштабного развертывания родного первофеномена в отечественной культуре под давлением чужой западной культуры.

Н. А. Бердяев о месте человека в «механическом царстве цивилизации»

К теме о конце Ренессанса и кризисе гуманизма Бердяев обратился и в книге «Смысл истории». В ее основу мыслитель положил уже упоминавшиеся лекции, прочитанные в Москве в Вольной академии духовной культуры в конце 1919 – начале 1920 гг., дополненные статьей «Воля к жизни и воля к культуре», написанной в 1922 г., которая составила последний раздел исследования.

Проблему завершения Возрождения Бердяев считал центральной темой современной ему философии истории. Ее он увязывал со своим представлением об историческом процессе, в основе которого лежит отношение человеческого духа к природе и судьба человеческого духа в этих взаимодействиях с природой [10, с. 116].

История духа, как трагическая судьба, не является линией прогресса добра, совершенства, счастья. Она выводит на свет противоположные начала бытия. История тянется к идеалу, но в потоке времени достичь его не может [10, с. 154, 157].

«Внутренний смысл исторической судьбы человечества», – подчеркивал исследователь, – и заключается «в раскрытии... противоречий... в выявлении их» [10, с. 150].

Все культуры, народы переживают периоды зарождения, детства, возмужалости, высшего расцвета, старости, дряхлости, и смерти. Бессмертны ценности культуры, а народы, по словам Бердяева, смертны [10, с. 151].

Этот тезис нашего мыслителя разделял и Шпенглер.

В новом исследовании Бердяев продолжил развивать свой взгляд на роль машины в становлении «цивилизации». В эпоху Ренессанса начался новый этап отношения человека к природе –

переход от органического типа отношений к механическому, машинному. Произошла величайшая революция – вхождение машины в жизнь человека. Машина не только освободила человека, она и поработила его [10, с. 118]. В «механическом царстве» машин человек оказался на периферии жизни. Царство техники обезличивало, уничтожало человека [10, с. 120].

Выводы, которые сделал философ о месте человека в «механическом царстве» начала XX в., подтверждает и современная, в том числе виртуальная, реальность.

Эпоха Ренессанса, гуманизма – аристократична. Ее конец ознаменовался «вхождением в культуру» масс, и, соответственным изменением всего уклада жизни, пути истории [10, с. 124].

Истощение эпохи гуманизма, по словам Бердяева, иллюстрируют Ф. Ницше и К. Маркс. В творчестве Ницше, подчеркивал философ (1919), теряется человеческий образ, вырисовывается сверхчеловек, и возможность «антихристианской, безбожной, сатанической» религии [10, с. 122].

История Германии 30–40-х гг. прошлого века, подтвердила верность анализа и прогноза русского мыслителя.

Маркс, как и Ницше, по словам Бердяева, также не удержался на «человеческом». Он, в своей концепции, перешел к «нечеловеческому, сверхчеловеческому» – «новому коллективному целому» [10, с. 123].

Эти особенности, отмеченные русским ученым в трудах классика марксизма, проявились в реальном социализме. Социализм, по словам Бердяева, был противоположен Ренессансу. Его почва не ренессансная – не избыток, а недостаток, принудительная организованность, механический коллектив.

Бердяев оказался прав. Идеология, о которой он писал, и о последствиях возможного применения которой говорил еще в 1919 г., воплощенная на практике, привела, в частности, к явлению противоположному гуманизму – к Гулагу.

Кризис Ренессанса проявился в осознании границ познания, в позитивизме, который поставил пределы познавательным возможностям человека, в борьбе с антропологизмом.

Тяга к объективности привела к тому, что человек стал осознаваться как «препятствие для осуществления акта позна-

ния» [10, с. 126]. Предполагалось и предполагается, что есть какой-то нечеловеческий акт познания. Это, добавим от себя, особенно ощутимо присутствует в гуманитарных исследованиях.

Завершение Ренессанса проявляется и в жизни государства. «Гуманистическую монархию» сменяет ее противоположность – «гуманистическая демократия» и ее предельная форма – «революционная демократия».

«Наступает период, – заключал Бердяев, – когда внутри... (и монархии, и демократии. – А. М.)... раскроются начала, которые являются уже не гуманистическими... а... нечеловеческими» [10, с. 128].

Противоположен гуманизму и анархизм. Его форма – «реакционное восстания против культуры», суть – «зависть и месть... прошлой культуре».

«Человеческий образ», по словам Бердяева, гибнет и в современном искусстве – в импрессионизме, футуризме [10, с. 135].

Подобные мысли о культуре в своих мемуарах «Маска и душа. Мои сорок лет на театрах» не раз высказывал Шаляпин.

Н. А. Бердяев о книге О. Шпенглера «Закат Европы»

В публикациях 20-х гг. русский мыслитель неоднократно упоминал о труде Освальда Шпенглера «Закат Европы».

Специально книге Шпенглера Бердяев посвятил статью «Предсмертные мысли Фауста» (1922 г.) Публикация Бердяева, наряду со статьями Ф. Степуна, С. Франка, Я. Букшпана, увидела свет в сборнике «Освальд Шпенглер и закат Европы».

В период подготовки этого коллективного труда в Вольной академии духовной культуры, председателем которой являлся Бердяев, были прочитаны доклады по заявленной теме. Об этом он рассказал в своей «философской автобиографии» [9, с. 238].

Труд уроженца Киева «Предсмертные мысли Фауста», как подчеркивал сам автор, появился на свет после ознакомления с первым томом «Заката Европы» Шпенглера и его статьей «Пруссачество и социализм».

Бердяев отмечал, что уже обращался к проблематике кризиса европейской культуры, наступления конца эпохи, независимо от Шпенглера. Он писал об этом в работах «Конец Евро-

пы», «Конец Ренессанса», «Смысл истории». Историк подчеркивал преемственность своей мысли. Он обратил внимание и на то обстоятельство, что был подготовлен к чтению Шпенглера.

Интерес к истории России и Запада подталкивал Бердяева к анализу историко-философской схемы Шпенглера, его лаборатории исследования, ее особенностей, сильных и слабых сторон.

В этой статье Бердяев преимущественно высказался о достоинствах, а также о противоречиях, тупиках методологии немецкого ученого. «Книга Шпенглера, – отметил русский мыслитель, – замечательная... почти гениальная, она волнует и будит мысль» [8, с. 890–891].

Бердяев согласился со Шпенглером в том, что европейская культура переживает эпоху заката. По его словам, Шпенглер – «крайний релятивист и скептик». Для немецкого философа вся наука, не исключая математики, относительна, выражает души разных культур.

Автор «Заката Европы», по оценке русского ученого, «интуитивист» и символист, близкий к Гёте – «созерцателю первофеноменов природы». Шпенглер «интуитивно созерцает историю, первофеномены культуры». Его философия познания, инструментарий – не «отвлеченные понятия», «методологизм и гносеологизм», а «живая интуиция» [8, с. 891].

Бердяев сразу отметил и один из коренных недостатков концепции Шпенглера: он проходит мимо «первооснов бытия, смысла бытия». Шпенглер видит лишь «бытие, явленное в культурах». Для него все истины науки, философии, религии – истины культуры, культурных типов, культурных душ [8, с. 891].

Морфология истории (учение о форме. – А. М.) заменяет у Шпенглера философию истории.

Шпенглер отрицал идею прогресса. Ложной считал упомянутую идею и Бердяев. Немецкий поклонник Гёте опирался на «учение о круговороте»: «принимал смерть культуры как закон жизни» и, одновременно, признавал «заключенный в перводуше неиссякаемый творческий источник жизни, порождающий... новые культуры» [8, с. 892].

Бердяев восхищался тем, как Шпенглер раскрыл единый символ – первофеномен в разных областях культуры: в «мате-

матике», «физике», живописи, музыке, в разные эпохи, в разных культурах. В то же время он был поражен тем, что автор «Заката Европы», «не понял религиозной жизни человечества», не увидел «роли христианства в судьбе европейской культуры» [8, с. 893].

Шпенглер пытался познавать мир «как историю». Этот подход воплощал и Бердяев: постижение мира («как истории») может быть только динамическим.

Шпенглер, как думал Бердяев, и в действительности, рассматривал природу и историю как два способа изучения мира. Для него природа – есть пространство, а история – время. Мир предстоит перед нами как природа – причинность, и как история – судьба. «Судьба не может быть понята посредством причинного объяснения. Только точка зрения судьбы дает постижение конкретного» [8, с. 891].

Эту мысль Шпенглера разделял и Бердяев.

Очередным парадоксом Шпенглера, по Бердяеву, являлось то обстоятельство, что для самого автора «Заката Европы» «истории не существует». Доказательства: уже в названии книги Шпенглер подчеркивал, что пишет «очерки морфологии мировой истории». Морфологическая точка зрения взята Шпенглером из естествознания. Он видит лишь форму, для него нет единого субъекта истории, единого человечества, «исторической дали». «Историческая даль, – справедливо подчеркивал Бердяев, – существует лишь в том случае, если существует историческая судьба человечества, всемирная история, если каждый тип культуры есть лишь момент всемирной судьбы» [8, с. 894].

Шпенглер, по справедливому замечанию Бердяева, видит культуры как «замкнутые монады», возвращается к «языческому партикуляризму». А «Фаустовская душа с ее бесконечными стремлениями... есть душа христианского периода истории». Появление фаустовской души, Шпенглер «ни в какую связь с христианством» не ставит. Он не понимает смысла европейской истории, отрицает смысл. Это, по оценке Бердяева, «делает невозможной философию истории» [8, с. 894].

Пафос книги Шпенглера в том, что философ готов умереть, пережив краткий миг цивилизации, явленной на верши-

не культуры. «Но, смерти нет. Судьба продолжается и по ту сторону» культуры. «Фауст (т. е. Шпенглер. – А. М.), – заключает Бердяев, – перестает понимать смысл и связь судьбы... Дальше идти некуда» [8, с. 895].

Н. А. Бердяев об особенностях культуры и цивилизации

Бердяев вновь, как и в прежних работах, затрагивавших тему соотношения культуры и цивилизации, раскрывает существенные черты, свойства этих эпох.

Центральная мысль Шпенглера, высказанная в его книге «Закат Европы», по словам нашего историка и философа, – «культура переходит в цивилизацию», а цивилизация «кончается смертью». Культура религиозна, цивилизация – безрелигиозна. Цивилизация – есть «воля к мировому могуществу, к устройению поверхности земли», мировой город. Философия, искусство существуют лишь в культуре, в цивилизации «они не возможны и не нужны» [8, с. 896].

Культура органична, аристократична, основана на качествах, на неравенстве; цивилизация – механична, демократична, проникнута стремлением к равенству, строится на количествах.

Закат Западной Европы для Шпенглера и есть «закат старой европейской культуры, истощение... творческих сил». Но не закат цивилизации, она, по его логике, еще будет развиваться.

Бердяев показывает отношение к этому процессу русской и западной мысли. Различие цивилизации и культуры, напоминает он, давно известно русским мыслителям.

Борьба Герцена с мещанством основывалась «на этом мотиве» [13, с. 44–51]. И славянофилы защищали «дух религиозной культуры» против «духа безрелигиозной цивилизации» [8, с. 898].

К. Леонтьев «любил великую культуру Запада» и «ненавидел цивилизацию Запада». Он давно постиг закон перехода культуры в цивилизацию. Культура – период «цветущей сложности», переходит в цивилизацию – период «упростительного смешения». Он видел гибель культуры на Западе и надеялся на Россию, но понял, что и в России «торжествует цивилизация».

Потерял веру в возможность в мире «религиозной культуры» и В. С. Соловьев.

Достоевский не любил цивилизацию Запада, обвинял европейцев в том, что «они перестали чтить свои “старые камни”». Но и он не был врагом западной культуры.

В Европе «романтики Запада», Ницше понимали, что великая и священная культура Запада погибает, что умирает душа Европы, душа европейской культуры.

Бердяев в новой работе, связанной с книгой Шпенглера, обратился к характеристике современной эпохи.

Он сравнил ее, как и Шпенглер, с эпохой конца «античной культуры». Бердяев отметил, что как для той, так и для нашей эпохи характерно «взаимодействие Востока и Запада», сближение культур и рас, универсализм цивилизации. «Индивидуальность культур, – по его словам, – переходит в универсальность цивилизации» [8, с. 898]. «День новой истории кончается. – Подчеркивал Бердяев. – И не один Шпенглер видит признаки начинающегося заката... Совершаются огромные передвижения и перераспределения масс человеческих». Будущее цивилизации – «разлиться по поверхности всей земли», «двигаться на восток», приобщить «новые массы человеческие».

Прогноз Бердяева: новая эпоха «будет цивилизованным варварством... среди машин» [8, с. 900].

Современная физика «колеблет веру в прочность и неизблемость» мира. «Фауст на путях внешней бесконечности стремлений исчерпал свои силы». «Будущее, – заключал Бердяев, – двоятся» [8, с. 900]. Надежды человека должны быть связаны с «бесконечностью внутреннего мира».

Что же касается России, то о ее перспективах, учитывая специфику страны и особенности современных процессов, историк отечества в этой работе (1922) заметил следующее: мы должны окончательно выйти из замкнутого существования, «неизбежно должны выйти в мировую ширь... Час наш... будет связан с кризисом европейской культуры» [8, с. 902].

Н. А. Бердяев о переходе культуры в цивилизацию и О. Шпенглер

Прочтение книги Шпенглера подтолкнуло Бердяева не только к анализу взглядов автора «Заката Европы», но и к специальному изложению собственного мнения, учитывавшего позицию немецкого мыслителя. В 1922 г. он написал статью «Воля к жизни и воля к культуре», которая в дальнейшем вошла как завершающая глава в книгу «Смысл истории».

Бердяев вновь подчеркнул, имея в виду и мнение Шпенглера, что «в нашу эпоху» нет темы более острой, чем тема о «культуре и цивилизации».

В этой же связи он отметил, что в русской мысли давно поняли разницу между типом культуры и типом цивилизации. И на Западе были люди, которые также, по словам Бердяева, «ощущали смертельную тоску от торжества мамонизма» [8, с. 162].

Бердяев не раз замечал, что явления истории и культуры следует рассматривать динамически, и вновь обратил внимание на это обстоятельство. Метод самого Бердяева всегда обладал динамикой, – противоположным статике качеством. Эта черта его метода была важна в связи с оценкой самого феномена перехода «культуры в цивилизацию», и в связи с тем, что о сути этого пути Шпенглер, по словам Бердяева, не сказал ничего.

Смысл разъяснял критик Шпенглера.

Культура не развивается бесконечно. Ее внутренние начала – религиозный культ, культ предков, предание, традиция, подчеркивал исследователь, влекут культуру к цивилизации, к смерти духа культуры. В культуре обнаруживается тенденция к разложению своих основ. Она начинает сомневаться в своих началах, переходит из стадии «органической» в стадию «критическую». Набрав силы, культура «направляется к практической организации жизни». Внутри культуры обнаруживается воля к жизни, счастью, наслаждению. Это реалистический, цивилизаторский уклон.

А культура даже материальная, символична, духовна. Перед лицом жизни в эпоху цивилизации она признается иллюзией. На этом пути утонченная мысль, художественное твор-

чество перестают ощущаться как реальная “жизнь”, превращаются в мираж. Цель видится в жизни, ее силе, практике.

«Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры, – пронизательно замечает Бердяев» [8, с. 164].

Экономический материализм – типичная идеология эпохи цивилизации. Цивилизация организует жизнь. Если культура органична, иерархична, символична, то цивилизация – реалистична, демократична, механична. В цивилизации – в капитализме и социализме, коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество, «уничтожает личность» [8, с. 168].

И в работе «Предсмертные мысли Фауста» Бердяев, как и прежде, увязывал переход культуры в цивилизацию с изменением отношения человека к природе.

Эра цивилизации началась с вхождения машин в жизнь человека. Жизнь стала терять связь с ритмом природы. Цивилизация получила не духовную, а машинную основу.

Техническим становится мышление. В эпоху цивилизации господствуют «гносеологизм, методологизм... прагматизм» [8, с. 168–169]. Требуются специалисты, учатся специальности. В эпоху цивилизации познание, искусство, культура становятся средством, «техникой жизни».

Красота культуры – ее реальное бытие в усадьбе, дворце, храме, – заменяется музейной имитацией. «Начинается, – заключает Бердяев, – культ жизни вне ее смысла». Человечество на пути к жизни, мощи, организации духовно опускается, ибо, по его словам, «без аскезы...не может быть высшей духовной жизни» [8, с. 169].

Меняется направленность времени. Ни одно мгновение не имеет смысла. Всякое мгновение есть лишь «средство для ускоряющихся жизненных процессов, устремленных к дурной бесконечности». В цивилизации «нет прошлого... нет настоящего, нет выхода к вечности, есть лишь будущее» [8, с. 169].

Темп жизни организма задан природой. Машина ломает этот темп, дает иную, все возрастающую, скорость. Человек выбрасывается на поверхность. Вопрос о том «имеет ли жизнь цель и смысл», остается без ответа.

Дух цивилизации – мир вещей, вновь подчеркивал Бердяев, буржуазен, ограничен, конечен.

Человечество создало самую совершенную в мире «цивилизацию Европы и Америки... создало индустриально-капиталистическую систему», которая... «истребляет духовность» [8, с. 170].

«У человека есть долг хозяйствования, императив (повеление. – А. М.) экономического развития». Хозяйство имеет «подлинно бытийственные... основы», – отмечает мыслитель. Проблема в том, что «индустриально-капиталистическая система (как и социализм. – А. М.) разрушает духовные основы хозяйства... Труд перестает быть духовно-осмысленным [8, с. 171].

Реалистический прогноз Бердяева: «Цивилизация бесцельна осуществить... мечту о бесконечно возрастающем мировом могуществе» [8, с. 171].

В эпоху цивилизации, в связи с приходом в историю новых людских масс, набирают силу процессы варваризации, огрубления, утраты совершенных форм, выработанных культурой [8, с. 172]. Возникает варварство «от самой цивилизации». Над человеком господствует «магическое царство машинности и механичности».

Вместе с тем культура, по словам Бердяева, вечна. В эпоху цивилизации она склоняется к закату, уходит в глубину, но остается «в качествах», продолжает жить в людях «как глубокое наслоение». Полностью культура не умирает никогда.

Н. А. Бердяев о культуре и цивилизации как этапах исторического движения

Шпенглер в «Закате Европы» писал о том, что цивилизация хронологически следует за культурой, как зеленый побег вырастает из семени. Бердяев отвергает этот важный, если не центральный, методологический посыл немецкого философа. Он пишет о том, что «в исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение». Причем, замечал он, «эти четыре состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать». Важно то, что «одно из этих состояний в ту или иную эпоху преобладает» [8, с. 173].

В качестве яркого примера такого состояния он приводит появление христианства в эпоху эллинов. Родившись на свет, как «преобладающее состояние» христианство, по словам Бердяева, в своей судьбе «прошло через варварство... культуру и через цивилизацию». И на разных исторических этапах оно не всегда «было религиозным преображением» [8, с. 173]. В эпоху цивилизации христианство, как писал философ, превратилось в «средство для возрастания процессов жизни, в технику духовной дисциплины» [8, с. 173].

Мыслитель проникательно заметил, что воззрения «полезные... для успехов цивилизации, для успехов индустриально-капиталистического развития», для «мира сего» не выдерживают духовной критики [8, с. 171].

В заключительной части раздела «Воля к жизни и воля к культуре» книги «Смысл истории» Бердяев вновь обратился к истории отечества.

Деление истории на четыре сосуществующие эпохи-состояния, конечно, коррелировалось у Бердяева и с русской историей. Завершив общие размышления на тему специфики этих эпох-состояний, он дал краткую характеристику современной ему России.

Бердяев вновь повторил, что «Пушкин и Александровская эпоха» были вершиной нашей культуры. После этого «великая русская литература и русская мысль XIX в.» уже культурой не являлись. По словам Бердяева, Гоголь, Толстой, Достоевский, В. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров «культурой» не были. Они «устремлены к «жизни», к религиозному преображению» [8, с. 174].

В России, подчеркивал мыслитель, всегда было нежелание создавать серединную культуру. «Воля к культуре... захлестывалась волей к “жизни”», вела к социальному преображению жизни и к религиозному преображению жизни [8, с. 174].

Россия, обобщал Бердяев, «создает безобразную цивилизацию» на фоне слишком сильной варварской стихии и пораженной мечтательностью «воли к религиозному преображению. Мы, заключал он, нуждаемся в культуре, и «нам придется пройти путь цивилизации». Этот путь, по мнению Бердяева, будет иметь особенности, ибо Россия, в отличие от Запада, не скована символикой культуры и прагматизмом цивилизации.

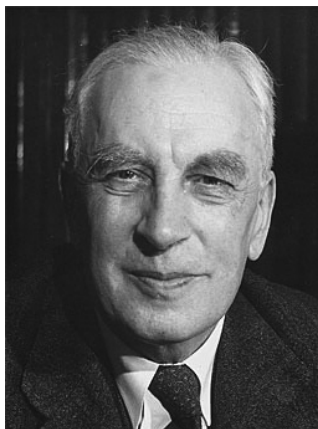
Глава VI

А. ДЖ. ТОЙНБИ О «ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ» В РОССИИ И РУССКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

1. А. Тойнби и русская историография о цивилизациях: Россия как часть универсума

Критика А. Тойнби концепции цивилизаций О. Шпенглера

Арнолд Джозеф Тойнби (14.4.1889–22.10.1975) английский историк, профессор Лондонского университета, научный руководитель Королевского института международных отношений и политик был исследователем широкого диапазона. Он работал над теоретическим объяснением всеобщей истории, ее систематизацией по обществам – цивилизациям, над уяснением их специфики, взаимосвязи, динамики и статики.



А. Дж. Тойнби

Ряд идей Тойнби, которые легли в основание его доктрины, были высказаны задолго до трудов англичанина, хотя и в ином контексте, немецким историком и философом Освальдом Шпенглером (1880–1936), русскими мыслителями Н. Я. Данилевским (1822–1885), Н. А. Бердяевым (1874–1948) и др.

Свой главный труд «A STUDY OF HISTORY» («Постижение истории») Тойнби создал и публиковал в 1934–1961 гг. Вышел в свет и сокращенный вариант «Постижения истории», кото-

рый получил широкое распространение среди специалистов и «рядовых» читателей.

Рассматривая историю цивилизаций, Тойнби прибегал, в качестве примера и к цивилизации нашего отечества. При этом он столкнулся с «локальными» вопросами истории России, поставленными до него: периодизацией, значением «колонизации» в истории отечества, проблемой «вестернизации», «мессианского сознания» и по-своему вписал их в собственную доктрину.

Обратим внимание на некоторые основные и частные, в том числе уже упомянутые, идеи доктрины цивилизаций Тойнби в контексте его схемы, чтобы уточнить приоритет авторства и уяснить теоретические (историографические) источники труда английского историка.

Сопоставим его оценки по ключевым вопросам истории России с соответствующими выводами русских историков XIX–XX вв., их концепции.

Это поможет оценить эвристические возможности схемы Тойнби в области истории России и понять ее место в русской историографии.

Историк обратился к исследованию «цивилизаций» и публикации результатов своих трудов при жизни О. Шпенглера. Тойнби полемизировал с немецким философом, неоднократно ссылаясь на его известный труд «Закат Европы» («Закат западного мира» – другой перевод. – А. М.), соглашался с некоторыми следствиями доктрины Шпенглера, одновременно отвергая ее принципы, и создал иную теоретико-методологическую конструкцию истории цивилизаций.

Тойнби относил автора «Заката Европы» к тем представителям «Запада», которые думали, что закон «старения и смерти» распространяется на планетарную жизнь в полном объеме. Сам Тойнби оспаривал это утверждение Шпенглера. Он не считал, что общества являются организмами и «проходят периоды детства, юности, зрелости и старости».

Тойнби, в отличие от Шпенглера, оперировал объективными понятиями, такими как «поле активности индивида», «энергия», «действие», «личность», «основа полей действия – общество», «опыт общества», «акт творения личности, души» и др.

Общество в его доктрине – объект – «поле». В предмете науки, это, по его словам, «умопостигаемые поля исследования», в жизни – «основа пересечения полей активности... индивидуумов».

Историю общества, по словам Тойнби, творит энергия личности, давление отдельных людей на общую «основу», а общество на арене истории лишь посредник [22, с. 263, 463]

Критерии, которые Тойнби выставил для определения цивилизации, и в опровержение «органической» концепции Шпенглера, проясняли его взгляд на цивилизацию.

Тойнби не был согласен со О. Шпенглером в главном. Он отрицал присущее немецкому философу объяснение «многогранности стиля» цивилизаций «восхождением из различных сущностей», истолковывал многогранность стиля лишь внешне, как различие средств выражения. Именно в этом смысле Тойнби, вслед за Шпенглером, применял понятие «хабитус» [22, с. 300].

Специфика цивилизаций у Тойнби проявлялась в процессе их роста».

Рост цивилизаций, – по словам историка, – усиливал «различие в опытах» обществ, порождал многообразие «в мировоззрении, способностях, этосе». [22, с. 298].

Это «многоцветие культуры», считал он, подтверждает история искусства [22, с. 298].

Тойнби утверждал, что «понятие уникальности художественных стилей, воспринимаемых непосредственной эстетической интуицией, является широко распространенным и общепризнанным» [22, с. 298–299]. Он, вслед за О. Шпенглером, полагал, что «каждая цивилизация создает свой индивидуальный художественный стиль».

Более того, Тойнби подчеркивал, что при определении границ цивилизации в пространстве и времени «эстетический критерий оказывается самым верным и тонким». Историк доказывал, что этот критерий можно применить только к «статическому», относящемуся к области «ставшего», а не «становящегося», в то время как «цивилизация... есть динамический процесс», полагая, что Шпенглер этого не понимает [22, с. 299].

Пытаясь познавать прошлое при помощи «непосредственной эстетической интуицией», Тойнби строил исследование на эмпирических фактах».

Он утверждал, что факты человеческой жизни в истории цивилизаций, особенно в истории западной цивилизации, регулярно повторяются. Доказательством, по его мнению, являлась финансовая статистика. Она на практике стала основой прибыльных предприятий в современном западном мире. Поэтому, заключал мыслитель, и «теоретическое сравнение» исторических фактов возможно.

Тойнби пытался совместить в исследовании внутреннее и внешнее – восприятие стиля посредством эстетической интуиции, и статистику. Такое соединение лишало его метод целостности, присущей методу Шпенглера.

Одновременно Тойнби критиковал «современных западных историков», за их мировоззрение, которое находится в плену “индустриализма” и “демократии” и склонность рассматривать историю всех обществ и всех эпох под углом зрения «индустриализма и демократии». «Подобный подход к познанию истории, – справедливо подчеркивал он, – представляется нам ложным» [22, с. 298; 5, с. 8–10].

Какой же подход он считал правильным?

Используя взятый у Шпенглера, но усеченный, отрицающий факт возникновения из разных сущностей культур критерий стиля, Тойнби, на основании «хабитуса», как стиля выражения, выделил эллинскую, индскую и индуистскую, и западную цивилизации.

Эллинской цивилизации, по словам Тойнби, присущ «эстетический хабитус», индской и индуистской – религиозный, а западной – «тенденция к машинному производству» [22, с. 300–301].

О том, какой хабитус (стиль выражения) был присущ остальным цивилизациям, в частности, «православной христианской цивилизации» в России, Тойнби ничего не сказал. Он лишь заметил, что «определенная склонность или характерная черта... цивилизации играет существенную роль для исторического развития этой цивилизации» [22, с. 302].

Специфика подхода Тойнби к истории проявилась и в его отношении к России, к русской истории. Если О. Шпенглер не выделял среди цивилизаций мира русскую цивилизацию, видел историю России лишь как псевдоморфоз, то английский исследователь, напротив, считал ее самостоятельной цивилизацией [24, с. 30].

П. Я. Чаадаев и Н. Я. Данилевский о типах цивилизации

Понимание общего и особенного в развитии стран и народов, в русской историографии было присуще уже Петру Яковлевичу Чаадаеву (1794–1856). Человек высокой философской культуры, он высказал идеи, которые в дальнейшем легли в основание многих суждений как западников, так и славянофилов. Чаадаев, будучи патриотом, видел большие возможности отечественной цивилизации, надеялся на будущее, но его не устраивала современная ему Россия. Он критически относился и к пути, который привел к этим результатам. Чаадаев отдавал предпочтение Европе перед иными формами социального устройства, видел в европейской истории и культуре начала, необходимые для их «окончательного водворения на земле» [23, с. 36].

Об этом он писал, в частности, в первом «Философическом письме» в 1829 г.

Противоположных взглядов на роль Европы и России в мире придерживался Николай Яковлевич Данилевский.

Идея деления исторических явлений мировой истории на культурно-исторические типы – организмы, и в рамках типа – по хронологии, а не по государствам, не евроцентристски, и не по хронологии на «древнюю, среднюю и новую историю», задолго до Шпенглера и Тойнби, была высказана Данилевским в работе «Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций».

Она увидела свет в 1869 г. в журнале «Заря», а затем вышла отдельным изданием в Санкт-Петербурге, в 1871 г.

Данилевский, как уже говорилось, писал: «Европа не признает нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое... что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т. д., материалом, который можно бы формировать и обделывать по образцу и подобию своему... Европа видит... в Руси и в славянстве не чуждое только, но и враждебное начало» [8, с. 60.]

История XX–XXI в. подтвердила слова русского мыслителя.

В XIX в. автор идеи «культурно-исторических типов» пользовался меньшим вниманием, чем в наши дни [4, с. 6; 6, с. 175–176; 9, с. 23; 17, с. 456; 19, с. 561; 20, с. 567; 21, с. 578, и др.].

При жизни он оказался вне основных направлений русской исторической мысли: охранительного направления, государственной школы, демократического направления; был «новым» славянофилом после славянофилов и, пожалуй, большим славянофилом в прямом значении этого слова, чем его непосредственные предшественники.

Новое слово было сказано Данилевским в типологии истории и в геополитике.

За рамки России, или только одной из стран Запада, – в историю мира уводила и его проблематика. Данилевский не был принципиальным эмпириком. Как теоретик и систематизатор, он выдвинул и применил к истории свою основную идею «культурно-исторических типов» и на 49 лет опередил Шпенглера.

Автор книги «Россия и Европа», в отличие от Чаадаева, сдержанно относился к «европейской цивилизации», и, напротив, высоко ставил «славянский культурно-исторический тип».

Геополитический взгляд на историю России в контексте «культурно-исторической типологии», истории мира, междисциплинарные параллели, последовательная «партийность», позволила историку высказать идеи, которые в дальнейшем, уже на более высоком уровне философии, мы видим в трудах Шпенглера, Бердяева, Тойнби.

Данилевский предвидел некоторые грани будущего, но иные, чем, к примеру, Чаадаев или Бердяев. Одновременно многое в динамике истории, уходящее в будущее, было для него закрыто. Как теоретик далекий от народа, и панславист он идеализировал реформу 1861 г., не замечал глубоких противоречий, которые вели страну к революции.

Чем, по мнению Данилевского, один тип «исторических явлений», отличался от другого?

Каждый из культурно-исторических типов, по словам русского теоретика геополитики, реализовывал «самостоятельный, своеобразный план религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития» [8, с. 98].

Опираясь на эти критерии, Данилевский выделил следующие культурно-исторические типы или самобытные цивилизации: 1) египетскую; 2) китайскую; 3) ассирийско-

вавилонско-финикийскую, халдейскую или древнесемитическую; 4) индийскую; 5) иранскую; 6) еврейскую; 7) греческую; 8) римскую; 9) ново-семитическую или арабийскую; 10) германо-романскую или европейскую; 11) мексиканскую; 12) перуанскую; 13) славянскую [22, с. 101, 141].

А. Тойнби о критериях деления обществ на цивилизации

Английский исследователь цивилизаций начал публиковать свой труд «Постижение истории», когда уже минуло 65 лет после выхода в свет журнальной версии работы Данилевского, и спустя 16 лет с момента выхода в свет первого тома труда О. Шпенглера «Закат Европы».

Тойнби отверг схемы своих предшественников в целом. Он по-своему соединил в исследовании идеи Данилевского, Шпенглера и других мыслителей. Историк не копировал их прямо, видоизменял, подчас развивал, дополнял своими частными теоретическими конструктами.

Как исследователь делил мировую историю на цивилизации?

Тойнби формулировал субъективные и объективные критерии отличий одной цивилизации от другой. Историк не первый заметил, что экономический, политический и культурный «план социальной жизни» не совпадает с границами государства [22, с. 36]. Понять, по его словам, к примеру, специфику Англии, вне широкого контекста индустриальной системы, которая охватывает весь мир, невозможно.

Политическая история, согласно его доктрине, сужала рамки, у нее большая специфика. Закон, которому подчинялись Бурбоны и Стюарты, не распространялся «на Романовых в России, османов в Турции, Тимуридов в Индостане, маньчжуров в Китае, современных им сёгунов в Японии» [22, с. 33]. В России, Турции, Индии, Китае действовали другие законы политической истории, нежели в Англии.

Однако и политическая взаимосвязь, согласно заключению Тойнби, носит глобальный характер. «Соединенное Королевство, – по его словам, – в настоящее время связано с 60 из 66 государств мира» [22, с. 36].

Культура, по его мнению, напротив, разделяла цивилизации в большей степени. Культурные связи Великобритании ограничиваются странами Западной Европы, Америки, регионами с католическим и протестантским населением [22, с. 36].

Реформация и Ренессанс – как культурные явления Запада, не имели места на Востоке. Об этом, прежде Тойнби, писал и Бердяев.

Ренессанс, согласно замечанию Тойнби, был присущ Западной Европе, и не коснулся «индусов, народов Дальнего Востока» [22, с. 35]. Не затронул России. В свою очередь, история православия развивалась независимо от «западноевропейской Реформации» [22, с. 34].

Наконец, народы, расположившиеся в духовных границах и под патронажем папы, составили западное общество [22, с. 38]. Принадлежность к Западу исключала возможность быть членом другого объединения, в частности, православной цивилизации.

Тойнби показал, что экономический, политический и культурный «план социальной жизни» не замыкались в границах государства. Поэтому он считал, что, «общество, а не государство, есть тот социальный атом, который следует изучать историку» [22, с. 45].

Подчеркнем еще раз, что Данилевский, до Шпенглера и Тойнби, не считал государство «социальным атомом». Он выделил свою «единицу» масштабной истории-цивилизации – «культурно-исторический тип».

Положив в основание деления «культурный аспект», Тойнби, определил (для «настоящего времени») «живые общества того же вида», что и «западное»: православно-христианское или византийское, расположенное в Юго-Восточной Европе и в России; исламское общество; индуистское общество; дальневосточное общество [22, с. 38].

Несколько усложнив критерии классификации, чтобы охватить все общества (цивилизации), историк, опираясь на вселенскую церковь как основной признак и степень удаленности от того места, где данное общество первоначально возникло, выделил 21 общество: египетское, андское, китайское, минойское, шумерское, майяское, сирийское, индское, хеттское, эл-

линское, западное, православное христианское в России, дальневосточное (в Корее и Японии), православное христианское (основное), дальневосточное (основное), иранское, арабское, индуистское, мексиканское, юкатанское, вавилонское [22, с. 85].

2. А. Тойнби и отечественная историография о генезисе, росте и распаде русской цивилизации

А. Тойнби о генезисе православной цивилизации в России

Обращаясь к генезису православной цивилизации в России, Тойнби (вольно или невольно) соприкасался с традицией, заложенной Чаадаевым.

Некоторые идеи и оценки, вышедшие из-под пера английского исследователя в XX в., в русской историографии были известны более чем за столетие до его «Постижения истории».

В первом «Философическом письме» (1829) русский мыслитель Чаадаев дал нелицеприятную оценку нашей истории: «Сначала – дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное чужеземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть, – такова история нашей юности... Весь мир перестраивался заново, а у нас ничего не созидалось; мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы» [23, с. 23–24, 31].

Почему?

Чаадаев, задолго до новейших теоретиков «цивилизаций», осознал коренное значение религии, религиозной жизни народа, в формировании типа культуры, к которому он принадлежит.

Духовный и социальный уклад нашей жизни, согласно доктрине Чаадаева, был предопределен ходом истории, встречей с Византией.

«Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презируемой... народами (Запада. – А. М.) Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания» [23, с. 30]. Приняв «устав», мы «замкнулись в нашем религиозном обособлении». «Высокие качест-

ва, которые религия принесла в дар новым народам... новые силы... нравы... все это нас совершенно миновало» [23, с. 31].

Тойнби, вслед за Чаадаевым, объяснял особенности нашей цивилизации ее происхождением.

Православное и западное общества, в соответствии с концепцией Тойнби, принадлежат к одному виду, находятся «в сыновнем родстве с эллинским обществом» [22, с. 47]. Оба мира брали «свое начало в центре эллинского мира, в Эгейском море» [22, с. 47].

Православие продвигалось «в северо-восточном направлении, через Анатолию», закрепилось в Грузии, а к началу VIII в. н. э. переступило через Кавказский хребет, «охватило Балканы», прошло «через Босфор... Черное море... приморскую степь», и «обосновалась на Руси» [22, с. 47, 48, 49.]

Граница между «западным и православным христианством» определилась к X–XI вв.

В 1054 г. произошел окончательный раскол католической церкви. «Из одной “куколки”» возникло «два самостоятельных организма»: римско-католическая и православная церкви. Появились и пошли «противоположными путями» два общества – западное и православное [22, с. 49].

Православное общество, по словам Тойнби, выбрало «ложную дорогу», не оправдало ожиданий, а католическое, напротив, пошло правильным путем, и достигло замечательных результатов. Причины таких диспропорций развития Тойнби объяснил различным характером отношений на Западе и в России между церковью и государством.

«Византийские императоры, – по словам историка, – превратили церковь в государственное ведомство, а вселенского патриарха – в министра по церковным делам... В православии... мы... не обнаруживаем... самоуправляемых университетов, подобных университетам Болоньи и Парижа. Не видим мы здесь и самоуправляемых городов-государств, как в Центральной и Северной Италии» [22, с. 330–331].

С таким государством, в период «войн 976–1018 гг. », «надлома православной цивилизации», по мнению Тойнби, и произошло духовное соединение Руси [22, с. 336, 337].

Увлекаясь европеизмом, Чаадаев, а вслед за ним и Тойнби, проигнорировали сильные стороны, которые внесла в наш уклад Византия, не замечали, в частности, огромной работы, которую проделал народ, создавая обширное русское государство.

Тойнби величие этой работы, ее итоги оценивал в целом отрицательно.

Между Тойнби и Чаадаевым была существенная разница: Тойнби писал «объективно» о внешнем, чужом. Чаадаев писал с болью и надеждой о своем. Его критика была формой веры в Россию.

А. Тойнби о причинах появления цивилизации в России

Появление и развитие цивилизации, по Тойнби, в конечном счете, обуславливалось главной причиной – наличием в истории конкретного положительного фактора, «действием Вызова и Ответа».

Заметим кратко, что и эта идея, хотя и в неразвитом виде, была высказана Н. Я. Данилевским в его книге «Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций». Русский мыслитель искал «общий корень», который определяет «меру толчка» общаемого историческому движению. И находил его в «плане миродержавного Промысла, по которому развивается историческая жизнь человечества» [8, с. 347–348].

Подобными изысканиями «миродержавного Промысла» как самого глубокого инварианта истории, наряду с поиском обычных причин и следствий исторических событий, на многих страницах своего труда занимался и Тойнби [22, с. 276–292]

Цивилизация в России, согласно концепции Тойнби, появилась через отделение от эллинской цивилизации и приобщение к ее социальным ценностям путем подражания или мимесиса.

Среди факторов, объясняющих причины генезиса цивилизаций, Тойнби выделял негативные – силу инерции, обычая, и позитивные – расу и среду.

Историк пришел к выводу, что цивилизации возникают при «обстоятельствах, в высшей степени различных». Любой климат и ландшафт, и любые «человеческие элементы» при определенных условиях становятся подходящей средой для возникновения цивилизации [22, с. 113].

«Природная среда, – согласно доктрине Тойнби, – может быть причиной зарождения» разных типов цивилизации: речной – (египетская, шумерская), нагорной – (андская, хеттская, мексиканская); архипелагского типа – (минойская, эллинская и дальневосточная в Японии); лесного типа – цивилизация майя [22, с. 113].

Цивилизацию в России, наряду с китайской и индской, он, опираясь на специфику природной среды, относил к континентальному типу.

Однако среда, согласно заключению Тойнби, сама по себе относительно инертна, и способна сыграть свою роль лишь при наличии «положительного фактора» [22, с. 113].

Таким фактором историк считал «действие Вызова и Ответа»: вызова «природной среды» (стимул «бесплодной земли», стимул «новой земли») и вызова «человеческой среды».

Ответ на вызов и придавал динамику, направление и смысл движению цивилизации. Он рассматривал конкретные примеры «вызовов и ответов», которые имели место в процессе генезиса египетской, шумерской, китайской и других цивилизаций. Историк показал, как воздействовали на эти общества иссушение земель, северный холод, африканская засуха. Вызовы вели к миграции, к превращению собирателей в земледельцев, к преобразованию болот в плодородную землю и др.

Исследователь подчеркивал особое значение для развития цивилизации заморской колонизации. По его словам, она «порождала сильный эффект». В качестве такого примера Тойнби привел «необычную жизненность православия в России» [22, с. 139].

Какие же вызовы и ответы Тойнби увидел в русской истории?

В. О. Ключевский и Н. А. Бердяев о периодизации истории России

Периодизация истории России – итог многолетних и многотомных исследований историков нашей страны, для концепции Тойнби была структурной частью доктрины, иллюстрирующей, наряду с многочисленными примерами из истории других стран и народов, действие механизма его доктрины цивилизаций, в частности, проявление закона вызова и ответа.

Русские историки специально не размышляли над историей отечества в контексте «вызовов и ответов», но, поднимаясь в теории над конкретным материалом, не могли не дать периодизации, типологии русской истории, и, соответственно, не объяснить причин, которые вели к формированию различных периодов истории России.

Уже в отечественной дореволюционной историографии, историки разных направлений, концепций, до Тойнби выявили основные этапы русской истории.

В. О. Ключевский и Н. А. Бердяев – хорошо разбиравшиеся в русской истории как воплощении «политики и экономики» (Ключевский) и «духа» (Бердяев) выделяли в событиях нашего прошлого такие разделительные грани, как «передвижения» народа, и «прерывность, изменение типа» русской цивилизации.

В. О. Ключевский (1841–1911) – ученик С. М. Соловьева, с 1882 г. – профессор Московского университета и Московской духовной академии, один из крупнейших русских историков конца XIX – начала XX в. считал колонизацию основным фактом русской истории. Причины социальной динамики он искал в политике и экономике.

Ключевский делил историю отечества на периоды «по наблюдаемым в ней народным передвижениям». По его словам, с VIII до XIII в. русское население «сосредотачивалось на среднем и верхнем Днепре». Это была Русь Днепровская, городовая, торговая [10, с. 51].

С XIII до середины XV в. «масса русского населения» является «на верхней Волге». Возникает Русь «Верхневолжская, удельно-княжеская, вольно-земледельческая» [10, с. 52]. (Период монголо-татарского нашествия в качестве самостоятельного периода русской истории он не выделял.)

С половины XV до второго десятилетия XVII в., по словам Ключевского, «главная масса русского населения из области Верхней Волги растекается на юг и восток... соединяется... под властью московского государя». Рождается Русь «Великая, Московская, царско-боярская, военно-земледельческая» [10, с. 52].

С начала XVII до половины XIX в. «русский народ распространяется по всей равнине от морей Балтийского и Белого до

Черного, до Кавказского хребта, Каспия и Урала и... за Кавказ, Каспий и Урал... к Великороссии примыкают... Малороссия, Белороссия и Новороссия, образуя Всероссийскую империю». [10, с. 52]. Это период «всероссийский, императорско-дворянский... крепостного хозяйства, земледельческого и фабрично-заводского» [10, с. 53].

Н. А. Бердяев (1874–1948) – мыслитель экзистенциального (от лат. *existentia* – существование) направления философии истории, писал о специфике русской цивилизации, русской души. Он читал и ценил Ключевского, но исследовал русскую историю в стиле противоположном: вне позитивизма, внешних, материальных факторов, с точки зрения внутренних духовых особенностей, присущих России и манифестации этих особенностей во вне – в конкретной истории России.

В 1937 г. в книге «Истоки и смысл русского коммунизма», Бердяев писал о соотношении «русской земли» и «русской души». Философ и историк переводил идею «колонизации», как «основного факта русской истории» (Ключевский), на язык своей концепции: «Бесконечно трудная задача стояла перед русским человеком – задача оформления и организации своей необъятной земли. Необъятность русской земли, отсутствие границ и пределов выразилось в строении русской души... На Западе все тесно, все ограничено, все оформлено и распределено по категориям, все благоприятствует образованию и развитию цивилизации – и строение земли, и строение души».

А мы «пали жертвой необъятности своей земли, своей природной стихийности». В подкрепление своего тезиса Бердяев ссыался на В. О. Ключевского: «Замечательнейший русский историк Ключевский сказал: “ государство пухло, народ хирел”» [3, с. 8].

Русский философ, опираясь на отечественную традицию исторической и философской мысли, одновременно со Шпенглером и Тойнби, ставил изучение истории России в новые теоретические рамки, поднимал его до уровня исследования специфики русской цивилизации: «Историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, и развивался он катастрофическим темпом, через прерывность и изменение типа цивилизации» [3, с. 7].

По словам Бердяева, как уже говорилось, страна жила одновременно в разных столетиях от четырнадцатого до грядущего двадцать первого века [3, с. 13].

В истории отечества философ видел «пять разных России: ...киевскую... татарского периода... московскую ...петровскую императорскую и... советскую Россию» [3, с. 7].

Тойнби делил историю России на периоды с учетом выводов, сделанных в русской историографии, опираясь на свою концепцию «вызова и ответа». Он различал периоды русской истории на основе «изменения места концентрации витальности общества».

А. Тойнби об основных «вызовах и ответах» в процессе генезиса русской цивилизации

Исследователь из туманного Альбиона, опираясь на периодизацию отечественной истории, не противоречащую русской историографии, дополнил ее идеей «вызова и ответа», зарождение которой заметно уже у Данилевского.

Среди различных вызовов, на которые отвечает цивилизация, а более конкретно, по словам Тойнби, – народ, государство, он выделял вызов «непрерывного внешнего давления», присущий русской истории.

Государство, регион, на которые оказывается давление, историк называл «форпостом», а окраинные области этого же государства, региона относил к «тылам».

По мнению Тойнби, «витальность», т. е. жизненность общества, в православной России, концентрировалась «то в одном форпосте, то в другом, в зависимости от... внешних давлений» [22, с. 147].

Православная цивилизация пришла через трансплантацию из Константинополя в «район верхнего бассейна Днепра» [22, с. 147]. Затем, под воздействием «слабого давления» «лесных народов», центр цивилизации, в XII в. был перенесен «в бассейн Верхней Волги», «во Владимир» [22, с. 147, 228].

«Сильное и значительное» давление на Русь, начавшееся «в 1237 г. знаменитым походом... монгольского хана Батыя», привело к передвижению форпоста «в район Нижнего Днепра» [22, с. 147].

В 1478 г., «когда был покорен Новгород», форпостом уже была Москва. «Московское государство сумело объединить разрозненные русские княжества под единой властью универсального государства» [22, с. 229].

Тойнби ни слова не сказал о пагубных последствиях «монголо-татарского нашествия», описанных в русской историографии, в частности, у Н. М. Карамзина, С. М. Соловьева, Н. И. Костомарова и др.

Он оценивал значение вызова по результатам ответа. Историк высоко ставил «оригинальный и созидательный» ответ «русского православия» «сильному и продолжительному напору» со стороны «кочевников Великой степи» [22, с. 147].

Ответ, по словам Тойнби, состоял в эволюции нового образа жизни, создании новой социальной организации. Впервые в истории, заключал исследователь, оседлое общество не просто выстояло против кочевников и победило их военным путем, оно достигло «действительной победы, завоевав nomadic lands, изменив лицо ландшафта, и преобразовав... кочевые пастбища в крестьянские поля, а стойбища – в оседлые деревни» [22, с. 148].

В XVII в. Россия, согласно концепции Тойнби, пережила страшное давление со стороны западного мира. «Польская армия... в течение двух лет оккупировала Москву», а шведы держали «восточное побережье Балтийского моря» [22, с. 149]. Поляки в Москве и шведы на берегах Невы «глубоко травмировали русских». На побережье Балтийского моря возник «новый форпост» [22, с. 149].

«Внутренний шок» подтолкнул Россию к ответу – “вестернизации” Петра Великого [22, с. 155]. Русский император основал в 1703 г. Петербург и утвердил русский флот на Балтийском море [22, с. 149].

Спустя столетия, когда ситуация изменилась, Советская Россия, как заметил Тойнби, передвинула столицу с западного форпоста «в тыл, в Москву» [22, с. 149].

Колонизация и ее значение в исторической концепции С. М. Соловьева, А. П. Щапова, В. О. Ключевского

Обращаясь к русской истории, Тойнби не мог не заметить ее существенной черты – постоянного увеличения территории в процессе колонизации и, соответственно, не мог не дать ей своего объяснения.

Проблема соотношения расширения территории страны (общества) и развития цивилизации занимала его и в теоретическом плане.

О колонизации России, как процессе, который определил историю и культуру страны, жизнь и ценности народа, писали историки отечества XIX в. С. М. Соловьев, А. П. Щапов, В. О. Ключевский и др. [13, с. 163–168; 12 с. 6–109].



С. М. Соловьев

Говоря языком автора «Постижения истории», они исследовали именно процесс развития русской цивилизации. На этот процесс впоследствии обратил внимание и Тойнби, и, вслед за русскими историками, считал его определяющим в развитии России.

Сергей Михайлович Соловьев (1820–1879) историк государственной школы, использовал понятие колонизация для характеристики государства, в контексте «расширения государственной области». Од-

ним из важнейших положительных результатов русской истории он считал победу государственного начала над родовым.

Характеризуя первые годы истории нашего отечества, С. М. Соловьев заметил, что не было завоевания одного народа другим, а шло «мирное занятие земли, никому не принадлежащей» [18, с. 58].

Описывая далее процесс колонизации на примере Сибири, он подчеркивал специфику нашего первичного освоения страны. В Сибири, по его словам, также как и на других направлениях ко-

лонизации, «могли иметь место стычки с туземцами... но здесь один народ, государство не было завоевано другим народом государством... В русской истории мы замечаем то главное явление, что... государственная область расширяется преимущественно посредством колонизации» [18, с. 58; 13, с. 163–164].

Афанасий Прокопьевич Шапов (1831–1876) противопоставлял государственной школе, С. М. Соловьеву, с которым по-



А. П. Шапов

лемизировал в своих трудах, демократическое видение колонизации. Он использовал термин «колонизация» в значении «народного начала», как расселение народа на необжитой территории, создание «федерации областей».

Шапов делил русскую историю на два периода – «особно-областной» – до XVII в. (до Смутного времени) и «соединено-областной» – (от завершения Смутного времени и до середины XIX в.) [13, с. 160].

«Особно-областная» форма отечественной истории, согласно его концепции, сложилась в результате колонизации: народ освоил «полярно-балтийскую систему», «волжско-камский бассейн», Земли Двинскую, Важскую, Вычегодскую, Вымскую, Пермскую, Вятскую и др.

Этот этап «саморазвития народа» в рамках земско-областной теории Шапов оценивал положительно [13, с. 234].

Причина русской смуты начала XVII в., в соответствии с доктриной Шапова, заключалась в конфликте «областности и государственности», «саморазвития и централизации» [13, с. 174].

Во второй период русской истории, согласно земско-областной доктрине Шапова, колонизация продолжалась, однако «народные начала» были подмяты государством, бюрократией, помещиком. В стране восторжествовали «крепостность», «оседлость», «дисциплина», а в «духе и нравах» – накопилось «много недовольства, анархии» [13, с. 177].

В. О. Ключевский (1841–1911), ученик Соловьева, знакомый с трудами Щапова, в своих выводах был близок к автору земско-областной теории истории России.

Характеризуя «IV период русской истории», т. е. время с начала XVII в. и до 1855 г., он подчеркивал: «Со второго десятилетия XVII в. в нашей истории последовательно выступает ряд новых фактов, которые заметно отличают дальнейшее время от предшествующего»: появление новой династии, расширение государственной территории, до «географических границ» и до «пределов русского народонаселения», появление «нового правительственный класс» – дворянства, расширение состава повинностей, уничтожение свободы крестьянского труда [11, с. 6, 7].

Общий вывод Ключевского, раскрывающий значение колонизации в нашей истории, подчеркивал противоречия, которые породило это масштабное движение: «Открывающееся в нашей истории влияние территориального расширения государства на отношение государственной власти к обществу» не увеличивало нашу силу и свободу. «По мере расширения территории вместе с ростом внешней силы народа все более стеснялась его внутренняя свобода. Напряжение народной деятельности глушило в народе его силы, на расширявшемся завоеваниями поприще увеличивался размах власти, но уменьшалась подъемная сила народного духа. Внешние успехи новой России напоминают полет птицы, которую вихрь несет и подбирает не в меру силы ее крыльев» [11, с. 8].

Лекция историка увидела свет после революции 1905–1907 гг., в 1907 г., в преддверии революции 1917 г.

Выводы отечественной историографии о значении колонизации в истории России были не однозначными: «рост внешней силы народа» сопровождался «стеснением внутренней свободы».



В. О. Ключевский

А. Тойнби о России «в процессе роста и распада цивилизации»

Идеи и оценки колонизации, высказанные в трудах историков Щапова, Ключевского и других, были учтены в «русских сюжетах» Тойнби.

Рост цивилизации в общем виде он рассмотрел как поступательное движение «от вызова через ответ к дальнейшему вызову», прогресс в макрокосме – «кумулятивное овладение» внешним миром, и в «микрокосме» – «самодетерминацию и самоорганизацию» [22, с. 222].

Согласно общему заключению Тойнби, географическая экспансия есть «притязание одного общества на владения другого... Экспансионизм... затрудняет проникновение... в чужую цивилизацию», «социальную ассимиляцию», является индикатором «социальной болезни» [22, с. 231, 232].

Причиной надлома всех цивилизаций, в процессе роста, которая действовала в мире на протяжении «четырех или пяти тысячелетий», по словам Тойнби, являлся «милитаризм» [с. 230].

Историк приводил примеры роста и надлома различных цивилизаций, в частности Японской, которая, по его словам, в данном аспекте истории была схожа с Российской.

В XII в., по словам Тойнби, «дальневосточная цивилизация» вступила в стадию надлома. В это время «военно-феодалная знать лишила императора реальной власти». Бразды правления от «рафинированной и образованной аристократии» перешли в руки «грубой военщины» – потомков «воинственных племен варваров», которые прежде расширяли границы дальневосточной цивилизации за счет местного населения – айнов» [22, с. 228].

Победы не обогатили захватчиков культурой, снизили качество власти. В итоге японское общество так и не смогло адаптироваться к новым реалиям.

«Территориальная экспансия», согласно выводам Тойнби, повлекла за собой «общественный упадок» [22, с. 228].

Православное общество в России, по словам историка, обладает схожими историческими чертами.

Перенос власти из «центра самобытной православной культуры» – Киева – во Владимир, «сопровождался социаль-

ным надломом». Спад стал «ценой территориальной экспансии» [22, с. 228].

Новгород распространил православную культуру от Балтики до Северного Ледовитого океана.

Москва, покорив Новгород, продолжила «экспансию... с беспрецедентной интенсивностью и в невиданных масштабах» [22, с. 229].

«К 1638 г. граница была продвинута до Охотского моря. И в этом случае «территориальная экспансия» «сопровождалась упадком» [22, с. 229].

Почему? Тойнби опирался на аналогию с Японией. Она для России означала, что продвижение в новые территории, сопровождалось понижением уровня культуры, что, в свою очередь, вело «не к росту, а к упадку» [22, с. 229].

Ключ к пониманию распада общности, по его мнению, следовало искать «в расколе» исходящем из «глубин социального тела», в утрате «свойства самодетерминации» [22, с. 347].

Общество раскалывалось «вертикально» – «на ряд локальных государств» и «горизонтально» – на классы – «правящее меньшинство», «внутренний пролетариат» (в его интерпретации – «маргиналов») и «внешний пролетариат» (идентично понятию «варвар», «варварский отряд»).

Тойнби обращал особое внимание на формы контакта «в условиях роста и надлома» «между цивилизациями и соседними «примитивными обществами» [22, с. 363].

В период надлома цивилизации творческое, правящее меньшинство теряло доверие. Утратив «очарование», оно начинало «вооруженную экспансию» против соседнего «варварского общества» [22, с. 368]. При таких условиях «внешний пролетариат» (варвары. – А. М.) выбирал «путь отражения агрессии» [22, с. 368].

Какие особенности, в этой связи, по мнению Тойнби, характеризовали русскую историю?

Обращаясь к теме «распада цивилизации», историк перечислил упоминавшиеся ранее вехи истории России, но теперь акцентировал внимание на условиях, которые тормозили раскол.

Он иллюстрировал особенность процесса, который имел место и в России. «Правящее меньшинство» в России приоста-

новило отделение «вешнего пролетариата» (отряды варваров. – А. М.), тормозило распад общества. Оно использовало географический фактор: естественные границы устанавливали внешний предел расширению цивилизации.

По словам Тойнби, «в русском православном христианстве государственные войска, постепенно продвигаясь по слабо населенным лесным районам, дошли до берегов двух океанов, «до естественной границы – побережья Северного Ледовитого океана и Охотского моря» [22, с. 369].

Английский историк поставил вопрос о соотношении «территориальной экспансии» и развития цивилизации, а именно, о том, является ли «территориальная экспансия» критерием роста цивилизации и ответил на него отрицательно.

В обзоре истории России его вывод о «болезненности цивилизации» в целом был близок к заключениям Щапова, Ключевского.

А. Тойнби о «расколе в душе» как форме распада цивилизации

К формам распада цивилизации в России Тойнби причислял и раскол Русской православной церкви. Анализ истории, в том числе русской, и, конкретно, раскола историк строил в контексте и на основе понятий собственной схемы. Тойнби разделял раскол на внешний и внутренний – «настоящий эпицентр человека» [22, с. 370].

Обращаясь к личности, оказавшейся в условиях «распадающейся цивилизации», он делил варианты ее образа жизни на «путь насилия» и «путь добра». Насильственный путь мог быть «архаическим», или «футуристическим» [22, с. 372]. А «путь добра» – отделением, отшельничеством, или преобразованием. [22, с. 372].

Архаизм и футуризм, как варианты «образа жизни», Тойнби считал попыткой «на этом свете» порвать с настоящим, обратившись к «знакомому прошлому» – (архаизм) или к «незнакомому будущему» – (футуризм) [22, с. 440, 441].

Действие в его доктрине незнакомого будущего – футуризма, разрушительно: стоит повредиться точке на «социальной ткани», разрыв начинает расширяться, и «ткань расплывается».

Примеры такого воздействия «футуризма» Тойнби, вслед за Данилевским, приводил, в частности, из русской истории: «Московит, по принуждению одевший западный парик, начал вскоре танцевать западные танцы и играть в карточные игры, модные на Западе. Отказ от традиционного стиля в одежде ведет к общей революции в манерах... В России... этот процесс вылился в конце концов в компанию, направленную против родной религии» [22, с. 442–443; 8, с. 306–311].

Старообрядцев, в противовес преобладающей в русской историографии точке зрения, Тойнби считал «футуристами».

Характеризуя старообрядчество, Тойнби развивал идею о направлении сознания «раскольников» в будущее, которая в русской историографии была уже высказана Н. А. Бердяевым. По его словам «в глазах... раскольников петровское православие вообще не могло считаться православием. В тоже время невозможно было ожидать, что старый порядок вернется в условиях контроля сатанински всемогущего правителя. Поэтому раскольники вынашивали надежду на что-то сверхъестественное, например, на богоявление царя-мессии, который смог бы уничтожить царя-антихриста и восстановить православную веру в ее древней чистоте, соединив мирскую власть с благочестием» [22, с. 448].

В действительности направление старообрядческих исканий было двойственным, направленным и в прошлое и в будущее [13, с. 56; 15, с. 176]. В официальной литературе по истории религиозного раскола русской Православной церкви практически со времени его возникновения утвердилось мнение о том, что старообрядцам была присуща привязанность к старине, низкая образованность [25 с. 1, 133–138].

В демократической историографии конца 50-х гг. XIX в. А. П. Щапов показал, что протест возник не из-за мелочных вопросов обряда, во всяком случае, не только из-за них, что у раскола была своя духовная и социальная правда.

Исследования последующей эпохи усложнили концепцию раскола. «Обскурантское (с лат. – затемняющее. – А. М.) обрядоверие», – согласно выводам Бердяева, имело место в русской

жизни. Однако оно являлось лишь одним из «полюсов русской религиозной жизни» [1, с. 40]. Об этом писал и Щапов [25, с. 54].

Другой ее полюс, по справедливому замечанию Бердяева, заключался в «искании Божьей правды, странничестве, эсхатологической устремленности» [1, с. 40].

На эту особенность «старой веры» Н. А. Бердяев обратил внимание, в частности, в книге «Русская идея», которая была написана в 1943 г. Наличие этого второго плюса религиозной жизни старообрядцев не замечали ни отечественные писатели клерикально-охранительного направления, ни консерваторы, ни историки государственной школы XIX в. Не видели его и ортодоксальные историки советского периода.

Тойнби обратил внимание на него вслед за Бердяевым.

Английский исследователь прошел мимо архаической, по его терминологии, ипостаси раскола, его обращения «к знакомому прошлому», не заметил, по преимуществу, мирного характера старообрядческого протеста. Не видел Тойнби ни «отшельничества» старообрядцев, ибо, вероятно, не считал их идущими по «пути добра», ни ставил вопроса о том, в каком отношении идеология и деятельность раскольников соотносилась с его категорией «преображение».

А. Тойнби об «отношениях между распадающимися обществами и индивидуумами» в России

Состояние и движение «распадающегося общества» Тойнби рассмотрел и с точки зрения влияния на этот процесс «индивидуума», «индивидуальной души» как «источника действия» [22, с. 463].

Тойнби по-своему вписывал «личность» в историю.

Он делил «героев» истории на «завоевателей», заметных в растущей цивилизации, и «спасителей», которые важны в цивилизации распадающейся [22, с. 464].

«Спаситель-архаист» и «спаситель-футурист» отступали от «распадающейся структуры настоящего» «в цитадель прошлого», или в «неведомое будущее» [22, с. 465].

И в этом аспекте своего исследования Тойнби соприкасался с идеями Бердяева, хотя и писал вне контекста философии русского мыслителя [16, с. 48–56].

«Нация, государство, семья, внешняя церковность, общественность, социальный коллектив, космос – все представляется мне вторичным... по сравнению с... судьбой человеческой личности, – писал Бердяев в 1940 г. в книге «Самопознание (опыт философской автобиографии)». – Гении не занимали никакого иерархического положения в обществе и не были иерархическими чинами, как пророки и святые... Личное сознание, личная совесть всегда была лишь у немногих избранных» [2, с. 321–322].

Тойнби, в отличие от Бердяева, к героям-спасателям русской истории относил как раз деятелей, наделенных государственной властью – Ивана Грозного, Петра Великого, Екатерину II.

Ивана Грозного он ценил как создателя «универсального государства», Екатерину II, как влиятельную преемницу дела Петра I. Влияние ее вклада на русскую жизнь, по мнению автора «Постижения истории», было заметно «до смерти Александра I» [22, с. 466].

Главным героем русской истории Тойнби считал Петра Великого – «второго основателя универсального государства». Его заслуги перед нашим отечеством английский исследователь, как последовательный вестернизатор, ставил очень высоко: русский царь «вывел» отечественную «социальную систему из оцепенения», «оживив ее мощной струей чужеродной культуры», дав «русскому универсальному государству» «новую основу» [22, с. 466].

Эту же деятельность Петра I Шпенглер, напротив, оценивал как псевдоморфоз, давление чужой культуры, которая не позволяла раскрыться в полном объеме и чистоте русской культуре.

Согласно схеме Тойнби, Петр I попадал в разряд «спасителей-футуристов». В класс «футуристов», Тойнби зачислил и старообрядцев.

Как уже говорилось, «эсхатологическая» (с греч. – последний, конечный. – А. М.) «устремленность», нацеленность на «последнее, конечное», т. е. духовное движение в будущее, была присуща старообрядцам.

В будущее, хотя и совершенное иное, европейское, смотрел и Петр I.

Спасителями-футуристами, по терминологии Тойнби, были не только представители «правлящего меньшинства», к которому он относил русских царей и, в частности, Петра I.

В этой роли выступали и «изменники», «изгнанники» из своей среды, говоря современным языком, из правящей элиты. В России к этому типу личностей Тойнби относил Ленина. «В вестернизированной России наших дней, – писал он, – мечты Спартака и Катилины воплощаются в действительность благодаря революционеру, который не был ни рабочим, ни крестьянином... Ленин был наречен при крещении Владимиром, а отец его, Илья Ульянов, давший ему это почтенное имя, был дворянином и государственным чиновником» [22, с. 475].

Тойнби обратил особое внимание на деятельность «вождей мировой революции» как продолжателя имперских усилий Ивана Грозного и Петра Великого и считал Ленина гением, построившим диктатуру пролетариата [22, с. 475].

Н. А. Бердяев о русском мессианском сознании и «вера в бессмертие империи» А. Тойнби

Тойнби, описывая духовную основу православной цивилизации в России, учитывал известную в отечественной историографии идею «Москва – Третий Рим» как глубокую характеристику русского духа.

О русском мессианском сознании, до Тойнби говорили многие. В частности, об этом писал В. О. Ключевский, неоднократно к теме обращался Н. А. Бердяев. Проблема актуальна и сегодня [11, с. 276; 1, с. 37–38; 17, с. 402].

Русский исследователь из Кламара под Парижем анализировал «идею инок Филофея о Москве как Третьем Риме», в «Русской идее» (1943), и в более ранних работах.

Идея «Москва – Третий Рим», по его словам, была двойственной. Истинная миссия России как носительницы и хранительницы православия связывалась с силой и величием русского государства – Иосиф Волоцкий соединялся с Нилом Сорским. В мессианском сознании присутствовал «империалистический соблазн». «Духовный провал идеи Москвы как Третьего Рима был именно в том, – констатировал Бердяев, – что

Третий Рим представлялся как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя и, наконец, как Третий Интернационал. Царь был признан наместником Бога на земле». Ему «принадлежали заботы не только об интересах царства, но и о спасении души... Божье воздавалось кесарю» [1, с. 37].

Идеология Москвы как Третьего Рима укрепляла царское самодержавие. Она не содействовала процветанию церкви, духовной жизни. «Христианское призвание русского народа было искажено» [1, с. 38]. Вывод Бердяева: в государстве «не было цельности», «Московская Россия шла к расколу» [1, с. 38].

Раскол церкви не отменил идею «Москва – Третий Рим». Ее в «чистоте» сохранили старообрядцы. Тему русского мессианизма Тойнби вписал в свою доктрину как существенное начало «православной цивилизации». Он констатировал факты: высоко оценил «вестернизацию» Петра I как «небывалую революцию», которая раздвинула границы западного мира, считал Петра I великим гением, который превратил Московию, в «составной элемент европейской системы» [22, с. 155, 509]. Параллельно, Тойнби, как исследователь «раскола в душе», писал, вслед за русскими историками, о наличии у России самобытной мессианистской идеи «Москва – Третий Рим».

В разделе исследования, специально посвященном универсальным государствам, Тойнби обратил внимание на особое отношение граждан к своему государству «как земле обетованной», как к «цели» [22, с. 499].

Он показал, что порой даже «мертвая цивилизация» продолжала «цеплять» цивилизацию живую.

Так, великая идея греков – «восхищение Римской империей», проявилась в русской истории. Ее имя: «Москва – Третий Рим» [22, с. 507].

Вера в высокое предназначение России, постоянно жила в сознании народа. Тойнби, вслед за Бердяевым, и другими, писал об этом, иллюстрировал наличие «мессианизма» фактами истории нашего отечества.

В 1453 г. Константинополь был взят турками. Пала Византийская империя. В это время, по словам Тойнби, в России,

которая создавала собственное универсальное государство, зарождалась мысль ее об «особой миссии» – «спасти восточное христианство» [22, с. 508].

Последующие события, в частности, коронация Ивана IV, получение митрополитом титула Патриарха Всея Руси и другие, укрепили веру России в свое высокое предназначение.

Петр Великий хотел преобразовать Московию в иной дух. Он сформировал правительство западного толка, лишенное основ православной традиции, пытался «вестернизировать церковь», упразднил патриархат и учредил Священный Синод.

Однако веру в особую миссию России при Алексее Михайловиче, Петре I сохранили старообрядцы. «Идеал, заключенный в понятии “Москва – Третий Рим”, – подчеркивал Тойнби, – не ушел из жизни в ее традиционно-религиозном выражении и постепенно нашел себе новое выражение в терминах идеологии вестернизирующего мира... В век западного романтизма русская вера в уникальную судьбу России и ее вселенскую миссию проявилась в славянофильском движении» [22, с. 510].

По этому пути под воздействием упомянутой идеологии, согласно доктрине английского историка цивилизаций, России шла с XV по XX вв.

И сегодня, в середине XX в., подчеркивал он, эта идея «еще не развернулась в полной мере».

Последнее размышление Тойнби означало, что он, как и Шпенглер, признавал наличие у России особой миссии, которую вестернизация не смогла отменить. Тойнби не исключал возможности, как и автор «Заката Европы», явления Россией миру своей «чистой» культуры и новой цивилизации [14, с. 184].

Доктрина Тойнби, в отличие от взглядов Шпенглера, была не лишена исторического оптимизма.

Распад цивилизации с ее «бессмысленным и диким разрушением ценностей, созданных Прошлым, Трудом и Любовью», по его мнению, не свидетельствовал о «конце жизни» человечества.

«В новом акте творения» возрождалась новая цивилизация. Общество уходило, но оставался «род Ното» [22, с. 305–306]. Творчество истории не прекращалось [22, с. 349, 353].

Русская историческая мысль (историография), философия истории оказали влияние на особенности представлений Тойнби о прошлом «русской цивилизации», на его схему цивилизаций.

Тойнби не был первым теоретиком в геополитике, в локальной русской истории. В русской историографии Тойнби уступал Н. Я. Данилевскому, В. О. Ключевскому, Н. А. Бердяеву и другим в глубоком, наполненном нюансами знании фактов истории России, и, тем более, в понимании «русской души». Применительно к историографии истории России, он был западником, вестернизатором. И в оценке деятельности Петра I сближался с С. М. Соловьевым.

Одновременно Тойнби пытался заглянуть и в душу. Он пространно цитировал «Ветхий» и «Новый завет», а смотрел на русскую историю извне. И на этом пути он не поднялся до уровня наших мыслителей: П. Я. Чаадаева, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева и др.

Тойнби, в отличие от Шпенглера, создал громоздкую, механическую конструкцию. Она порой «работала» в частностях, но не способна была объяснить тайну зарождения и развития, жизни и смерти цивилизаций.

Заключение

Над историей России размышляли историки разных направлений, носители разной идеологии: охранители, славянофилы, государственники, демократы, историки узкой тематики и «всей России». Их объединяло одно: стремление установить эмпирические факты русской истории и понять взаимосвязи между ними.

К началу XX в. отечественная историческая наука, развивавшаяся на путях «истории фактов», подошла к рубежу. Об этом, в частности, в 1903 г., в дневнике размышлял «позитивист» В. О. Ключевский. «Что такое *историческая закономерность*? – Писал он 25 февраля 1903 г. – Законы истории, прагматизм, связь причин и следствий – это все понятия, взятые из других наук, из других порядков идей. Законы возможны только в науках физических, *естественных*. Основа их причинность, категории необходимости. Явления человеческого общежития регулируются законом достаточного основания, допускающим ход дел и так, и этак, и по третьему, т. е. случайно» [2, с. 325].

Один из вариантов выхода из тупика в русской историографии, как он виделся в то время, предложил марксизм, другой – историки типа Бердяева.

В 1869 г. Данилевский впервые в отечественной историографии взглянул на историю России как на целостный, единый организм, как на культурно-исторический тип, с позиций логики развития единого организма, в которой каждый факт, каждый момент времени имеют свой смысл.

Изучение русской истории как единого организма продолжил и поднял на новый уровень Бердяев, отвергавший марксизм, материализм.

Он изменил, по крайней мере, усложнил наше представление об истории в опубликованных при его жизни, но до-

шедших в Россию в приемлемых тиражах только спустя годы после его кончины, книгах. Философ русской истории, опираясь на эмпирические факты истории нашего отечества и еще в большей степени на факты «истории духа», поставил вопрос о специфике русской души как того центра силы, который определяет формы, направление конкретной истории народа, государства, прошлое и будущее народа. Именно в этом заключалась новизна его подхода.

Историю он понимал как идеальную реальность, как откровение о судьбе, а русскую историю считал, всемирно исторической драмой Востока и Запада, трагической судьбой.

В этом направлении, но за пределами «Истории», в дневнике размышлял и В. О. Ключевский. «Есть своеобразная поэзия, – писал он 5 августа 1867 г., – в раздумье человека о будущей судьбе... Все есть в этой думе, и трудно сказать, чего больше – мысли, сердца, фантазии... образы прошедшего, призраки и чаяния будущего сталкиваются в голове» [2, с. 283].

Бердяев раскрыл специфику «русской души», русского характера. Он писал о двойственности нашей духовной организации (язычество и христианство), об отсутствии «срединной культуры», о нигилизме, анархизме, эсхатологизме, о нашей небуржуазности.

Именно этот подход позволил ему высказывать реалистические прогнозы о будущем России, которые, как мы видим, сбылись (о коммунизме, о посткоммунистическом периоде, о наступлении эпохи «цивилизованного варварства среди машин», об истории как «борьбе за ценности» и др.)

Трагическую структуру в истории видел символист и морфолог Шпенглер. Он, также как и Бердяев, считал, что у каждой культуры своя судьба и высказался о специфике русской истории и души. Как морфолог он считал русскую историю псевдоморфозом, а ее прасимвол, качественно отличающийся от западного – фаустовского, – («безграничное пространство»), видел в «бесконечной равнине». Шпенглер, стремясь подчеркнуть принципиальное отличие русской и фаустовской душ, предлагал изучать русские героические сказания и сравнить их с «одновременными» (в соответствии с воз-

зрениями о времени культур Шпенглера) им «Песней о Нибелунгах», «Песней о Хильдебранде» и др. Сам он опирался, в частности, на К. С. Аксакова.

Известный славянофил писал о русских былинах как об источнике, повествующем об основах нашего духа, следующее:

«Перед нами эпопея особого рода, согласная с самим существом русской земли. Мы не видим в ней могущественно движущегося вперед события, не видим увлекающего хода времени; нет – перед нами другой образ, образ жизни, волнующейся сама в себе и не стремящейся в какую-нибудь одну сторону; это хоровод, движущийся согласно и стройно, – праздничный, полный веселья, образ русской общины» [1, с. 93].

По терминологии Шпенглера, прасимволом русской души, как его видел Аксаков, был хоровод. Фаустовское «я» противостояло русскому хороводу.

Новые штрихи к пониманию особенностей русской истории добавил Тойнби.

В. И. Суриков, Ф. И. Шаляпин, С. Я. Лемешев и другие носители русской культуры в эпоху цивилизации, опираясь на знание истории России, языком своего искусства рассказывали о душе народа.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Введение

1. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев // Русская идея. – М. ; СПб. : Эксмо ; Мидгард, 2005. – 832 с.

Глава I. Русская история как проблема «духа»

1. «Предание», «судьба» в методологии познания отечественной истории Н. А. Бердяева

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.

2. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ, 2006. – 637 с.

3. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука – классика, 2008. – 320 с.

4. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.

5. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.

2. Н. А. Бердяев о религиозном расколе Русской православной церкви

1. Маджаров А. С. Афанасий Прокопьевич Щапов: история жизни и жизнь «Истории» / А. С. Маджаров. – Иркутск : Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. – 528 с.

2. Маджаров А. С. «Предание», «судьба» в методологии познания отечественной истории Н. А. Бердяева / А. С. Маджаров // Сб. ст. под ред. С. О. Шмидта [и др.]. – Иркутск : Оттиск, 2009. – 160 с.

3. Маджаров А. С. Н. А. Бердяев о женственном и мужественном началах в судьбе России / А. С. Маджаров // Женщина в истории России XVIII–XXI вв. Восьмые Щаповские чтения. – Иркутск : Оттиск, 2010. – 296 с.

4. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности // Русская идея. – М. ; СПб. : Эксмо ; Мидгард, 2005. – 832 с.

5. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.

6. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука – классика, 2008. – 320 с.

7. Панченко А. М. О русской истории и культуре / А. М. Панченко. – СПб. : Азбука, 2000. – 464 с.

3. Н. А. Бердяев о женственном и мужественном началах в судьбе России

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М. : АСТ, 2006. – 637 с.
3. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М. : АСТ, 2006. – 637 с.
4. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука – классика, 2008. – 320 с.
5. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
6. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
7. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев // Русская идея. – СПб., 2005. – С. 123.

Глава II. Русская история как проблема «морфологии»

1. Идея судьбы в концепции О. Шпенглера

1. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквиem по Западу // Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М. : Эксмо, 2009. – 800 с.
2. Шпенглер Освальд. Закат западного мира / О. Шпенглер. – М. : Альфа – книга, 2010. – 1085 с.

2. Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории

1. Аксаков К. С. Литературная критика / К. С. Аксаков, И. С. Аксаков. – М. : Современник, 1981. – 383 с.
2. Аксаков К. С. О русской истории / К. С. Аксаков // Полн. собр. соч. – М., 1889. – Т. 1. – 429 с.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
4. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука – классика, 2008. – 320 с.
5. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев // Русская идея. – М. ; СПб. : Эксмо ; Мидгард, 2005. – 832 с.
6. Герцен А. И. О развитии революционных идей в России / А. И. Герцен // Собр. соч. – М., 1975. – Т. 3. – 544 с.
7. Карамзин Н. М. История государства Российского / Н. М. Карамзин. – М. : Книга, 1989. – Кн. 2, т. 6. – 227 с.

8. Маджаров А. С. Н. А. Бердяев о женственном и мужественном началах в судьбе России // Женщина в истории России 18–21 вв. : Восьмые Шаповские чтения / сост. А. С. Маджаров. – Иркутск, 2010. – 296 с.

9. Маджаров А. С. Религиозный раскол Русской православной церкви: концепция Н. А. Бердяева // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2011. – № 1. – 240 с.

10. Маджаров А. С. Философия истории Герцена и проблемы внутренней политики в России XVIII–XIX вв. // Россия и Сибирь: интеграционные процессы в новом историческом измерении. – Иркутск, 2008. – 336 с.

11. Маджаров А. С. А. П. Шапов: история жизни и жизнь «Истории» / А. С. Маджаров. – Иркутск : Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. – 528 с.

12. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М. : Эксмо, 2009. – 800 с.

13. Чаадаев П. Я. Философические письма // Россия глазами русско-го. – СПб. : Наука, 1991. – 264 с.

14. Шпенглер Освальд. Закат Западного мира / О. Шпенглер. – М. : Альфа – книга, 2010. – 1085 с.

Глава III. Россия и Европа: культура в эпоху цивилизации

1. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о России и Европе как «цивилизации» и «культуре»

1. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука – классика, 2008. – 320 с.

2. Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.

3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций / Н. Я. Данилевский. – М. : Алгоритм, 2014. – 592 с.

4. Шпенглер Освальд. Закат Западного мира / О. Шпенглер. – М. : Альфа – книга, 2010. – 1085 с.

2. Николай Бердяев и Освальд Шпенглер о «культуре в эпоху цивилизации»

1. Бердяев Н. А. Духовные основы русского народа // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.

2. Бердяев Н. А. Конец Европы // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.

3. Бердяев Н. А. Конец Ренессанса (К современному кризису культуры) // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.

4. Бердяев Н. А. Мир «буржуазный» и мир «социалистический» // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.

5. Бердяев Н. А. О буржуазности и социализме // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
6. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // О назначении человека. – М. : АСТ, 2006. – 637 с.
7. Бердяев Н. А. О росте буржуазности в России // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
8. Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
9. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
10. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
11. Маджаров А. С. Н. А. Бердяев о женственном и мужественном началах в судьбе России // Женщина в истории России XVIII–XXI вв. Восьмые Шаповские чтения : материалы Всерос. науч. конф. / сост. А. С. Маджаров. – Иркутск : Оттиск, 2010. – 296 с.; «Предание», «судьба» в методологии познания отечественной истории Н. А. Бердяева // Восток-Запад в контексте мировой истории : Всерос. науч. конф. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2011. – 308 с.; Религиозный раскол Русской православной церкви: концепция Н. А. Бердяева // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2011. – № 1(1).
12. Маджаров А. С. Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2012. – № 1(2). – С. 176–188.
13. Маджаров А. С. Философия истории А. И. Герцена и проблемы внутренней политики в России XVIII–XIX вв. // Россия и Сибирь: интеграционные процессы в новом историческом измерении. – Иркутск : Вост.-Сиб. издат. компания, 2008. – 336 с.

Глава IV. А. Дж. Тойнби о «православно-христианской цивилизации» в России и русская историография XIX – первой половины XX в.

1. А. Тойнби и русская историография о цивилизациях: Россия как часть универсума

1. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука – классика, 2008. – 320 с.
2. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
4. Бестужев-Рюмин К. Н. Русская история / К. Н. Бестужев-Рюмин. – М. : Вече, 2007. – 416 с.

5. Бжезинский З. Стратегический взгляд. Америка и глобальный кризис / З. Бжезинский. – М. : Астрель, 2012. – 285 с.
6. Василенко И. А. Геополитика современного мира : учебник / И. А. Василенко. – 3-е изд. – М. : Юрайт, 2013. – 420 с.
7. Гаджиев К. С. Политология. Базовый курс : учебник / К. С. Гаджиев. – 2-е изд. – М. : Юрайт, 2011. – 505 с.
8. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций / Н. Я. Данилевский. – М. : Алгоритм, 2014. – 592 с.
9. История мировых цивилизаций : учеб. пособие / под науч. ред. Г. В. Драча. – 2-е изд. – М. : КноРус, 2013. – 464 с.
10. Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах: Т. 1 / Ключевский В. О. Курс русской истории. Часть 1. М: Мысль, 1987. – 430 с.
11. Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах / В. О. Ключевский // Курс русской истории. – М. : Мысль, 1988. – Ч. 3, т. 3. – 414 с.
12. Колонизация Азиатской России (XIX – начало XX в.): институции и практики: материалы региональной научной конференции. Омск, 24–25 дек. 2013 г. / отв. ред. Н. Г. Суворова [и др.]. – Омск : Изд-во Ом. гос. ун-та, 2013. – 196 с.
13. Маджаров А. С. Афанасий Прокопьевич Щапов: история жизни (1831–1876) и жизнь «Истории» / А. С. Маджаров. – Иркутск : Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. – 525 с.
14. Маджаров А. С. Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. 2012. – № 1(2). – С. 176–188.
15. Маджаров А. С. Религиозный раскол русской православной церкви: концепция Н. А Бердяева // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2011. – № 1(1). – С. 170–179.
16. Маджаров А. С. Русская «культура и цивилизация» в работах Н. А. Бердяева первой четверти XX в. // Сибирь в империи – империя в Сибири: имперские процессы на окраинах России в XVII – начале XX в. : сб. науч. ст. – Иркутск : Оттиск, 2013. – С. 44–57.
17. Политология : учебник / А. Ю. Мельвиль [и др.]. – М. : Моск. гос. ин-т междунар. отношений МИД России ; Проспект, 2011. – 624 с.
18. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. / С. М. Соловьев // История России с древнейших времен. – М. : Мысль, 1988. – Кн. 1. – 799 с.
19. Страхов Н. Н. О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций – М. : Алгоритм, 2014. – С. 561–567.
20. Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство (фрагменты статьи) // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций – М. : Алгоритм, 2014. – С. 567–577.

21. Страхов Н. Н. Последний ответ г. Вл. Соловьеву // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций – М. : Алгоритм, 2014. – С. 578–585.

22. Тойнби А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис Пресс, 2010. – 640 с.

23. Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо первое // Россия глазами русского. Чаадаев. Леонтьев, Соловьев. – СПб. : Наука, 1991. – 365 с.

24. Шпенглер О. Закат западного мира / О. Шпенглер. – М. : Альфа-книга, 2010. – 1085 с.

25. Щапов А. М. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним стоянием церкви и гражданственности в XVII в. и в первой половине XVIII в. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола / А. П. Щапов. – Казань : Изд. книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. – 549 с.

2. А. Тойнби и отечественная историография о генезисе, росте и распаде русской цивилизации

1. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука – классика, 2008. – 320 с.

2. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.

3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.

4. Бестужев-Рюмин К. Н. Русская история / К. Н. Бестужев-Рюмин. – М. : Вече, 2007. – 416 с.

5. Бжезинский З. Стратегический взгляд. Америка и глобальный кризис / З. Бжезинский. – М. : Астрель, 2012. – 285 с.

6. Василенко И. А. Геополитика современного мира: учебник / И. А. Василенко. – 3-е изд. – М. : Юрайт, 2013. – 420 с.

7. Гаджиев К. С. Политология. Базовый курс : учебник / К. С. Гаджиев. – 2-е изд. – М. : Юрайт, 2011. – 505 с.

8. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций / Н. Я. Данилевский. – М. : Алгоритм, 2014. – 592 с.

9. История мировых цивилизаций : учеб. пособие / под науч. ред. Г. В. Драча. – 2-е изд. – М. : КноРус, 2013. – 464 с.

10. Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах / В. О. Ключевский // Курс русской истории. – М. : Мысль, 1987. – Ч. 1, т. 1. – 430 с.

11. Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах / В. О. Ключевский // Курс русской истории. – М. : Мысль, 1988. – Ч. 3, т. 3. – 414 с.

12. Колонизация Азиатской России (XIX – начало XX в.): институции и практики : материалы регион. науч. конф. Омск, 24–25 дек. 2013 г. / отв. ред. Н. Г. Суворова [и др.]. – Омск : Изд-во Ом. гос. ун.-та, 2013. – 196 с.

13. Маджаров А. С. Афанасий Прокопьевич Щапов: история жизни (1831–1876) и жизнь «Истории» / А. С. Маджаров. – Иркутск : Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. – 525 с.

14. Маджаров А. С. Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2012. – № 1(2). – С. 176–188.

15. Маджаров А. С. Религиозный раскол русской православной церкви: концепция Н. А Бердяева // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2011. – № 1(1). – С. 170–179.

16. Маджаров А. С. Русская «культура и цивилизация» в работах Н. А. Бердяева первой четверти XX в. // Сибирь в империи – империя в Сибири: имперские процессы на окраинах России в XVII – начале XX вв.: сб. науч. ст. – Иркутск : Оттиск, 2013. – С. 44–57.

17. Политология : учебник / А. Ю. Мельвиль [и др.]. – М. : Моск. гос. ин-т междунар. отношений МИД России ; Проспект, 2011. – 624 с.

18. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. / С. М. Соловьев // История России с древнейших времен. – М. : Мысль, 1988. – Кн. 1. – 799 с.

19. Страхов Н. Н. О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. – М. : Алгоритм, 2014. – С. 561–567.

20. Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство (фрагменты статьи) / Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. – М. : Алгоритм, 2014. – С. 567–577.

21. Страхов Н. Н. Последний ответ г. Вл. Соловьеву / Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. – М. : Алгоритм, 2014. – С. 578–585.

22. Тойнби А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис Пресс, 2010. – 640 с.

23. Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо первое // Россия глазами русского. Чаадаев. Леонтьев, Соловьев. – СПб. : Наука, 1991. – 365 с.

24. Шпенглер О. Закат западного мира / О. Шпенглер. – М. : Альфа-книга, 2010. – 1085 с.

25. Щапов А. М. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним стоянием церкви и гражданственности в XVII в. и в первой половине XVIII в. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола / А. П. Щапов. – Казань : Изд. книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. – 549 с.

Заключение

1. Аксаков К. С. Литературная критика / К. С. Аксаков, И. С. Аксаков. – М. : Современник, 1981. – 383 с.

2. Ключевский В. О. Дневники и дневниковые записи // Ключевский В. О. Сочинения. В 9 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 9. – 526 с.

Приложения

Из истории русской культуры

1. «Русская история» В. И. Сурикова и отечественная историография второй половины XIX в.

1. Великие художники. В 86 т. Т. 26. Василий Иванович Суриков. – М. : Директ-Медиа, 2010. – 48 с.

2. Герцен А. И. Собрание сочинений. В 8 т. / А. И. Герцен. О развитии революционных идей в России. – М. : Правда, 1975. – Т. 3. – 544 с.

3. Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI–XVII столетиях. В 3 кн. Кн. 1. И. Е. Забелин. Государев двор, или дворец. – М. : Книга, 1990. – 416 с.

4. Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI–XVII столетиях / И. Е. Забелин. – Новосибирск : Наука, 1992. – 243 с.

5. Карамзин Н. М. История государства Российского. В 3 кн. / Н. М. Карамзин. – М. : Книга, 1988–1989.

6. Карамзин Н. М. Сочинения. В 2 т. / Н. М. Карамзин // О случаях и характерах в Российской истории, которые могут быть предметом художеств. – Л. : Худ. Лит., 1984. – Т. 2. – 455 с.

7. Ключевский В. О. Сочинения. В 9 т. / В. О. Ключевский // Курс русской истории. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – 415 с.

8. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. В 3 кн. / Н. И. Костомаров. – М. : Книга, 1990.

9. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. В 3 кн. Кн. 1 : Янин В. Л. Предисловие / Н. И. Костомаров. – М. : Книга, 1990. – 779 с.

10. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. В 3 кн. / Н. И. Костомаров. – М. : Книга, 1992. – Кн. 3. – 885 с.

11. Маджаров А. С. Афанасий Прокопьевич Щапов: история жизни (1831–1876) и жизнь «Истории» / А. С. Маджаров. – Иркутск : Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. – 525 с.

12. Островский Г. С. Рассказ о русской живописи / Г. С. Островский. – М. : Изобразит. искусство, 1987. – 359 с.

13. Панченко А. М. Боярыня Морозова – символ и личность / А. М. Панченко // О русской истории и культуре. – СПб. : Азбука, 2000. – 463 с.

14. Сарабьянов Д. В. История русского искусства второй половины XIX в. / Д. В. Сарабьянов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1989. – 382 с.

15. Сахаров А. Н. «Светлый русский ум» // Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI–XVII столетиях. В 3 кн. Кн. 1. И. Е. Забелин. Государев двор, или дворец. – М. : Книга, 1990. – 416.

16. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. / С. М. Соловьев // История России с древнейших времен. – М. : Мысль, 1988. – Кн. 1. – 799 с.

17. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. / С. М. Соловьев // История России с древнейших времен. – М. : Мысль, 1991. – Кн. 6. – 751 с.
18. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. / С. М. Соловьев // История России с древнейших времен. – М. : Мысль, 1991. – Кн. 7. – 701 с.
19. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. / С. М. Соловьев // История России с древнейших времен. – М. : Мысль, 1993. – Кн. 9. – 671 с.
20. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. / С. М. Соловьев // История России с древнейших времен. – М. : Мысль, 1993. – Кн. 10. – 752 с.
21. Суриков В. И. Письма. Воспоминания о художнике / В. И. Суриков. – Л. : Изобрази. искусство, 1977. – 267 с.
22. Шепелев Л. Е. Отмененные историей чины, звания и титулы в Российской империи / Л. Е. Шепелев. – Л. : Наука, 1977. – 153 с.
23. Щапов А. П. Земство и раскол / А. П. Щапов // Избранное ; под ред. А. С. Маджарова. – Иркутск : Оттиск, 2001. – 363 с.
24. Щапов А. П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним стоянием церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола / А. П. Щапов. – Казань : Изд. книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. – 549 с.
25. Языкова И. К. Богословие иконы / И. К. Языкова. – М. : Изд-во общедоступ. православ. ун-та, 1995. – 212 с.

2. Ф. И. Шаляпин о русской истории и культуре

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
2. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука – классика, 2008. – 320 с.
3. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности // Русская идея. – М. ; СПб. : Эксмо ; Мидгард, 2005. – 832 с.
4. Зыкина Л. Песня – признание в любви / Л. Зыкина. – М. : Зебра Е: АСТ. 2010. – 288 с.
5. Карамзин Н. М. История государства Российского / Н. М. Карамзин. – М. : Книга, 1989. – Кн. 3, т. 10. – 166 с.
6. Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. 3 / Ключевский В. О. Сочинения в 9 т. Т. 9. – М. : Мысль, 1990. – 526 с.
7. Коровин К. А. Шаляпин. Встречи и совместная жизнь / К. А. Коровин. – СПб. : Лениздат ; Команда А, 2013. – 192 с.
8. Кузнецова И. Мастерство перевоплощения // Лемешев С. Я. Статьи, воспоминания, письма. – М. : Сов. композитор. 1987. – 400 с.
9. Лемешев С. Я. Вам, молодые певцы! // Лемешев С. Я. Статьи, воспоминания, письма. – М. : Сов. Композитор, 1987. – 400 с.
10. Лемешев С. Я. Путь к искусству / С. Я. Лемешев. – М. : Искусство, 1968. – 312 с.

11. Лернер Д. Святое служение музыке // Лемешев С. Я. Статьи, воспоминания, письма. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
12. Лещенко В. Скажите, почему?! / В. Лещенко. – Н. Новгород : Деком, 2009. – 280 с.
13. Магомаев М. Живут во мне воспоминания / М. Магомаев. – М. : ПРОЗАиК, 2010. – 416 с.
14. Макаров А. Александр Вертинский Портрет на фоне времени / А. Макаров. – М. : Астрель, 2008. – 413 с.
15. Прудкин М. Мы были молоды тогда... // Лемешев С. Я. Статьи, воспоминания, письма. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
16. Пушкин А. С. Полн. собр. соч. В 10 т. / А. С. Пушкин. – Л. : Наука, 1978. – Т. 5. – 527 с.
17. Сац Н. Незабываемые встречи // Лемешев С. Я. Статьи, воспоминания, письма. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
18. Скрынников Р. Г. Борис Годунов / Р. Г. Скрынников. – М. : АСТ, 2002. – 416 с.
19. Скрынников Р. Г. Царь Борис и Дмитрий Самозванец / Р. Г. Скрынников. – Смоленск : Русич, 1997. – 624 с.
20. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 4. Т. 7–8 // С. М. Соловьев. История России с древнейших времен. – М. : Мысль, 1989. – 751 с.
21. Стронгин В. Тюрьма и воля Лидии Руслановой / В. Стронгин. – М. : АСТ: Зебра Е, 2009. – 352 с.
22. [http:// az.lib.ru/s/shaljapin_f_i/text_0020.shtml](http://az.lib.ru/s/shaljapin_f_i/text_0020.shtml) 04.11.2012.
23. Утесов Л. Спасибо, сердце! / Л. Утесов. – М. : Вагриус, 1999. – 368 с.
24. Шаляпин Ф. И. Маска и душа. Мои сорок лет на театрах / Ф. И. Шаляпин. – СПб. : Азбука – классика, 2010. – 352 с.
25. Шаляпин Ф. И. Страницы из моей жизни. Я был отчаянно провинциален / Ф. И. Шаляпин. – М. : АСТ, 2015. – 480 с.

3. Сергей Яковлевич Лемешев. Партия Ленского длиною в жизнь

1. Васильев В. Дорога к Лемешеву / В. Васильев. – М. : Алгоритм, 2005. – 272 с.
2. Грошева Е. Певец русской души. С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
3. Н. Казанцева. С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
4. В. Канделаки. С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
5. Кудрявцева-Лемешева В. Дорогой мой человек // С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
6. Т. Лаврова / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
7. Лемешев С. Я. Вам, молодые певцы / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
8. Лемешев С. Я. Вспоминая прошлое, думай о будущем / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.

9. Лемешев С. Я. О культуре пения / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
10. Лемешев С. Я. Письма / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
11. Лемешев С. Я. Путь к искусству / С. Я. Лемешев. – М. : Искусство, 1968. – 312 с.
12. Лемешев С. Я. Страницы жизни / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
13. Лемешев С. Я. Творческий облик певца / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
14. Лемешев С. Я. Труд певца / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
15. Лернер Д. Святое служение музыке // Д. Лернер. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
16. И. Петров. С. Я. Лемешев / Петров И. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
17. Рекемчук А. Музыкальная история / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
18. Сац Н. Незабываемые встречи / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
19. Е. Светланов / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
20. М. Смирнов / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
21. М. Прудкин / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
22. Б. Хайкин / С. Я. Лемешев. – М. : Сов. композитор, 1987. – 400 с.
23. Шаляпин Ф. Маска и душа. – СПб. : Азбука – классика, 2010. – 352 с.

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

1. «Русская история» В. И. Сурикова и отечественная историография второй половины XIX в.

Русская история и живопись: междисциплинарное прочтение истории

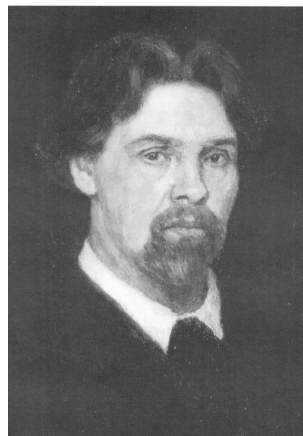
Русскую историю от ее истоков до XIX в. включительно во второй половине XIX в. освещала профессиональная историография. Над «Историей России» трудились историки и мыслители, определившие облик исторической науки своего времени: С. М. Соловьев, Н. И. Костомаров, А. П. Щапов, И. Е. Забелин, А. И. Герцен, В. О. Ключевский и др., в ходу были и книги ушедшего в 1826 г. из жизни Н. М. Карамзина.

Прошлое России привлекало внимание и профессиональных художников И. Репина, В. Сурикова, В. Шварца, Н. Ге и др.

Исторические образы, закодированные в книге и запечатленные на холсте, как правило, развивались в своих культурных нишах, взаимодействовали между собой. «Междисциплинарное» прочтение истории способствовало углублению представлений о прошлом и современности, открывало новые грани русского духа и ментальности.

«История» предшествовала исторической картине, служила критерием достоверности изображения дел давно минувшего.

В свою очередь, историческая картина, опосредованная «Историей», современностью и внутренним видением худож-



В. И. Суриков

ника, возвращала ушедшее событие взору, но уже в иное время, в новом свете, обогащая «Историю».

Динамизм и неповторимость жизни, и современность исторической науки, с ее логикой событий, спецификой научного текста, исторического образа, непосредственно и опосредованно влияли на выбор темы художником, ее трактовку, на понимание «движущих сил», «механизма» истории, сути главных и второстепенных конфликтов, подбор героев.

Исторические события, изображенные в полотнах известных живописцев XIX в., были подробно описаны в современной им отечественной историографии.

Историки писали о религиозном расколе, Степане Разине, стрельцах, реформах Петра I, колонизации и о других темах, которые привлекли внимание В. И. Сурикова. Развивалась и прикладная, облаченная в конкретную форму научного исторического направления, философия истории.

Выбрать художнику созвучную своему времени, мироощущению, соразмерную судьбе России историческую тему было непросто. Он постигал глубину и протяженность времени через отдельный, конкретный, доступный глазу исторический эпизод. Сколько их в истории? Время историка раскрывалось перед ним в динамике жизни, непрерывной череде событий, уложенной в текст.

Сурикова как художника интересовал человек, неповторимые состояния его души, драма и трагедия его жизни. Он видел в русской истории динамичное созидательное, героическое начало – освоение и защиту России и отразил его в своей живописи («Покорение Сибири Ермаком» (1895), «Переход Суворова через Альпы в 1799 году» (1899). Понял он и другую сторону русской истории – ее опасную коллизию – конфликт народа и власти, хорошо известный отечественной исторической науке, порождающий неустойчивость жизни, неуверенность в будущем: «Утро стрелецкой казни» (1881), «Меншиков в Березове» (1883), «Боярыня Морозова» (1887), «Степан Разин» (1906).

Обратим внимание на этот, идущий от картины «Утро стрелецкой казни» аспект его творчества.

Какие идеи, факты, добытые историками в «архивной пыли», и сообщенные философией, стояли за известными историческими картинами художника? В какой степени его картины соответствовали реальным событиям? Что сказал художник историкам, всем ценителям своего творчества?

Биография В. И. Сурикова

Василий Иванович Суриков родился 12 (24) января 1848 г. в Красноярске в семье выходцев из старинного казачьего рода. Его отец – Иван Васильевич Суриков служил коллежским регистратором, а мать – Прасковья Федоровна Сурикова (Торгошина) – «вела» дом.

Чин коллежского регистратора в номенклатуре гражданских чинов начала XIX в. соответствовал низшему XIV классу, с которого начиналась гражданская служба, и общему титулу «Ваше благородие». В армии военный XIV класса носил чин прапорщика [22, с. 15, 28, 53].

В 1856 г. в восемь лет, (по другим данным в 1854 г., т. е. в шесть лет?) Василий поступил в приходскую школу при Всехсвятской церкви, в которой его в детстве крестили, а через два года, в 1858 г. – в приходское училище в Красноярске [1, с. 4.] В училище он оказался в числе учеников педагога (учителя рисования) и художника Н. В. Гребнева. Преподаватель обратил внимание на талант Сурикова и стал обучать его основам ремесла живописца.

Эта встреча предопределила судьбу Василия – он решил посвятить свою жизнь искусству. Сохранилась акварель раннего периода творчества Сурикова – «Плоты на Енисее» (1862 г.).

В 1859 г. от туберкулеза умер отец. Из-за нехватки средств к существованию мать вынуждена была сдавать часть дома в Красноярске, в котором жила семья, в наем.

Окончив уездное училище, Суриков устроился на службу в губернскую канцелярию. Денег на продолжение образования не было. Будущий художник занимался живописью в свободное от бумажной волокиты время.

Суриковым заинтересовался и помог ему материально золотопромышленник и меценат П. И. Кузнецов. В 1869 г. (по

другим данным в декабре 1868 г.) молодой художник отправился с обозом в Петербург на учебу [14, с. 221]. Дорогу и последующую учебу Сурикову оплатил П. И. Кузнецов.

В 1869 г. сибиряк поступил в рисовальную школу Общества поощрения художеств. В августе 1869 г. его приняли вольнослушателем, а в 1870 г. слушателем (учеником) в Академию художеств к П. П. Чистякову. В годы учебы в Академии студент приобщался к традиции академической школы. Школа предопределила проблематику, хронологию изысканий: «Клеопатра» – эскиз (1874 г.); эскиз «Пир Валтасара» (1874), за который Суриков получил премию; «Апостол Павел объясняет догматы веры в присутствии царя Агриппы, сестры его Береники и проконсула Феста» (1875).

По собственным словам живописца он в это время особенно интересовался композицией и колоритом, за что получил соответствующее прозвище. «В Академии... меня... – признавался Суриков, – "композитором" звали» [Цит. по: 1, с. 8].

Итоговый конкурс на золотую медаль за картину «Апостол Павел объясняет догматы веры в присутствии царя Агриппы, сестры его Береники и проконсула Феста» (1875) не увенчался успехом. Часть профессоров забаллотировала присуждение медали, а от предложенной ему все же заграничной поездки, предложенной медалистам, художник отказался сам.

В 1875 г. Суриков окончил Академию и получил звание «классного художника первой степени». За «проваленной» выпускной картиной последовал серьезный заказ – росписи четырех сюжетов на тему Вселенских соборов в храме Христа Спасителя. Работа в храме поднимала его духовно, развивала профессионально и, к тому же, сулила хороший заработок, необходимый для осуществления творческих планов.

В Петербурге художник встретился с Елизаветой Августовной Шаре (1858 –1888), француженкой по отцу. Это произошло в костеле на Невском проспекте: Елизавета и Василий пришли туда независимо друг от друга послушать органную музыку. 25 января 1878 г. Суриков и Шаре обвенчались во Владимирской церкви в Петербурге [1, с. 9]. Вскоре у них родились дочери – Ольга и Елена.

В 1877 г. Суриков переехал на постоянное жительство в Москву. Жить первоначально приходилось в гостиницах, на съемных квартирах.

В 1878 г. работа в храме Христа Спасителя была выполнена.

Н. М. Карамзин о «сюжетах и героях русской истории, достойных кисти живописца»

Новый период творчества Сурикова ознаменовался картинами, которые определили место художника в русской живописи.

Из-под его кисти вышли картины «Утро стрелецкой казни» (1881), «Меншиков в Березове» (1883), «Боярыня Морозова» (1887), «Покорение Сибири Ермаком» (1895), «Переход Суворова через Альпы в 1799 году» (1899), «Степан Разин» (1906), в которых Суриков реализовался как выдающийся мастер исторической живописи.

Для того чтобы глубоко проникнуть в историю России, выйти за пределы известного, одной даже гениальной интуиции художника, которой обладал Суриков, было недостаточно, требовалось знание истории.

Воссоздание живописцем исторического образа предполагало знакомство с эпохой, основными фактами истории, деталями, передающими ее специфику, уяснение того, как все было на самом деле.

А что думал сам Суриков об истории, исторической науке?

Напомним известные слова художника: «Нет ничего интереснее истории. Только читая историю, понимаешь настоящее» [Цит. по: 12, с. 224]

По словам А. Бенуа, Сурикову «для того, чтобы изобразить давно прошедшие события с такой ясностью, нужно было перечитать и пересмотреть целые библиотеки» [Цит. по: 1, с. 20].

Во второй половине XIX в. в домах, на книжных полках, представителей «просвещенного меньшинства» – педагогов, писателей, актеров, художников, как правило, можно было встретить «Историю государства Российского» Н. М. Карамзина (176–1826).

Его более века читали все – от Пушкина до Шаляпина, читал даже Шпенглер.

Карамзин заложил основы представлений о значении истории отечества в жизни государства и общества. Еще в «Вестнике Европы» (1802) Карамзин высказался о сюжетах и героях русской истории, достойных кисти живописца. «Должно приучать россиян, – писал выдающийся историограф, – к уважению собственного; должно показать, что оно может быть предметом вдохновений артиста и сильных действий искусства на сердце. Не только историк и поэт, но и живописец, и ваятель бывают органами патриотизма... Я не верю той любви к отечеству, которая презирает его летописи... надобно знать, что любишь; а чтобы знать настоящее, должно иметь сведения о прошедшем... Пусть в залах петербургской Академии художеств будет своя история в картинах... Мне кажется, что я вижу, как народная гордость и славолобие возрастают в России с новыми поколениями» [6, с.154].

Карамзин прямо назвал героев русской истории, «которые могут быть предметом художеств»: князь Олег, княгиня Ольга, Святослав – «древний Суворов России», Владимир, Ярослав, Юрий Долгорукий.

Напомним, что «История» Карамзина заканчивалась 1612 г. С «Историей государства Российского» Карамзина были знакомы Брюллов, А. Иванов, Репин, Антокольский, Мясоедов, Васнецов и др. Их исторические произведения, в том числе созданные под прямым воздействием «Истории» Карамзина, известны: И. Е. Репин «Иван Грозный и его сын Иван» (1885); скульптуры М. Антокольского «Иван Грозный» (1871), «Нестор», «Ермак»; Г. Г. Мясоедов «Встреча царя Ивана и юродивого Николы Саллоса в Пскове» и др.

Мысли Карамзина и творчество коллег Сурикова – художников, откликнувшихся на призыв историографа, являлись частью того исторического фона, который влиял на выбор исторической тематики художником.

«Утро стрелецкой казни» (1881)

Одним из героев русской истории, который хотел подчинить ее своей воле, был Петр I. Из жизни его образ перешел в историографию, в искусство, стал проблемой, загадкой судьбы России.

В 1871 г. увидела свет картина Н. Ге «Петр I допрашивает царевича Алексея Петровича в Петергофе» (1871), в 1879 г. появилось полотно «Царевна Софья в Новодевичьем монастыре во время казни стрельцов в 1698 году» Ильи Репина. В 1907 г. В. А. Серов завершил картину «Петр I на строительстве Петербурга».

Петр I заинтересовал и Сурикова. Он увлекся личностью монарха еще в Академии. В 1870 г. у художника увидела свет картина «Вид памятника Петру I на Сенатской площади в Санкт-Петербурге». Суриков готовился к юбилейной выставке, приуроченной к 200-летию со дня рождения Петра I. В 1872 г. работал над циклом рисунков, посвященных Петру I: «Петр Великий перетаскивает суда из Онежского залива в Онежское озеро для завоевания крепости Нотебург у шведов», «Обед и братство Петра Великого в доме князя Меншикова с матросами голландского купеческого судна, которое Петр I, как лоцман, провел от о. Котлин до дома генерал-губернатора».

К новой картине «Утро стрелецкой казни» Суриков приступил в 1878 и закончил ее в 1881 г.

За десятилетие, прошедшее с момента написания картины «Вид памятника Петру I на Сенатской площади в Санкт-Петербурге» и до завершения новой картины – «Утро стрелецкой казни» (1881), в осознании Суриковым русской истории, личности Петра I произошли огромные перемены. Он проделал путь от идеи памяти великому реформатору России – «Вид памятника...» к уяснению, и что важно для художника, к ощущению глубины едва ли не перманентных противоречий русской жизни в картине «Утро стрелецкой казни»: Петр I и его небольшое европеизированное окружение, противостоит народу в лице стрельцов.

Это противостояние в жизни и в науке, меняя названия, внешнее обличье существовало и в период жизни Сурикова и едва ли не перешло в XXI в.

Суриков, как исследователь прошлого, не мог обойтись без знания фактов, уяснения логической связи событий. Но познание, которое делало художника гениальным, было за пределами бытовой, эмпирической реальности. Он шел от факта – к духу, смыслу, динамике, к философии истории.

Картины Сурикова резонировали с жизнью.

«Утро стрелецкой казни» (1878–1881) художник начал писать, когда А. К. Соловьев (2 апреля 1879 г.) стрелял (неудачно) в Александра II. А закончил и представил картину на выставку в день убийства царя. Выставка открылась 1 марта 1881 г. в день, когда террорист Гриневицкий привел в исполнение приговор Исполнительного комитета «Народной воли» – бросил бомбу в царя Александра II.

Русская история для Сурикова не стала внешней картинкой, статичным фрагментом ушедшего, миниатюрой летописного свода. Он воплотил в своем творчестве динамизм истории, глубокую связь прошлого, настоящего и будущего. И в таком прочтении прошлого он был человеком XIX в., созвучным русской историографии.

Отечественная историография о Петре I и его реформах

Профессиональные историки писали по-разному, в соответствии со своими представлениями об историческом процессе, о роли в нем царей, государства, церкви, народа, о национальном характере, о прошлом и будущем России.

Каков был тот «исторический», точнее «историографический фон», соответствующий времени Сурикова, срез исторической литературы?

Взгляды историков на коренные вопросы русской истории – религиозный раскол, реформы Петра I, крестьянскую войну различались существенно, порой диаметрально. История и личность Петра I, заинтересовавшие художника, являлись предметом пристального внимания профессиональной историографии.

Годы учебы Сурикова в Академии совпали с реформами 60–70-х гг. в России: в области местного управления, народного образования и печати, судебной, финансовой, военной. Реформы были на слуху и не могли не вызывать ассоциаций с реформами другого времени – Петра I. Эти ассоциации крепили у современников при чтении «Истории России с древнейших времен», виднейшего представителя государственной школы в

русской историографии, профессора Московского университета С. М. Соловьева (1820–1879), 29 томов которой ежегодно выходили в свет в 1851–1879 гг. Шесть томов истории с 13-го по 18-й, опубликованные в 1863–1866 гг. были посвящены любимой теме историка -- «эпохе преобразований» Петра I. 13-й и 14-й том переиздавались в 1870–1871 гг., 1878–1879 гг., 1887–1890 гг. Переиздавались и другие тома «Истории» С. М. Соловьева, посвященные реформам Петра I.

С. М. Соловьев показал роль государства в русской истории, воплотил в многотомном труде идею историзма. «Не делить, не дробить русскую историю на отдельные части, периоды, – писал Соловьев в предисловии к первому тому «Истории России с древнейших времен», увидевшем свет в 1851 г., – но соединять их, следить преимущественно за связью явлений, за непосредственным преемством форм, не разделять начал, но рассматривать их во взаимодействии, стараться объяснить каждое явление из внутренних причин, прежде чем выделить его из общей связи событий и подчинить внешнему влиянию, – вот обязанность историка, как понимает ее автор предлагаемого труда» [16, с. 51].

Историческая методология С. М. Соловьева постулировала динамику, связь, влияла на историографический фон и создавала его. Эта идея не могла существовать изолированно, лишь в науке, не касаться иных сфер творчества, в частности исторической живописи.

Историей России занимался Н. И. Костомаров (1817–1885), в 1859–1862 гг. экстраординарный профессор Санкт-Петербургского университета. Он, в отличие от С. М. Соловьева, считал, что история не исчерпывается историей государства, и предлагал исследовать «жизнь народных масс с их общественным и домашним бытом», полагал, что на первом плане у историка должен быть «народный дух» [9, с.11].

Этот тезис историка хорошо ложился на задачи и возможности живописи.

Костомаров писал о Петре I, стрельцах и по другим темам, интересовавшим Сурикова. В своей «Русской истории в жизнеописаниях ее главнейших деятелей», в пятом выпуске (СПб.,

1874) он рассказал о царевне Софье, стрелецких бунтах, а в шестом (СПб., 1876) о Петре Великом, и отдельно о князе Александре Даниловиче Меншикове [8, с. 475, 537, 843].

Истории России и собственно Петру I были посвящены разделы книги не связанного цензурой демократа и народника А. И. Герцена (1812–1870) «О развитии революционных идей в России». Книга вышла на русском языке в Москве в 1861 г. и также теоретически была доступна для прочтения. Уже первые строчки очерка Герцена открывали читателю яркий, лишенный официоза облик Петра I. «На царском престоле появился смелый революционер, одаренный всесторонним гением и непреклонной волей... Петр I не был ни восточным царем, ни *династом*»... не мог удовольствоваться жалкой ролью христианского далай-ламы, разукрашенного парчой и драгоценными камнями... Все видят, как этот неутомимый труженик... отдает приказания и учит... он кузнец, столяр, инженер... архитектор и штурман... Петр Великий был первой свободной личностью в России» [2, с. 388].

В годы реформы Александра II эпоха Петра I была актуальной темой.

Суриков к моменту начала работы над картиной «Утро стрелецкой казни» (1881) был хорошо знаком с личностью и деяниями Петра I. Именно поэтому он и смог увидеть события интересовавшего его прошлого так, как будто они в момент работы разворачивались перед ним. Он словно в действительности наблюдал стрельцов, Петра I, казнь. По словам самого Василия Сурикова, образ казни стрельцов явственно возник перед его глазами, когда он однажды шел по Красной площади: «...В воображении вспыхнула сцена стрелецкой казни, да так ясно, что даже сердце забилося... Поспешил домой и до глубокой ночи все делал наброски... Мысль написать картину стрелецкой казни была у меня и раньше, я думал об этом еще в Красноярске» [21, с. 214].

Заметим, подробности казни стрельцов, точнее ряда казней, были детально изложены у С. М. Соловьева. Приведем лишь одно небольшое описание историка: «Делались страшные приготовления к казням: ставили виселицы по Белому и

Земляному городам, у ворот под Новодевичьим монастырем и у четырех съезжих изб возмутившихся полков...

30 сентября была первая казнь: стрельцов, числом 201 человек повезли из Преображенского в телегах к Покровским воротам; в каждой телеге сидело по двое, и держали в руке по зажженной свече: за телегами бежали жены, матери и дети со страшными криками. У Покровских ворот в присутствии самого царя прочитана была сказка... По прочтении сказки осужденных развезли вершить на указанные места; но пятерым, сказано в деле, отсечены головы в Преображенском» [18, с. 551, 552].

Как видим, художник и в деталях следовал за историком.

Рассказ С. М. Соловьева повторил и Н. И. Костомаров, выпустивший свой очерк «Царевна Софья» спустя примерно 10 лет, после первой публикации С. М. Соловьева.

Отечественная историография о судьбе преобразований Петра I и А. Меншикове. Картина «Меншиков в Березове» (1883)

Тему Петра I и его преобразований Суриков завершил картиной «Меншиков в Березове» (1883).

Вопрос о судьбе реформ был актуален и в 1883 г. Картина Сурикова, в момент ее выхода в свет, не могла не порождать ассоциаций с курсом внутренней политики, который наметился с приходом к власти Александра III.

О судьбе реформ писали русские историки – современники Сурикова.

С. М. Соловьев подводил итоги преобразованиям Петра I в 18 томе «Истории», впервые опубликованном в 1866 г. и неоднократно печатавшемся позже. Классик русской историографии ушел из жизни в 1879 г., и уже не застал трагического финала жизни Александра II и начало правление Александра III. В 1866 г. он писал: «Время от кончины Петра Великого до вступления на престол Екатерины II, обыкновенно рассматривалось как время печальное, непривлекательное, время малоспособных правителей, дворцовых переворотов, недостойных любимцев. Но мы не можем разделять этих взглядов. Названное время имеет высокий интерес для историка именно потому, что здесь

русские люди были предоставлены самим себе ввиду громадного материала, данного преобразованием. Как они распоряжаются этим материалом – вот вопрос, с которым историк обратится к своим источникам» [19, с. 531, 532, 538–539].

Н. И. Костомаров опубликовал жизнеописание Петра I в «Русской истории в жизнеописаниях ее главнейших деятелей», по объему фактически – книгу «Петр Великий» в 1876 г., спустя 10 лет после упомянутых строк С. М. Соловьева.

О значении реформ Петра I он писал следующее: «До Петра Россия погружена была в невежество... Петр посредством своих деспотических мер создал из нее государство, грозное для чужеземцев войском и флотом, сообщил высшему классу ее народа наружные признаки европейского просвещения, но Россия после Петра все-таки, в сущности, не сделалась “новым Израилем”... Все петровы воспитанники, люди новой России, пережившие Петра, запутались в собственные козни, преследуя свои личные эгоистические виды, погибли на плахах или в ссылках» [10, с. 784].

Время и место действия в картине, глубокая дума ее главного героя Меншикова, прописанная Суриковым, свидетельствуют о трудном будущем дела Петра I. Так перспективы преобразований виделись художнику в 80-е годы XIX в.

В какой же степени внешние детали картины «Меншиков в Березове» соответствовали реалиям, что о судьбе и быте Меншикова в Березове говорилось в исторической литературе – историографии?

С. М. Соловьев сообщил, что «9 апреля (1728) из Верховного тайного совета был дан указ Сенату о посылке Меншикова с семейством в Березов... в Сибирь » [20, с. 126].

Н. И. Костомаров, автор очерка «Князь Александр Данилович Меншиков», в описании истории, непосредственно интересовавшей Сурикова, более конкретен. Перед отправкой Меншикова из Раненбурга – поместья, куда Александра Даниловича определили прежде, в Сибирь, «у него, – как писал Костомаров, – отняли все приличное платье, одели в сермягу и простой тулуп, а голову его прикрыли бараньей шапкой. Такое же переодевание постигло и членов его семьи... Из Тобольска

изгнанников повезли в открытых телегах... С ним было восемь слуг... Они служили ему при постройке дома... Построенный в Березове дом Меншикова состоял из четырех покоев: в одном жил он сам с сыном, во втором его дочери, в третьем – прислуга, четвертый служил кладовой... Меншиков – кроме дома, построил еще деревянную церковь» [10, с. 865]. Княгиня Меншикова не выдержала переезда, скончалась по дороге около Казани.



Н. И. Костомаров

Картина «Меншиков в Березове» создавалась Суриковым в процессе интуитивного постижения прошлого, основанием которого являлось знание истории.

Идея написать полотно о Меншикове появилась у Сурикова, когда он летом с семьей отдыхал на даче в подмосковной деревне Перерве. Дача была съемная – домик без печки, с крохотными окошками и низким потолком. Именно там, в полумраке холодной избушки, глядя на свое семейство, расположившееся за столом в платках и шубах, он увидел Меншикова с домочадцами в Березове и принялся за новую работу. Об этом интуитивном прозрении художника известно со слов М. Волошина [14, с. 225].

Отечественная историография второй половины XIX в. о религиозном расколе Русской православной церкви

Полотно «Меншиков в Березове» было приобретено П. Третьяковым за пять тысяч рублей. Это позволило Сурикову совершить поездку в Европу с семьей. В 1883–1884 гг. он побывал в Германии, Франции, Италии, Австрии. Посетил Берлин, Париж, Рим.

В Италии, в музеях Флоренции, Венеции, Неаполя изучал великие творения мастеров прошлого. Его поразили Веронезе, Тинторетто, Микеланджело, Веласкес, а из современников – Моне. Вернувшись из-за границы, Суриков приступил к новой работе.

Замысел картины «Боярыня Морозова» (1887) возник у Сурикова в 1881 г., в период, когда он завершал работу над картиной «Утро стрелецкой казни» (1881). А впервые он услышал об истово преданной старой вере боярыне еще в детстве, в Красноярске.

О деталях способен рассказать источник. Внимание преимущественно к деталям ведет к бытовой теме. Суриков не был историком быта, хотя как художник высоко ценил каждую деталь образа. Он следил за связью событий, стремился заглянуть в корень явления, о чем свидетельствует последовательность выбора им исторических тем, хотел видеть разные грани выходящей за пределы обыденности жизни народа, и это вполне соответствовало духу исторической науки его времени. Вспомним о Бердяеве и других.

Официальная точка зрения на религиозный раскол, высказанная, в книгах «Новая скрижаль патриарха Никона», «Жезл правления», «Увет духовный», «Щит веры», «Обличение» и др., в трудах историков церкви (Иоаким, Макарий, А. Н. Муравьев и др.), описывала «историю и теорию» раскола с обличительных позиций, в понятиях: «зло, шептание сатаны, темное царство, тяжелая болезнь... отступники, смутьяны, мятежники, носители разврата, заклятые враги» и пр. [11, с. 49].

Литература такого рода была широко представлена в жизни и в годы работы Сурикова над темой.

С. М. Соловьев, в соответствии со своей философией истории и высокой оценкой преобразований Петра I, рассматривал старообрядцев как «сильных и многочисленных противников» реформ. Оценка Соловьева распространялась на все «сельское народонаселение». «Горизонт русского человека, – по словам С. М. Соловьева, – был до крайности тесен, жизнь проходила среди немногочисленного ряда неизменных явлений... они получали религиозный характер, религиозную неприкосновенность... Когда произошло исправление книг и... начались важные перемены гражданские... воображению приверженцев старины сейчас же представились времена, изображенные в Апокалипсисе, представились действия антихриста... Между священниками... нашлись люди, которые взглянули на церковные новизны ... как на нарушение истиной веры, и... дали

вождей, опору движению, направленному против преобразований, против науки» [17, с. 193, 195].

В конце 50-х – 60-е гг. в трудах А. П. Шапова впервые увидел свет и другая – демократическая, народническая точка зрения на религиозный раскол. Раскол стал рассматриваться не только как «обрядоверие», тормоз преобразований, а как жизнь народа, имеющую свои резоны и заслуживающая понимания. «Раскол старообрядства, – писал А. П. Шапов в книге о расколе, опубликованной в 1859 г., – составляет характеристическое явление в историческом развитии русского народа... В нем сохранился... осколок древней России, выразилась русская народность XVII века, в ее отрешенности от иноземных элементов реформы Петра Великого и XVIII столетия, проявилась... своеобразная историческая жизнь народа, жизнь религиозная и гражданская, жизнь умственная и нравственная» [24, с. 1].

Раскол стал *«учением, толком, согласием земским, народным, жизнью и историей массы народной»*. – Продолжал исследование Шапов в книге «Земство и раскол», увидевшей свет в Санкт-Петербурге в 1862 г. – *Старина* религиозная и мирская, гражданская, была основой этого учения... Что дорогого, святого было для огромной массы народа в старой России, когда она раскол возвела до святыни, до апофеоза старины. И, под знаменем раскола, подняла вековую народную оппозицию, “брань с Антихристом”? Теперь нам не решить всех этих вопросов» [23, с. 260, 275].

В 1885 г. в момент работы над картиной «Боярыня Морозова», Суриков познакомился с историком И. Е. Забелиным (1820–1908), а в конце века написал его портрет [15, с. 19, 20].

По словам А. Н. Сахарова, Забелин был, «наверное, радикал в молодости и консерватор на склоне лет» [15, с. 10].

Забелина привлекала тема «народного быта». Под народом он понимал не только крестьянство, а все общество снизу доверху, а государь являлся первым «народным типом». По его мнению, в народе сложились также типы «земца-кормителя», «казака», «церковника», «слуги» [15, с. 21, 22].

Характеризуя жизнь народа, Забелин уделял особое внимание «мелочам быта» – обряду, обычаю, поверью, преданию, домашней обстановке, системе понятий и т. д. [15, с. 24].

Еще в 1872 г. историк выпустил 2-й том «Домашнего быта русского народа» – «Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях».

Большая часть второй главы книги – «Главные черты женской личности в допетровское время» была посвящена Федосье Прокопьевне Морозовой.

Забелин описал не просто жизнь и быт Морозовой. Он представил ее как личность, которая «неумолимо следовала» идеальному образу «постницы». Этот образ включал «типические черты» «женской личности допетровской Руси» [4, с. 57].

Забелин расколу не сочувствовал. Семнадцатое столетие он считал «веком всеобщего суеверия». Морозову характеризовал как фанатичку, с «помрачением, болезненным расстройством ума», ее духовного отца Аввакума – «юродивым фанатиком». «Заветное начало жизни» – религиозное – историк определял как «невежественный застой» [4, с. 60, 65, 67, 76, 77].

Эти оценки не помешали Забелину, в силу особенностей его метода, склонности к детали быта, передать подробности жития боярыни Морозовой. Очерк о своей непреклонной героине он основывал, в частности, на «Повести о боярыне Морозовой», ее «житии».

Федосья вышла замуж в 17 лет за Глеба Морозова, который был значительно старше жены и умер, когда ей исполнилось «не более 30 лет» [4, с. 62]. Морозова осталась одна с сыном Иваном, наследовала большие богатства.

Духовником Федосьи Прокопьевны был протопоп Аввакум. Вдова, по понятиям того века, как писал Забелин, уже сближалась с монахиней, «честное вдовство... приравнивалось к обету иноческому» [4, с. 63].

Она строго «исполняла правило церковное и келейное», ее дом был открыт юродивым, нищим, сиротам, которые ели с ней «с одного блюда» [4, с. 63]

Среди вхожих в дом юродивых были «два ревнителя древнего благочестия» – Феодор и Киприан. Федор зимой и летом ходил в одной рубашке, босой. Днем – юродствовал, а ночью стоял на молитве [4, с. 63]. Даже протопоп Аввакум признавался, что еще не видел «такого подвижника» [4, с. 64].

В доме Морозовой жила «пятерица инокинь изгнанных», старица Анна, инокиня Меланья, которую она «избрала себе матерью» – приверженцы старой веры [4, с. 65].

В спорах с М. А. Ртищевым, который хвалил реформы Никона и ругал Аввакума, она заявляла: «отец Аввакум истинный ученик Христов... *страждет*... за закон Владыки своего... кто хочет Богу угодить, должен послушать его учения» [4, с. 66].

Вскоре Морозова, по словам Забелина, стала «мыслью на большее простираться... приближаться к цели своего идеала, желая ангельского образа» [4, с. 68]. После принятия иноческого чина, она «начала вдаваться большим подвигам, посту и молитве и молчанию» [4, с. 68]. В 22 января 1671 г. царь вступил в брак с Н. К. Нарышкиной. Морозова по своему положению при дворе должна была присутствовать на церемонии и стоять во главе боярынь. Но она не пошла: участие в этом ритуале противоречило ее иноческому чину. А царю передала, что «ногами зело прискорбна», и не может ходить. Алексей Михайлович хорошо понял истинную причину ее отказа. За Морозовой пришли, на нее и ее сестру «наложили железа конские и посадили... в людские хоромы, в подклети» [4, с. 72].

Через три дня – 17 или 18 ноября 1671 г. «думный дьяк принес цепи со стулами (чурбанами. – А. М.) и, сняв с ног железа, стал возлагать на шею им эти цепи... Дьяк повелел посадить ее на дровни и везти конюху... Когда везли ее кремлем, мимо Чудова монастыря, под царские переходы, она, полагая, что на переходах смотрит царь на ее поезд, часто крестилась двухперстным знаменiem, высоко поднимая руку и звеня цепью, показывая царю, что не только не стыдится своего поругания, но и услаждается любовью Христовою и радуется своим узам» [4, с. 72–73].

Именно этот проезд боярыни Морозовой 17 или 18 ноября 1671 г. и запечатлен на картине Сурикова [13, с. 370].

«Боярыня Морозова» (1887)

Художник обратился к работе над «Боярыней Морозовой» после завершения картины «Меншиков в Березове» (1883). Возможно, он после «Стрельцов» и «Меншикова», вслед за истори-

ком А. П. Щаповым, хотел понять, что «святого было для огромной массы народа в старой России»? [23, с. 260, 275].

Забелин так вопрос не формулировал и ответа на него дать не мог. А ведь именно позиция народа определяла судьбу петровских преобразований.

Суриков в «Боярыне Морозовой» не пошел по пути «философии раскола» официальной историографии, Соловьева, Забелина, хотя и прописал в картине народные типы юродивого, странника, монашки, боярыни в стиле «Истории» Забелина. Он не мог видеть и изображать народ как «тронувшихся умом фанатиков», это противоречило всему существу Сурикова, его памяти.

И для него «жизнь народа» была загадкой.

Образ боярыни Морозовой ассоциировался у Сурикова с черной вороной на снегу. Об этом писал М. Волошин [14, с. 225]. Факт не удивительный, если вспомнить тягу боярыни к иночеству и ее жизнь в иночестве, внешне окрашенную в черный цвет.

Писать Морозову черным цветом Суриков вряд ли мог, ибо черный цвет в иконописи – цвет ада [25, с. 28]. Конечно, картина «Боярыня Морозова» не икона, однако, ее тема в высшей степени причастна к истории отечественной духовности. И отношение Сурикова – знатока иконописи, к цвету, в данном случае, вряд ли могло быть нейтральным.

Цвет одежды Морозовой темный и на первый взгляд воспринимается как черный. В действительности он состоит из зеленых, синих, коричневых оттенков [14, с. 237]. Что эти цвета означают в иконописи?

Зеленый – цвет Святого Духа, надежды, вечной жизни.

Синий цвет символизирует истину, добро, небесное.

А коричневый? В иконописи контур фигур, кажущихся черными, пишется коричневым. «В преображенном мире нет



И. Е. Забелин

места тьме, ибо “Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы” (1 Ин. 1.5)» [25, с. 28]. И все же, темный цвет в одежде Морозовой явно преобладает, а зеленый и синий – лишь оттенки?

А лицо? Лицо боярыни – бледное (белое) выделяется даже на фоне снега.

На плечи Евдокии Урусовой – сестры Морозовой, которая на картине стоит у саней, накинут белый платок.

Белый цвет – есть чистота, непорочность, причастность божественному миру [25, с. 28]. А «лицо на иконе, – пишет искусствовед И. К. Языкова, – это лик, повернутый к Богу, личность, преображенная в свете вечности... Лик в иконе самое главное» [25, с. 20].

Так что же Суриков думал о расколе и о боярыне Морозовой? Как он относился к народному движению и его вождям? Кажется, художник дал свой ответ на этот вопрос. И этот ответ сближал потомка казаков, красноярца Сурикова с потомком ссыльного раскольника из Иркутска А. П. Шаповым, с демократической историографией.

Картину «Боярыня Морозова» увидели на Пятнадцатой передвижной выставке. Она получила высокую оценку критиков и общественности.

В. Стасов, к слову сказать, очень ценивший Шаляпина, ставил эту картину Сурикова на первое место среди «всех наших» исторических картин. Он считал, что Суриков поднял русское искусство в исторической теме на недостижимую до него высоту [1, с. 24].

Образ Степана Разина в отечественной историографии

Картина «Боярыня Морозова» была продана П. Третьякову за пятнадцать тысяч рублей. Суриков с семьей съездил в Красноярск. Вскоре после возвращения в Москву 8 апреля 1888 г. умерла жена Сурикова Елизавета Августовна. Художник с дочерьми вновь отправился в Красноярск, где написал «Взятие снежного городка» (1891).

А в 1895 г. создал картину «Покорение Сибири Ермаком», в которой, вслед за русской историографией, поставил в живописи едва ли не центральную тему отечественной истории –

продвижения русского фронта на восток. В феврале 1895 г. картину отправили на Двадцать третью выставку передвижников. Ее за сорок тысяч рублей приобрел Николай II.

В 1899 г. Суриков завершил другое грандиозное полотно – «Переход Суворова через Альпы», которое также было приобретено императором за двадцать пять тысяч рублей.

Еще в 1887 г. у Сурикова возник замысел картины «Степан Разин». Писал он ее уже в начале следующего века, и закончил картину в 1906 г. в возрасте 58 лет. Суриков думал о своих корнях и, конечно, не мог пройти мимо такого яркого символа казачества, каким был Стенька Разин.

(Подчеркнем вновь: на Степана Разина как на один из символов России обращала внимание профессиональная историография. О нем не раз говорила своим языком и русская культура.)

Обратившись к Степану Разину, Суриков продолжил тему, разрабатывавшуюся в картинах «Утро стрелецкой казни» (1881), «Меншиков в Березове» (1883), «Боярыня Морозова» (1887). «Разина» он писал вслед за Ильей Репиным, картина которого «Стенька Разин» увидела свет в 1874 г.

Переход Сурикова от «Морозовой» к «Разину» не случаен. Это были события, имевшие общие основания и совпавшие во времени. 6 июня 1671 г. Степан Тимофеевич Разин был казнен (четвертован) в Москве, а 17 или 18 ноября 1671 г. мимо Чудова монастыря провезли боярыню Морозову.

В историографии XIX в. раскол и «бунт Стеньки Разина» не всегда разделялись, как в советской литературе. «В бунте Стеньки Разина, – писал А. П. Щапов в книге «Земство и раскол» в 1862 г. раскол явился... объединяющей силой, душой движения. Бунт Стеньки Разина был... и бунтом раскола, первым явным народным движением его, так как донское казачество тогда уже обратилось в раскольничью общину и возводило даже свои казачьи рады, круги до религиозной санкции» [23, с. 268].

Обратившись после «раскола» к теме «крестьянской войны», Суриков, как и прежде, шел вглубь проблемы, и рассматривал ее, в какой-то степени, и как свою историю. Не случайно один из подготовительных этюдов Разина похож на самого Сурикова [12, с. 233].

А каким был реальный Стенька Разин, по крайней мере, как о нем писали историки-современники Сурикова?

По словам С. М. Соловьева, высказанным им в «Истории России», (соответствующий теме 11-й т. «Истории» печатался в 1861, 1870, 1880; в 90-е гг. и в начале XX в. неоднократно переиздавался весь труд Соловьева): «Разин был истый казак, один из тех стародавних русских людей, тех богатырей, которых народное представление объединяет с казаками, которым обилие сил не давало сидеть дома и влекло в вольные казаки, на широкое раздолье в степь, или на другое широкое раздолье – море, или, по крайней мере, на Волгу-Матушку» [17, с. 279].

Чем он привлекал народ?

«Ширококостю размеров во всем, чудовищною силою, чудовищною властью», ему все было нипочем, он «не сдерживался ничем, никакими привязанностями, никакими отношениями... дикими выходками своего произвола озадачивал, оцепенял простого человека» [17, с. 286].

Описывая «былинного» Разина, С. М. Соловьев в соответствии со своей исторической концепцией (государственная школа), и как сторонник петровских преобразований, отрицательно оценивал его деятельность: «Огромная шайка опрокидывается внутрь государства в надежде воспользоваться его неприготовленностью и поднять низшие слои народонаселения на высшие. Таков смысл явления, известного в нашей истории под именем бунта Стеньки Разина» [17, с. 277].

В «Курсе русской истории» о «мятеже» Степана Разина рассказывал и ученик С. М. Соловьева В. О. Ключевский (1841–1911), с 1882 г. – профессор Московского университета и Московской духовной академии. В опубликованном виде интересующая нас часть лекций Ключевского была издана в 1908 г. и прочитать ее до начала работы над Степаном Разиным Суриков не мог. И, все же, интересно узнать мнение Ключевского по этому вопросу. Оно высказывалось Ключевским на лекциях в годы работы Сурикова над этим образом: XVII в. «это эпоха народных мятежей в нашей истории... В 1670–1671 гг. огромный мятеж Разина на поволжском юго-востоке, зародившийся среди донского казачества, но получивший чисто социальный харак-

тер, когда с ним слилось им же возбужденное движение простонародья против высших классов; в 1668–1676 гг. возмущение Соловецкого монастыря против новоисправленных церковных книг. В этих мятежах резко вскрылось отношение простого народа к власти, которое тщательно закрашивалось официальным церемониалом и церковным поучением» [7, с. 225–226].

«Степан Разин» (1906)

Суриков вернулся к Степану Разину после завершения полотна о походе Суворова. Он ездил на Дон, писал этюды в Сибири.

В ранние наброски к картине он включал образ и «песенной» княжны, описанный у С. М. Соловьева, у Н. И. Костомарова, но в итоге от этой вставки отказался.

Суриков долго искал внешне соответствовавший Разину прототип, но так его и не нашел и после окончания картины в 1906 г. выставил ее на продажу с образом главного героя, который его не удовлетворял. Картина была куплена не сразу. В 1910 г. уже после того, как она была продана, Суриков написал новый образ атамана, который, по мнению художника, соответствовал оригиналу, духу темы.

Картину «Степан Разин» (1906) Суриков писал и завершил в годы первой русской революции 1905–1907 гг. А новый этюд «Степан Разин» (1910) создавал в годы «реакции», разгрома революционного движения.

Стенька Разин, как и Меншиков, у Сурикова не действует, а думает. О прошлом? Вряд ли. О будущем? Если атаман в композиции 1906 г. сосредоточен, угрюм, судя по всему, хорошо понимает, что перешел Рубикон, и назад возврата нет, но все таки он не одержим ненавистью, кажется, что может еще расслабиться, улыбнуться какой-нибудь выходке своих казаков, и казацкое дело пока продолжается, то в этюде «Степан Разин» (1910) – Стенька – это человек, который загнан в угол. Впереди только жестокость, убийства, кровавые расправы. И сам он ждет кровавой расправы над собой в любой день, час, и, от этого, напряжен, сжат как пружина, готов к последнему ответному прыжку. Степан Разин – негатив тех противоречий, против которых он ополчился.

Суриков ушел из жизни 6 (19) марта 1916 г. в Москве и был похоронен рядом с женой на Ваганьковском кладбище. Он жил в эпоху приближающейся революции, в преддверии потрясений и едва не дожил до их начала.

Предположения и предсказания о приближающемся внутреннем апокалипсисе истории – великой революции в годы жизни Сурикова высказывались не раз. Художник чувствовал эту динамику истории сам.

В жизни Сурикова было три главных города – Красноярск, Санкт-Петербург и Москва. Их точки на карте замыкали углы треугольника русской земли, с которой оказалась наиболее тесно связанной его жизнь. Москва и Санкт-Петербург были «центром» русской истории, местом героев, царей, революций. А Красноярск (1628) – вехой на пути русской колонизации Сибири, ее присоединения к России.

География, история и литература России предопределила творчество Сурикова.

«Просвещенное меньшинство» читало Лескова, Гоголя, Толстого, Достоевского и др., толстые «Истории» отечества, создавало картины, писало музыку.

А ниже этого вербального и символического уровня, в основании русской истории протекала загадочная жизнь народа, которая и была главной темой его «живописных» исследований.

Он видел действующие силы истории – царя и народ, глубину и силу русской традиции – в «Боярыне Морозовой» (1887), силу народного духа в «Покорении Сибири Ермаком» (1895) и в «Переходе Суворова через Альпы в 1799 году» (1899), и эту же силу народной противогосударственной стихии в «Степане Разине» (1906).

Многие писали о конфликте народа и власти. Суриков говорил и об этом. Но, можно предположить, не во властном начале видел он будущее, отгадку этого будущего. Только в «Утре стрелецкой казни» мы видим Петра I. Суриков вглядывается в лица незаурядных и «простых» людей, в «Боярыне Морозовой» (1887), в «Покорении Сибири Ермаком» (1895), в «Переходе Суворова через Альпы» (1899), в «Степане Разине» (1906).

В «Боярыне Морозовой» за религиозной формой он, может быть, увидел доминанту русской истории – возобновляемое на каждом новом витке истории взрывоопасное состояние раскола.

Суриков был историческим живописцем. Его творчество соотносилось с русской историей, с поворотами ее судьбы, приобщало к глубине этой истории. Он жил не вне времени, а во времени, был носителем коренного и хранителем сиюминутного. Его сиюминутное ощущение имело глубокое, постоянно расширяющееся историческое измерение. «Утро стрелецкой казни», «Боярыня Морозова» или «Степан Разин» были для него актуальной реальностью.

Как исследователь, первооткрыватель он много читал, ездил. Художник приглядывался к деталям интерьера, ценил их, любил рисовать деревянные изделия. Он всегда видел не просто вещь, а как историк, прошлое, связанное с вещью, которое стояло за ней. Его горизонт имел большую историческую глубину.

Историческая живопись Сурикова была динамичной. В ее динамике открывалось прошлое и будущее. Динамика заключалась, конечно, не только в изобразительных средствах, а в конфликте эпохи, противостоянии, столкновении сил и характеров.

Художник видел и любил красивые лица, красоту и гармонию во всем, чувствовал незыблемость композиции, ракурса. (Тяжелее было Гоголю, который видел глубину зла: только «хари» и «рожи».)

Суриков создал картины и образы, которые стали символами русской истории и культуры. Его творческий метод, включающий прозрения, опирался на знания событий прошлого, быта, но рождался не прямо из них. Он шел от символа, который, как свеча на снегу, порождал его синтетическое видение, весь зримый образ в мельчайших подробностях. Так художник заглядывал в прошлое и в будущее. Остальное – письмо – было делом техники.

Тот, кто этого не заметил – не понял коренного – метафизического – придирался к второстепенному, к деталям.

Суриков прикоснулся к стихии народной души, писал душу – ее полюса, широту, глубину и удаль, а русская историография помогла живописцу стать Суриковым.

2. Ф. И. Шаляпин о русской истории и культуре. Опера как форма познания истории

Федор Иванович Шаляпин был выдающимся мастером сцены. Средствами искусства, доступными ему и недоступными вкуче другим, а может быть, в его время и никому, он сделал замечательные открытия на пути познания и демонстрации глубин русской души.

Мастер всю свою творческую жизнь совершенствовался, старался разобраться в том, что, по его словам, в искусстве лежало «по эту сторону забора», что можно было объяснить словами [24, с. 95].



Ф. И. Шаляпин

«Школа» певца была особенной. Его друг – художник Константин Алексеевич Коровин – вспоминал: «Я не видел Шаляпина, чтобы он когда-либо читал или учил роль. И все же – он все знал, и никто так серьезно не относился к исполнению и музыке, как он. В этом была для меня какая-то неразгаданная тайна» [7, с. 27]. «Тайну» в конце своего творческого пути раскрыл сам Шаляпин. «Я вообще не верю в одну спасительную силу таланта без упорной работы. – Писал он. – ... Не помню, кто сказал: «гений – это прилежание». Явная гипербола, конечно. Куда как прилежен был Сальери ...а Реквием все-таки написал не он, а Моцарт. Но в этой гиперболе есть большая правда. Я уверен, что Моцарт, казавшийся Сальери «гулякой праздным», в действительности был чрезвычайно прилежен в музыке и над своим гениальным даром много работал. Ведь что такое работа? В Москве, правда, думают и говорят, что работа – это сталелитейное усердие... Работа Моцарта, конечно, другого порядка. Это – вечная пытливость к звуку, неустанная тревога гармонии, непрерывная проверка своего внутреннего камертона... Педант Сальери негодует, что Моцарт, будто бы забавляясь, слушает, как слепой скрипач в трактире играет моцар-

товское творение. Маляр негодный ему пачкает Мадонну Рафаэля... А гению Моцарту это было “забавно” – потому что, слухшая убогого музыканта, он работал» [24, с. 93].

Шляпин учился опере.

В Петербурге и Москве он посещал «драму». «С жадностью всматривался, как ведут свои роли» М. Г. Савина, В. В. Стрельская, К. А. Варламов, В. Н. Давыдов, Е. К. Жулева, М. В. Дальский, М. Н. Ермолова, Г. Н. Федотова, Е. К. Лешковская, А. П. Ленский, К. Н. Рыбаков, В. А. Макшеев, Ф. Н. Горев, О. О. Садовская и др. [24, с. 68].

Актер учился у живописцев В. А. Серова, И. И. Левитана, братьев А. М. и В. М. Васнецовых, К. А. Коровина, В. Д. Polenova, И. С. Остроухова, М. В. Нестерова, М. А. Врубеля и дружил с ними [24, с. 78].

Певец мечтал о торжестве на сцене русских композиторов и прежде всего Мусоргского. С их творениями «тайной связью была связана», по словам самого Шляпина, вся его «художественная судьба» [24, с. 58]

Деятели культуры о Ф. И. Шляпине

Шляпин покориł все мировые вершины оперной сцены, и слава его была всемирной. На него равнялись, его словом, мыслью, встречей с ним дорожили всегда, даже в советское время, когда он жил за границей и был в немилости у вождей революции, и не только оперные, но и эстрадные певцы.

Он дружил со В. В. Стасовым, С. И. Мамонтовым, А. М. Горьким, встречался с К. С. Станиславским, работал с С. П. Дягилевым.

Имя Шляпина не было пустым звуком для Ленина, Сталина, Зиновьева, Дзержинского, Луначарского и других советских вождей, с которыми он встречался в первые годы советской власти до своего отъезда в 1922 г. за границу.

Его личность, творчество всегда являлось предметом пристального общественного внимания.

Имя Шляпина с момента начала его профессиональной творческой деятельности, в его лучшие годы, а также в последующем, когда он уже ушел из жизни, не сходило с газетных полос, со страниц книг.

Газетные заметки о спектаклях с участием Шаляпина и интервью самого певца в 1892–1915 гг. и в дальнейшем, появлялись в газетах «Тифлисский листок», «Кавказ», «Петербургская газета», «Волжский вестник», «Новое время», «Нива», «Русские ведомости», «Русская музыкальная газета», «Gazzetta musicale di Milano», «Утро России», «Русь», «Русское слово» и др.

О Шаляпине упоминали в переписке, писали в мемуарах, газетных статьях В. В. Стасов («Радость безмерная», 1899), А. В. Амфитеатров («Маски Мельпомены», 1910) и др.

Даже в сталинский период имя покинувшего родину певца упоминалось на страницах воспоминаний и исследований. Н. Н. Ходотов («Близкое-далекое», 1932), В. П. Шкафер («Сорок лет на сцене русской оперы», 1936), А. Н. Римский-Корсаков («Н. А. Римский-Корсаков. Жизнь и творчество», 1937), В. И. Страхова-Эрманс («Пение», 1946, Париж), М. Вакарин («Театральные воспоминания», 1949), В. С. Мамонтов («Воспоминания о русских художниках», 1950), Кюи Ц. («Избранные статьи», 1952).

В период «оттепели» издавались размышления прошлых лет и новые мысли о Шаляпине. Рахманинов («Из архива русских музыкантов», 1962), В. Д. Корганов («Статьи, воспоминания, путевые заметки», 1968), Ф. Ф. Шаляпин («Памяти Рахманинова»), С. Дрейден («Музыка революции», 1970), Б. Филиппов («Актеры без грима», 1971) и др.

Речь шла об отдельных фактах из его жизни, взаимоотношениях с друзьями, оценках спектаклей с его участием, костюмах, гриме. Писали о его ролях – Мефистофеле, Борисе Годунове, Мельнике, Сальери, Иване Грозном и др., об особенностях его дарования, незаурядности таланта.

В советское время запретные пластинки Шаляпина, уехавшего на запад, также как, к слову сказать, и диски, тоже уехавшего, но позже вернувшегося на родину Вертинского, старались провести и провозили в Россию [14, с. 279].

А сами «бродяги и артисты» Шаляпин и Вертинский не раз встречались и беседовали на гастролях в США, в Китае [14, с. 242–243].

Фотографии Шаляпина хранились в «архиве» Петра Лещенко. Он останавливался у Лещенко в его гостинице при рес-

торане Lescenco в Бухаресте. На одной из фотографий, где были запечатлены Лещенко и Шаляпин, Федор Иванович оставил запись: «Дорогому Петруше от Федора Шаляпина» [12, с. 249]. По словам Петра Лещенко, переданным его женой Верой, Шаляпин, «доверял Лещенко», называл его «верным другом», «пластиночным певцом», т. е. исполнителем, голос которого хорошо ложится на пластинку. Последнее было в устах Шаляпина высокой похвалой. Своими записями он был недоволен.

Великий бас, в частности, «постоянно удивлялся, как можно иметь свой ресторан и не любить выпить» [12, с. 249]. Сестра Лещенко Валентина говорила его жене Вере, что сам Шаляпин «уважительно относился» к этой человеческой слабости и частенько поддевал Петра: «Петруша, у тебя не русская душа, не умеешь ты ее разогреть да с размахом!» На что Петр обыкновенно отвечал: «Моя русская душа очень горячая. Жарче не надо, размаха хватает без добавок» [12, с. 249].

О встрече и разговоре с Шаляпиным во Франции, в городке Сен-Жан-де Люз, вероятно в 1927 г., как незаурядном жизненном эпизоде, вспоминал Леонид Утесов [23, с. 188 –190].)

Шаляпин был высочайшим образцом, на который равнялась на сцене Лидия Русланова, – поднимавшаяся из «народа» Агафья Андреевна Лейкина, – и сам высоко ценил ее талант [21, с. 53].

Концертмейстер Борис Александрович Абрамович, работавший в 60-е гг. XX столетия с Муслимом Магомаевым сравнивал его Шаляпиным.

«Единственный человек, который может заменить в наше время Шаляпина, – передавал давний разговор с Абрамовичем Магомаев, – это вы». – «Я, – вспоминал Магомаев, – опешил... Зачем же меня сравнивать с Шаляпиным? Мы – небо и земля». «Ничего, ничего. – Заметил Абрамович. – У вас все есть – и голос и внешность. Будите работать... Беречь себя... Федор Иванович с чего начал? А кем стал?» [13, с. 124].

В 1973 г. на гастролях в Англии Людмила Зыкина встречалась со старшей дочерью Шаляпина от брака с Марией Валентиновной Элухен (Петцольд) – Марфой Федоровной Шаляпиной (Хадсон Дэвис) (р. 1910). Марфа Федоровна рассказала ей о жизни отца в Париже, отношении к России, его похоронах.

Зыкина, подводя итоги этой встречи и всей своей жизни в воспоминаниях «Песня – признание в любви» (2010), заметила: «У Шаляпина учились и учатся не только басы... Для меня как для певицы Федор Иванович был и остается недостижимым идеалом в пении, в подвижническом отношении к искусству. Записанные им народные песни навсегда останутся классическим образцом творческого и в то же время бережно-трепетного обращения с фольклором». Без шаляпинского наследия трудно представить развитие вокального, оперного искусства, театра» [4, с. 244].

Актер М. Прудкин в воспоминаниях, посвященных С. Я. Лемешеву и опубликованных в 1987 г., неоднократно обращался к личности, творчеству Шаляпина, его традиции. Он не раз слышал певца и сам был свидетелем «ошеломляющего впечатления», которое оставляли его выступления [15, с. 261].

Прудкин вспомнил о феномене Шаляпина, чтобы показать, что Лемешев продолжил его традицию и, в частности, в «отношении к слову», в «отточенности фразировки» [15, с. 261].

Традиция Шаляпина продолжала жить и в том, что певцы после него, в том числе и после прочтения его мемуаров, старались «одухотворить» математику «чувством и воображением» [11, с. 295].

Портреты Шаляпина и Собинова, которые висели на стене в кабинете Лемешева, были не данью моды, а конкретным напоминанием об идеалах искусства, к которым стремился великий тенор [8, с. 273].

В разговорах Натальи Сац с Лемешевым высказывались мысли о том, что Шаляпин – это «единство музыки, слова, образа», идеал, к которому «все певцы должны стремиться», «единственный», «чудо» [17, с. 334].

С особым вниманием к творчеству Шаляпина относился и сам Сергей Яковлевич Лемешев. Он был на концертах Шаляпина, слышал рассказы о нем, анализировал его творчество, изучал и цитировал его мемуары «Маска и душа. Мои сорок лет на театрах» в своих статьях и мемуарах [9, с. 71–72 и др.].

Присутствие на четырех концертах Шаляпина в 1922 г. перед отъездом его за границу, оставило у Лемешева «самое сильное впечатление», которое «свежо сохранилось в памяти» по его

словам «и по сей день», т. е. на момент создания Лемешевым своих мемуаров «Путь к искусству», увидевших свет в 1968 г.

Воздействие этих концертов на Лемешева было столь сильным, что он, по его собственному признанию, после них «стал немного другим». Он понял, что «одну и ту же вещь можно спеть по-разному». Шаляпин открыл ему «благородную и строгую простоту... н а р о д н о с т ь песни» [10, с. 48]. С годами великий тенор также понял, что сила Шаляпина была «в слове», «в том, что благодаря гениальной интуиции он овладел тайнами мастерства декламации и поэтому достигал необычайного художественного воздействия» [10, с. 265].

Заметим, что и сам Шаляпин не раз подчеркивал, что его сила не в «трубном голосе». «Я прежде всего артист, трогающий души», – писал он жене Иоле Игнатьевне Шаляпиной (Торнаги) (Лопрести) 18 апреля 1902 г. из Одессы [22, с. 3].

Лемешев вспоминал рассказ Станиславского, услышанный им на занятиях, о том, что Константин Сергеевич многому научился у Шаляпина «с которым... разговаривал по вопросам актерского мастерства при встрече в Америке» [10, с. 266]. Не только концерты Шаляпина, но и вся последующая творческая жизнь Лемешева, в том числе изучение музыкально-драматического опыта Шаляпина и его мемуаров, позволили ему сделать глубокие заключения о величии артиста.

Шаляпин, по словам Лемешева, показал «красоту русского искусства», был первооткрывателем «новых широких дорог последующим поколениям», неповторимым «гением» [10, с. 48].

О происхождении мемуаров Ф. И. Шаляпина

Шаляпин вышел из казанской Суконной слободы, объездил мир, многое видел. У него сложилось свое мнение о России и Западе.

Незаурядность его личности раскрылась не только на сцене. Он вступил на качественно новую для себя стезю – историка и аналитика искусства – опубликовал книгу «Маска и душа. Мои сорок лет на театрах», в которой предстал перед публикой как вдумчивый, проникновенный, глубокий исследователь.

Перу Шаяпина принадлежат две книги – «Страницы из моей жизни» (1917) и «Маска и душа. Мои сорок лет на театрах» (1932), написанные в разное время.

Идея создания воспоминаний совместно с Горьким возникла еще в 1910 г., о чем 18 марта 1910 г. Шаяпин сообщал в письме жене Иоле Торнаги из Монте-Карло [22, с. 8].

Спустя шесть лет, 19 апреля 1916 г., он писал жене из Петрограда: «Максим Горький предложил мне... отдать ему один... месяц отдыха для того, чтобы я написал с ним вместе, т. е. под его редакцией, мои воспоминания... Я ему обещал это, и мы решили сейчас же... поехать... (думаю в Крым)... и поработать месяц (нужно, конечно, будет взять с собой стенографистку), попробовать, потом, осенью, уже печатать» [22, с. 11].

Наконец, в письме «милрой Иолине» от 29 июня 1916 г. из Фороса Шаяпин сообщал: «Работа моя идет... успешно... Горький говорит... что книга будет очень интересна» [22, с. 11].

«Страницы моей жизни» Шаяпин писал (надиктовал стенографистке) в Форосе в Крыму в 1916 г. при участии Горького, который редактировал эту запись, и планировал сдать ее в печать в декабре 1916 г. [22, с. 11].

По словам самого Федора Ивановича, в «Страницах жизни» он представил читателю «полный очерк... детства», свою внешнюю и неполную биографию и «бегло осветил» «художественное развитие» [24, с. 11]).

Во второй книге он решил «вспомнить и передумать» свой «опыт», «дать аналитическую биографию... души», своего «искусства» [24, с. 11].

Книги действительно получились разные. Это несходство книг было predetermined историей их создания. И разница заключалась не только в отличии «предмета исследования». Если первую книгу он написал в 43 года, в расцвете сил, то вторую – уже в 59 лет, на склоне карьеры и закончил 8 марта 1932 г. в Париже. С возрастом явственнее обозначились приобретения и утраты, изменилось направление исследования, открылись и «застучались в дверь» новые темы. И, конечно, вторая, именно написанная книга, отличалась от первой – «наговоренной» и отредактированной Горьким. Она была пронизана

противоречиями, которые терзали мастера в последние годы его жизни. Вторая книга получилась более глубокой, цельной, авторской – это было движение от фактов жизни – к ее смыслу. Шаляпин думал о судьбе театра, о России.

Ф. И. Шаляпин о предпосылках своего творчества

Свое желание высказать наболевшие мысли о России, об отечественном театре Шаляпин специально подчеркнул в предисловии.

«В последние годы, – писал он, – сильно волновала меня... тема – Россия, моя родина... Я чувствую глубокую потребность привести в порядок мои мысли о моем народе и о родной стороне» [24, с. 9, 10].

Заметим, что знакомясь с личностью Шаляпина, его мемуарами, именно историей отечества, спецификой «русской души» в интерпретации Шаляпина оперные певцы, в том числе его последователи, а равно и любители оперной сцены, интересовались меньше, если интересовались вообще.

Обратим внимание на эту сторону творческого наследия великого артиста.

Как он подходил к своей теме в книге?

«Для меня, – писал Шаляпин, – на первом плане всегда были люди, а самым ценным в жизни – гармония». Творческий путь Шаляпина, по словам его самого, был нелегким. «Долгими и упорными усилиями – вспоминал певец, – достигал я совершенства в моей работе... Я искренне думаю, что мой артистический опыт, рассказанный правдиво, может оказаться полезным... Особенно теперь (1932 г. – А. М.), когда театральное искусство, как нам кажется, находится в печальном упадке» [24, с. 176, 9].

Предпосылки «совершенства», к достижению которого всю свою творческую жизнь стремился Шаляпин, великий артист, в конечном счете, искал в русской истории, литературе, в глубинах духа. Выдающийся мастер, априори полагал, что решающее условие появления артиста – наличие таланта уже соблюдено, что талант у тех, кто спешит на театральные подмостки, имеется, и задача исполнителя заключалась лишь в том, чтобы гармонично вписать его в историю, музыку, сцену. О таланте, о глубине своего таланта, Шаляпин не сказал ничего и не только

из-за скромности. Тайны творческого процесса «мне не известны», – писал он. «А если иногда в высочайшие минуты душевного подъема я их смутно ощущаю, выразить их я все-таки не мог бы... Доходишь до какой-то черты... до какого-то забора, – и хотя знаешь, что за этим забором лежат еще необъятные пространства, что есть на этих пространствах, объяснить нет возможности. Не хватает человеческих слов. Это переходит в область невыразимого чувства... Как поймать эту давно погасшую жизнь, как уловить ее неуловимый трепет»? [24, с. 95, 96, 83].

Заметим, что Шаляпин в процессе своего художественного познания прошлого, ставил себе задачу, сходную с ее постановкой Н. А. Бердяевым, как профессиональный историк.

К слову сказать, Лемешев, который, как уже упоминалось, внимательно изучал не только сценическое искусство Шаляпина, но и его мемуары, по вопросу соотношения «творческой фантазии и логики» в построении театрального «образа», явно шел за Шаляпиным. «Путь к творческому построению, к образу, – писал Лемешев в своих мемуарах, – подсказывает певцу его творческая фантазия... Конечно, встречаются натуры, одаренные от рождения ярким воображением, талантом перевоплощения. Лучший пример этому... Шаляпин. Но кто скажет, что в этом не играл основную роль его интеллект? Именно богатство и живость ассоциативных связей, широкий кругозор... жизненный опыт и общение с великими образцами искусства, литературы, живописи, театра, – вот что определяет талант актера» [10, с. 271].

Вербальные подходы к философии искусства у Шаляпина и Лемешева отличались. Шаляпин воплощал на сцене классическое русское искусство. Он не просто озвучивал на сцене музыку Мусоргского или Римского-Корсакова. Шаляпин нес в себе духовные основы русского характера, отечественной музыки, которые питали и великих композиторов, и пытался осмыслить их в своей «аналитической биографии». «Конечно, – писал Шаляпин, – многие люди, вероятно несметно умные, говорят, что религия – опиум для народа... Судить об этом я не хочу... Кажется мне, однако, что если и есть в церкви опиум, то это именно песня. Священная песня, а может быть и не священная, потому что она, церковная песня живет неразрывно и нераз-

дельно с той простой равнинной песней, которая, подобно колоколу, также сотрясает сумрак жизни... Я, хотя и человек нерелигиозный в том смысле, как принято это понимать, всегда, приходя в церковь и слыша "Христос воскрес из мертвых", чувствую, как я вознесен. Я хочу сказать, что короткое время я не чувствую земли, стою как бы в воздухе» [24, с. 32].

Подобное о себе мог, наверное, сказать и Лемешев. Но он, как певец русской классики, стал носителем иной – советской идеологии, воплотил советский тип искусства, и о «специфике души», не считая обыденных упоминаний, рассуждать, по крайней мере, публично, не мог.

История и опера. Борис Годунов

Интерес Шаляпина к истории был по крайней мере двояким. В ней он искал, видел как глубины души, так и конкретный факт. Создание достоверного образа, особенно исторического персонажа, требовало знания тонкостей, оттенков, нюансов жизни человека, эпохи. «Первоначальный ключ к постижению характера изображаемого лица, – писал Шаляпин, – дает мне внимательное изучение роли и источников» [24, с. 99] Если персонаж оперы лицо историческое, то настоящий актер, по мнению Шаляпина, должен разобраться в реальных событиях того времени, понять отличия изучаемой личности от других героев своего времени, ознакомиться с мнениями современников и заключениями историков по предмету исследования. Это сделать особенно необходимо, в том случае, если «художник от истории уклонился, вошел с ней в сознательное противоречие... на уклонениях художника от исторической правды, можно уловить самую интимную суть его замысла» [24, с. 98].

Свою мысль он пояснял, в частности, на примере Бориса Годунова.

«История колеблется, – заметил Шаляпин, – не знает – виновен ли царь Борис в убиении царевича Димитрия в Угличе или невиновен. Пушкин делает его виновным, Мусоргский, вслед за Пушкиным, наделяет Бориса совестью... Я, конечно, больше узнаю о произведении Пушкина и толковании Мусорг-

ским образа Бориса, если я знаю, что это не бесспорный исторический факт, а субъективное истолкование истории» [24, с. 98].

Почему Шаляпин считал, что «история колеблется», не знает, причастен или не причастен Борис Годунов к смерти царевича Димитрия? Ведь позиция Н. М. Карамзина, на которого опирался А. С. Пушкин, а затем и Мусоргский, а позже и С. М. Соловьев, в этом вопросе однозначна – Борис Годунов виновен в смерти царевича Димитрия! [5, с. 75; 20, с. 306].

«Изучая “Годунова” с музыкальной стороны, – писал Шаляпин еще в своих первых мемуарах “Страницы из моей жизни”, – я захотел познакомиться с ним исторически. Прочитал Пушкина, Карамзина. Но этого мне показалось недостаточно. Тогда я попросил познакомить меня с В. О. Ключевским» [25, с. 229]. Встреча состоялась. Шаляпин обратился к Василию Осиповичу Ключевскому «за указанием и советом» [25, с. 234]. (Певец встречался с Ключевским и позже, при подготовке оперы «Хованщина».)

Ключевский произвел на Шаляпина большое впечатление. Талант русского историка как знатока прошлого нашего отечества и замечательного рассказчика и актера он оценил очень высоко. «Как живой вставал предо мной Шуйский в воплощении Ключевского. – Вспоминал свои беседы с историком Шаляпин. – И я понимал, что когда говорит такой тонкий хитрец, как Шуйский, я, Борис, и слушать должен его, как слушают ловкого интригана, а не просто бесхитростного докладчика-царедворца» [24, с. 99].

А что думал и мог рассказать Шаляпину о Борисе Годунове вообще, а главное о причинах смерти царевича Димитрия Ключевский? Знаменитый историк в «Курсе русской истории» по сути дела уклонился от прямого ответа на второй вопрос. Сначала он заметил, что «в 1591 г. по Москве разнеслась весть, что удельный князь Димитрий среди бела дня зарезан в Угличе и что убийцы были тут же перебиты поднявшимися горожанами» [6, с. 21].

А затем, дал оценку деятельности «следственной комиссии». Комиссия, по словам Ключевского «постаралась, прежде всего, уверить себя и других, что царевич не зарезан, а зарезался сам в припадке падучей болезни, повавши на нож, которым играл с детьми» [6, с. 21].

Наконец, Ключевский подвел итог: «Получив такое заключение комиссии, патриарх Иов, приятель Годунова, при его содействии... объявил соборне, что смерть царевича приключилась судом Божиим. Тем дело пока и кончилось» [6, с. 21, 22].

Ключевский прямо не высказал своего отношения ни к первой, ни ко второй версии, не сказал, что он сам думает по поводу смерти царевича Димитрия, оставил вопрос о виновности или не виновности Бориса Годунова открытым. По всей вероятности, и в личной беседе с Шаляпиным Ключевский высказывал ту же неопределенную позицию, что и в «Курсе русской истории». На нее Шаляпин и опирался. Поэтому он и писал, что по вопросу о причастности Бориса Годунова к смерти царевича Димитрия «история колеблется». Характеризуя своего «Годунова», каким он представился актеру после серьезной исторической подготовки, Шаляпин подчеркивал, что был верен «замыслу Пушкина и Мусоргского, изображал «преступного царя Бориса». Одновременно, «знание истории», по словам певца, помогало ему «извлекать... оттенки игры, которые иначе отсутствовали бы». «Не могу сказать достоверно, – признавался Шаляпин, – но возможно, что это знание» позволяло «мне делать Бориса более трагически-симпатичным» [24, с. 98].

Подчеркнем, что согласно современной версии упомянутых событий, Борис Годунов в смерти царевича Димитрия не виновен – это был несчастный случай [19, с. 46–63; 18, с. 130–163].

Ф. И. Шаляпин о странничестве как черте русского характера. Варлаам. Н. А. Бердяев

Шаляпин всегда шел по пути самосовершенствования, познания законов сценического искусства, особенностей драмы, оперы, песни и воплощал знания в своем творчестве. На это обстоятельство он обратил особое внимание в своей книге «Маска и душа. Мои сорок лет на театрах»: «Сознательная часть работы актера» над ролью «имеет чрезвычайно большое, может быть, даже решающее значение – она возбуждает и питает интуицию, оплодотворяет ее» [24, с. 95].

Рассуждая о гранях русской души, русского характера вообще Шаляпин говорил и о себе. Вспоминая о страннике, кото-

рого видел в детстве, рассуждая о странничестве вообще, как об «одной из замечательнейших, хотя, может быть, и печальных красок русской жизни», Шаляпин добавлял, что без нее «было бы труднее жить Мусоргскому, а вместе с ним – и нам всем» [24, с. 16].

Размышления Шаляпина (1873–1938) о специфике отечественной истории и «русской души» совпадали с мыслями профессионального исследователя русской истории Н. А. Бердяева (1874–1948).

Они были современниками, родились в России, оба навсегда покинули нашу страну в 1922 г. и жили преимущественно в Париже. Правда, Шаляпин, в отличие от Бердяева, уехал из России по собственной воле.

Заемствовать внутренне чуждые себе мысли и тем более воплощать их на сцене Шаляпин как художник не мог по определению – создаваемый образ в таком случае был бы ходульным, не органичным, что противоречило бы его творческим исканиям, принципам.

В своей работе он мог использовать только то, до чего дошел сам, то, что было и стало для него своим – до конца понятным, близким, родным. Поэтому совпадение мыслей о России актера Шаляпина и мыслителя Бердяева лишь взаимно усиливало их достоверность. Эти совпадения не случайны. Шаляпин стремился понять и объяснить тайну творчества, через «души» своих персонажей, приобщаясь к Пушкину, Мусоргскому, Моцарту.

В свою очередь, Бердяев как ученый, интересовался именно «историей духа», которую постигал, изучая Достоевского, Л. Н. Толстого, и др., историю России и труды историков, близких к его теме. И в этом познании Шаляпин и Бердяев, порой, совпадали.

«Тип странника так характерен для России и так прекрасен. – Писал Бердяев в 1918 г. – Странник самый свободный человек на земле... Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника... Они есть у Пушкина и Лермонтова... Толстого и Достоевского. Духовные странники все эти Раскольниковы, Мышкины, Ставрогины, Версиловы... Странники града своего не имеют, они града грядущего ищут» [3, с. 38].

И действительно, ведь и сам Шаляпин, как и Варлаам из «Бориса Годунова» всю жизнь искал землю обетованную? «Литва ли, Русь ли, – говорил Варлаам А. С. Пушкина, – что гудок, что гусли: всё нам равно, было бы вино» [16, с. 210].

В характеристике странничества для Шаляпина важна не только суть явления. Для него имеет большой смысл каждая конкретная черта, черточка, из которой вырастает эта суть, как реального странника из своего детства, так и Варлаама из «Бориса Годунова» Мусоргского. И это понятно, ведь Шаляпин на сцене должен был играть не схему, а конкретного человека. Шаляпин со знанием дела писал о том, что в России всегда жили странники. У них не было ни дома, ни дела, ни семьи. Они ходили по русской земле с места на место. Цель их странствия была непонятна. Но бежали они, конечно, «от тоски – этой совсем особенной, непонятной, невыразимой, иногда беспричинной русской тоски» [24, с. 13]. «Представитель бродяжной России», по словам Шаляпина, «с потрясающей силой» был выведен «в “Борисе Годунове” Мусоргским». Но никто, по мнению Шаляпина, не смог в полной мере понять и воплотить Варлаама на русской сцене [24, с. 13].

Из этого списка неудач Шаляпин не исключал и себя.

Может быть, и поэтому великому актеру и певцу хотелось хотя бы высказать свое понимание образа, к которому он пришел, но которое ему так и не довелось воплотить на сцене. «Настроение» этого «персонажа я чувствую сильно и объяснить его я могу», – писал Шаляпин [24, с. 13, 14].

«Мусоргский, – по словам Шаляпина, – с несравненным искусством... передал бездонную тоску этого бродяги... Тоска в Варлааме такая, что хоть удавись, а если удавиться не хочется, то надо смеяться» [24, с. 14]. В горьком юморе Варлаама, по словам Шаляпина, – глубокая драма. Его «веселые слова – в миноре», его песня – тайное рыдание. Бойтся ли он ареста? «Да он уже арестован, всей своей жизнью арестован» [24, с. 14].

Варлаам ранен своим ничтожеством, своей никчемностью. От него пахнет потом, постным маслом, ладаном. У него вскочена борода, он одутловат, малокровен, но с сизокрасным

носом. Когда он крестится, он крестит «пятно тоски, пятно жизни», которое не стирается ни пляской, ни песней.

«Лично для меня, – писал Шаляпин, – ...Варлаам как будто насквозь реалистический – впрямь «перегаром водки» от его тянет, – не только реализм, а еще и нечто другое: тоскливое и страшное в музыкальной своей беспредельности...

Заикал, заикал, заикал и заплясал в коридоре обители Божией. Прыгал пьяный, в голом виде, на одной ноге... А архиерей по этому коридору к заутрене! Выгнали» [24, с. 164, 16].

Это «безмерность чувства» была присуща едва ли не всем героям, образы которых Шаляпину пришлось создавать на русской сцене [24, с. 16].

В «Хованщине» – «сильный и глубокий» религиозный фанатизм. «Холодному уму непостижимо, – писал он, – то каменное спокойствие, с каким люди идут на смерть во имя своей веры» [24, с. 16]. В «Псковитянке» Римского-Корсакова артист играл Ивана Грозного. И здесь выплескивалось через край беспредельное «чувство владычества над другими людьми», отсутствие «умеренной середины». «Нисколько не стесняется царь Иван Васильевич, если река потечет не водой, а кровью человеческой» [24, с. 16].

Борис Годунов, по признанию Шаляпина, был ему наиболее симпатичен как личность. В нем была «великая сила». Но этот «бедняга», «властный царь» как огромный слон был «окружен дикими шакалами и гиенами, низкая сила которых его, в конце концов, одолеет». И опять-таки «с необузданной широтой развернется русский нрав в крамольном своеволии боярства, как и в деспотии Грозного» [24, с. 17].

Выходит этот нрав за все пределы и «в разгульном бражничестве Галицкого» в произведении Бородина «Князь Игорь». «Распутство Галицкого» было таким же «беспросветно крайним, как и его цинизм» [24, с. 17].

Вывод Шаляпина: «Бездонна русская тоска... безмерно русское чувство вообще» [24, с. 16].

Бердяев, пытаясь «разгадать загадку России», «понять ее идею» пришел к упомянутому заключению Шаляпина, задолго до книги артиста: в России нет дара «созидания средней куль-

туры». «Для русских характерно бессилие... во всем относительном и среднем». Русский дух хочет «священного государства» в абсолютном, а мирится со «звериным в относительном».

В этом заключается «тайна русского духа», устремленного к «последнему, окончательному», абсолютному. А в жизни царит относительное, среднее.

Этот вывод Бердяев сделал в 1918 г. в книге «Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности» [3, с. 48].

За персонажами оперы Шаляпин, как и Бердяев, видит русский характер вообще: «Такова уже наша странная русская натура, что в ней все, дурное и хорошее, принимает безмерные формы, сгущается до густоты необычной... Наши страсти и наши порывы напоминают русскую метель, когда человека закружит до темноты; не только тоска наша особенная – вязкая и непролазная, но и апатия русская какая-то... пронзительная... ни на какой европейский сплин не похожая. К ночи от такой пустоты, пожалуй, страшно делается.

Не знает как будто никакой середины русский темперамент» [24, с. 19].

Ф. И. Шаляпин о Степане Разине. Н. А. Бердяев

Не случайным человеком в русской истории, по мнению Шаляпина, был Степан Разин. Он всматривался в Разина, в миф о нем, ибо чувствовал, что нельзя понять «характер русского человека», «судьбы России» вне «разинской стихии» [24, с. 18].

Этот вывод разделяла и профессиональная историография. Бердяев в 1937 г. в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» заметил: «Русская дионисическая стихия анархична. Стенька Разин и Пугачев – характерно русские фигуры и память о них сохранилась в народе» [1, с. 53].

В книге «Русская идея» (1943) он вновь повторил это заключение: «Казацкая вольница была... замечательным явлением в русской истории, она наиболее обнаруживает полярность, противоречивость русского народного характера. С одной стороны, русский народ смиренно помогал образованию деспотического, самодержавного государства. Но с другой стороны, он убегал от него в вольницу, бунтовал против него. Стенька Ра-

зин – характерно русский тип, представитель “варварских казачков”, голытьбы» [2, с. 39].

Песня «Из-за острова...» всегда была в репертуаре Шаляпина.

Очевидно, он слышал о «Степане Разине» И. Е. Репина, у которого гостил в Куоккала, возможно, видел эту картину, и, не исключено, что был знаком и с «Разиным» В. И. Сурикова. О «даровитом» художнике Сурикове Шаляпин упоминал в предисловии к первым воспоминаниям [24, с. 156, 157; 25, с. 4.].

Чем же так пленил Шаляпина Разин? Как в судьбе Стеньки, в его мифе, в мифе о нем высветилась судьба страны?

В России, по словам Шаляпина, дети любили играть в разбойников. Их, а затем и взрослых, прельщали не только внешние атрибуты: лес, малиновый кушак, но и романтика, воля, образ «защитника против господского засилья». [24, с. 18]. Привлекательными были черты и деяния самого Стеньки: «Великодушный и жестокий, бурный и властный, Стенька восстал против властей и звал под свой бунтарский стяг недовольных и обиженных» [24, с. 18]. Главное на что обращал внимание Шаляпин, анализируя феномен Стеньки Разина, – «его дикий романтический порыв, когда он “веселый и хмельной”, поднял над бортом челна любимую персидскую княжну и бросил ее в Волгу-реку – подарок от донского казака... Вырвал... из груди кусок горячего сердца и бросил за борт» [24, с. 18].

Степан Разин, по мнению Шаляпина, «сродни русской Волге», России.

Вывод, который он делает из своего анализа мифа о Стеньке Разине, касается уже судьбы России. В этих словах он концентрирует весь свой опыт, все свои мысли о русской революции, о судьбе России.

«Находит иногда на русского человека разинская стихия и чудные он тогда творит дела! – Писал Шаляпин. – Так это для меня достоверно, что часто мне кажется, что мы все – и красные, и белые, и зеленые, и синие – в одно из таких Стенькиных наваждений взяли да и сыграли в разбойники, и еще как сыграли – до самозабвения! Подняли над бортом великого русского корабля прекрасную княжну, размахнулись по-разински и

бросили в волны... Но не персидскую княжну на этот раз, а нашу родную мать-Россию» [24, с. 18].

Шаляпин сумел понять и оценить русскую живопись, музыку, поэзию и прозу, в том числе и современную, сродниться с творчеством А. С. Пушкина, М. П. Мусоргского, Н. А. Римского-Корсакова и др., встать вровень с ними и, сотворив свой образ русской культуры, подняться в своем жанре на мировой уровень, на первые роли.

Саморефлексия, вдумчивое отношение к той стороне своего театрального дела, которой обучить можно, которая поддается логическому анализу, в том числе и к истории, душе народа, как источниковой основе театрального действия, были неотъемлемой чертой художественного метода Шаляпина.

Необычное действо, которое Шаляпин создавал на сцене, опиралось на его личность, харизму, стать, артистизм, певческий голос.

Рожденный исполнителем образ отличался от слова историка, триумфальной арки архитектора, зримого эпизода художника, музыкальной сцены, хотя и был им сродни как жизнь.

Творчество певца и актера предполагало большое чувство и глубокое познание всех упомянутых сфер, а затем их соединение в динамическом театральном представлении, глубина которого измерялась уже мерой таланта исполнителя.

Однажды в разговоре со своим другом художником Константином Коровиным, когда тот высказал удивление величию исполнения Шаляпина, певец заметил: «Я не знаю в чем дело. Просто, когда пою Варлаама, я ощущаю, что я Варлаам, когда Фарлафа, что я Фарлаф, когда Дон Кихота, что я Дон Кихот. Я... забываю себя... Я... слышу музыку... Весь оркестр слышу... Никакой тут тайны нет. Хотя, пожалуй, некоторая и есть: нужно любить и верить в то, что делаешь. В то нечто, что и есть искусство... Я не был в консерватории... Усатов мне помог... Рахманинов тоже мне помог... серьезный музыкант... И вы, художники, мне тоже помогли. Только эти все знания надо в кармане иметь, а петь... любя, как художник – по наитию. В сущности, объяснить точно, отчего у меня выходит как-то по-другому, чем у всех, я не могу» [7, с. 172–173].

Певец стирал условности сцены: декораций, грима, времени и на подмостках царило великое искусство, идеалом которого, по словам самого артиста, была «художественная правда»; разворачивалась подлинная история с Варлаамом, Иваном Грозным, Мефистофелем, Дон Кихотом и другими героями [24, с. 72].

Шаляпин шел от жизни к искусству, соединил жизнь и искусство, поднял жизнь до искусства, а в книге «Маска и душа. Мои сорок лет на театрах» углубил свои мысли о театре до философии русской истории и культуры.

3. Сергей Яковлевич Лемешев. Партия Ленского длиною в жизнь

«А нынче все умы в тумане...»

В 2012 г. исполнилось 110 лет со дня рождения Сергея Яковлевича Лемешева.

О жизни и творчестве великого русского тенора в советские и постсоветские годы писали профессиональные исследователи и краеведы, его друзья и коллеги – Е. А. Грошева, В. Д. Васильев, М. Прудкин, Т. Лаврова, Е. Светланов, Б. Хайкин, И. Петров, Н. Казанцева, М. Смирнов, В. Канделаки и др. [1–4; 6; 20–22]. Опубликованы воспоминания Веры Николаевны Кудрявцевой-Лемешевой – жены Сергея Яковлевича [5].



С. Я. Лемешев

Увидели свет статьи, воспоминания, переписка С. Я. Лемешева [7–14].

О своей жизни, в том числе скрытой от глаз посторонних, а подчас и близких, о сокровенной подоплеке творчества С. Я. Лемешева, «из первых рук» знал, прежде всего, сам С. Я. Лемешев. На форму его воспоминаний повлиял Ф. И. Шаляпин. У Лемешева (как, к слову сказать, и у Л. О. Утесова), перед глазами и на слуху была не только жизнь первого народного артиста России, но и ее литературный образец – его воспоминания.

В воспоминаниях Лемешев не ставил своей целью «рассказать душу», писал о внешней стороне событий, «правильно», подчас «плакатно».

Цензура внутренняя и внешняя не позволяли Лемешеву в своих размышлениях о времени, людях, особенно исторических персонажах, политике быть таким же свободным в оценках, как Шалапин. Он писал воспоминания уже после смерти Сталина, но хорошо помнил его времена. О своей личной жизни Сергей Яковлевич, как и Федор Иванович, тоже почти ничего не сказал. И, все же, он вел разговор об истории, судьбе таланта.

Быстраивая «в цепочку» известные факты из жизни певца, соотнесем их с историей «духа», ее переломными моментами.

«Кажется... прошлое совсем... близко. Стоит открыть дверь, и ты его увидишь и даже коснешься рукой... Тот, кто прочел эту книгу, – писал Лемешев в мемуарах «Путь к искусству», увидевших свет в 1968 г., – поймет, что судьба моя сложилась так счастливо во многом потому, что... главной моей жизненной потребностью было пение... Именно песня, впервые пробудившая в моей душе чувство прекрасного, ощущение поэтического начала, породила и смутное стремление к какой-то иной, новой, красивой жизни» [5, с. 243; 11, с. 283, 180].

«Господский дом уединенный...»

Сергей Яковлевич Лемешев родился 27 июня (10 июля) 1902 г. в селе Старое Князево Тверской губернии в крестьянской семье. Его родители – Акулина Сергеевна Шкаликова (1875–1969) и Яков Степанович Лемешев не имели земли, хозяйства, и даже своего собственного угла. Жили Лемешевы в людской помещичьего дома [11, с. 6]. Мать работала на помещика, а отец уезжал на заработки в Тверь.

В семье пели все: отец и мать, братья и сестры отца, брат Сергея Алексей. Брат отца Иван Степанович однажды (по семейному преданию) погасил звуковой волной электрическую лампочку. Особенным талантом отличалась сестра отца Анистья Степановна. «Такого тембра, – вспоминал Сергей Лемешев, – я никогда больше не слышал... Мне запомнились долгие зимние вечера... Мать со своими подругами сидела за пряжей, и они

пели... стройным хором... Голос матери поднимался над другими, звучал грустно и нежно» [11, с. 14, 9].

Односельчане зарабатывали на жизнь обычным крестьянским трудом. В этой среде об учебе музыке, о карьере певца не могло быть и речи.

В 1910 г. Лемешев поступил в четырехлетнюю церковно-приходскую школу, которую окончил в 1914 г. В свободное время он собирал грибы, рыбачил, как мог, помогал матери. В 1912 г. умер отец.

После окончания школы Сергей вынужден был пойти «в люди». От дачников подросток слышал, что есть и другая «более интересная жизнь» [11, с.15].

В 1914 г. его взял к себе в подмастерья брат матери – дядя Иван Шкаликов. Попрощавшись с отчим домом-избушкой, которую в 1907 г. построил из сарая отец, Сергей отправился на станцию Кулицкую. «Я увидел, – вспоминал Лемешев, – два тоненьких рельса, убегających вдаль», а вскоре и Петербург (Петроград), дом на Лиговском проспекте, 149, – квартиру и сапожную мастерскую дяди [11, с.16].

«Прозрачно и светло ночное небо над Невой...»

Лемешев, как, в свое время и Шаляпин, стал учиться сапожному делу, и также, как и Федор Иванович, не хотел посвящать ему свою жизнь. В 12 лет Сергей уже обеспечивал себя, а часть денег посылал матери.

Однажды он заглянул в «синематеатр» «Теремок». Перед сеансом в фойе выступали куплетисты, борцы, силачи. Из зала «я вышел совершенно потрясенный, – вспоминал позднее Лемешев. «Здесь-то впервые у меня и зародилась мысль о сцене» [11, с.18]. Вот только кем быть – он еще не знал.

Подобное в начале карьеры происходило и с Шаляпиным. Впоследствии, мгновения, в которые совершался выбор пути великого певца и актера, нашли отражение на страницах его мемуаров «Страницы моей жизни».

В начале 1917 г. Ивана Шкаликова забрали в армию. Делать Лемешеву в Петрограде было уже нечего, и он, нацепив на шапку «красный бант» – было время февральской революции,

вернулся в деревню [11, с. 20]. «Сапожное мастерство я... возненавидел», – оценивал он свои ощущения от ремесла. – Спустя годы, прочитав «чеховского “Ваньку”, невольно вспоминал... детство» [11, с. 17]. Острота ощущений смягчилась, а гордость от пройденного пути, за день сегодняшний, усилилась. Великий тенор всегда охотно ремонтировал обувь.

«Имеет сельская свобода свои счастливые права...»

На родине Лемешев устроился в артель сапожников в деревне Стренево и собрался жениться на односельчанке и ровеснице Аграфене Малютиной [1, с. 24]. Женитьба не состоялась. У Груни появилась достойная соперница. В 1918 г. в школе села Стренево учительница Е. М. Прилуцкая организовала театральный кружок. Ее любимыми авторами были А. Н. Островский, Н. В. Гоголь, А. С. Пушкин. В кружок вошел и Лемешев. Он, по словам В. Васильева, посещал репетиции и сыграл в двух спектаклях по пьесам А. Н. Островского «Бедность не порок» и «Сокровище» [1, с. 38].

Его песенные возможности проявлялись от случая к случаю. Он начал петь лет с трех. Когда подросток – пел в лесу – дома при взрослых выступать было не принято. «Здесь, в обществе... березок, – вспоминал Лемешев, – пел я песни главным образом грустные. Меня захватывали в них... слова... об одиночестве, неразделенной любви. И... горькое чувство охватывало меня» [11, с. 14]. Вернувшись из Петрограда, «я... пел песни, куплеты» [11, с. 22].

Недалеко от Стренево в местечке Новое Столопово располагалась усадьба известного московского архитектора Н. А. Квашнина, в которой он организовал школу. При советской власти усадьбу национализировали, а Квашнина назначили ее директором. Он был образован, талантлив: писал, музицировал, в том числе на собственной скрипке работы Страдивари. Его жена – Евгения Николаевна – профессиональная оперная певица, выпускница Саратовской консерватории по болезни оставила сцену. С ними жила дочь Галина. Московские театралы открыли в деревне «театрально-музыкальный кружок» [11, с. 24]. В эту усадьбу-школу устроилась на работу мать Сергея Лемешева. Она убирала помещения, была истопником и поварихой.

Квашнин выделил ей и детям – Сергею и Алексею домик, где они и поселились. Местечко в народе называлось Малый хутор.

В конце 1918 г. в жизни Лемешева произошло событие, которое изменило судьбу сельского сапожника. Однажды в кружок Прилуцкой зашел Квашнин. Именно в тот вечер Лемешев исполнял русские народные песни. Директору уже доводилось слышать его пение, правда, издали, на реке. Он пригласил Сергея домой и предложил выступить. Вскоре Квашнин прилюдно заявил: «Мальчику надо серьезно заниматься пением, чтобы стать оперным певцом» [11, с. 24]. Все согласились и предложили Лемешеву приступить к занятиям.

Будущий кумир, по крайней мере, половины женщин СССР, – вторая половина в те годы увлекалась И. С. Козловским, не знал подлинной цены своего голоса, масштабов и границ своего дарования. Он смутно представлял свое предназначение, будущее, а твердо знал лишь одно: сапожное дело не для него. Лемешев невольно тянулся к переменам, и был внутренне готов к ним. Повторять предложение дважды ему не пришлось. Он сразу «заболел» мечтой об опере», и взялся за учебу: нотная грамота, история, итальянский и французский языки, сюжеты опер. Пением с ним по консерваторской программе занималась жена Квашнина Евгения Николаевна, аккомпанировала ее сестра. Он знакомился с музыкой Римского-Корсакова, Бородина, Бизе, Чайковского, вскоре стал читать по нотам.

«Передо мною, – вспоминал Лемешев, – открылся такой мир, о существовании которого я даже и не подозревал» [11, с. 25].

«Как он умел казаться...»

Квашнины были людьми неординарными. Они сразу увидели в Лемешеве Ленского – героя А. С. Пушкина и оперы «Евгений Онегин» Чайковского и предложили ему выучить эту партию.

Связь между личностью певца и литературным, оперным персонажем была не только внешней, и «голосовой», это были люди одного типа. Лемешеву еще предстояло понять и оценить ее значение. С годами, по мере постижения науки и культуры пения, истории искусства, драматургии и своего идеала, маска и подлинное «я» сближались, а быть может, порой и сливались

в единое целое. Уже после смерти Лемешева была опубликована рукопись его статьи «Творческий облик певца», в которой он писал: «У актера всегда должно быть два «я». Первое «я», которое видим, второе «я», которое контролирует. Первое «я» должно господствовать над вторым» [13, с. 96].

Метод «первого и второго я» применил и описал в мемуарах Ф. И. Шаляпин: «Я никогда не бываю на сцене один... На сцене два Шаляпина. Один играет, другой контролирует» [23, с. 120]. Лемешев был согласен с Шаляпиным. Он вслед за Шаляпиным использовал этот принцип в работе и расширил границы его применения – вынес за пределы сцены в жизнь.

В жизни и в мемуарах зрелый Лемешев всегда был закрыт, «застегнут на все пуговицы», предоставлял обозрению только первое «я». На внешнюю сторону этого поведения певца, в частности, на стиль его одежды в домашней обстановке, обратил внимание А. Рекемчук: «на нем рубашка с безупречно повязанным галстуком, щегольская куртка и остроносые блестящие штиблеты с надетыми поверх... модными гамашами» [17, с. 320].

Отчасти «литературная поза» Лемешева была вызвана объективными причинами. Подчеркнем еще раз: значительную часть своего творческого пути Лемешев прошел при Сталине.

Но все это было позже. А пока... Сергей сблизился с дочерью Квашниных Галиной, которая также занималась музыкой и театром, и вскоре попросил у ее отца руки дочери. В ответ он получил категорический отказ, может быть единственный в жизни Лемешева, и посиделки на хуторе закончились. Об этом позже рассказала дочь Галины Квашниной Светлана [1, с. 70]. Причина отказа – мезальянс. Вот только с убеждением, что именно Сергей Галине не пара, как показало время, у Квашниной вышла ошибка.

«Теплые майские деньки (1920 г. – А. М.), – вспоминал Сергей, – стали последними в моей деревенской юности» [11, с. 29].

«Когда ж начну я вольный бег?»

Еще в декабре 1919 г. Лемешев решил испытать себя на профессиональной сцене. Он пешком добрался до Твери, и, заручившись поддержкой музыканта Н. М. Сидельникова, ус-

пешно выступил на концерте. И все же продолжение концертной деятельности оставалось под вопросом. Необходимо было учиться в консерватории. Но как туда пойти, имея за плечами четыре класса образования?

В феврале 1920 г., еще до конца не порывая с домом, Лемешев записался в «Школу советской и партийной работы», а в мае 1920 г. поступил в Кавалерийскую школу. «У меня был... особый покровитель... – А. С. Пушкин», – вспоминал Лемешев. – На экзамене я «хорошо прочитал отрывок из Евгения Онегина» [12, с.28].

В мае 1920 г. он стал курсантом. Гуманитарные предметы Сергей осваивал легко, а в математике и физике ...не понимал ничего и перед экзаменами заучивал материал наизусть.

После занятий Лемешев спешил в клуб, солировать в хоре. Он выступил в водевиле «Иванов Павел» на торжественном выпуске командиров. Выступление имело успех. Командование решило направить его в консерваторию. Сохранилась бумага – рекомендация от 29 января 1921 г. за подписью чиновников от культуры, свидетельствующая об этом.

«Военкому Тверских кавкурсов.

Губ[ернский] подотдел искусств доводит до Вашего сведения, что курсант вверенный Вам курсов тов. Сергей Лемешев, состоящий учеником 1-й Государственной музыкальной школы, действительно является одаренным голосом (тенор) и музыкальностью и безусловно представляет из себя с музыкально-вокальной стороны большую ценность, а потому Отдел искусств просит оказать ему содействие, т. е. предоставить ему возможность развить его природное дарование, дабы в будущем он имел возможность проявить себя на концертной эстраде и в оперном театре.

Заведующий Губ. подотделом П. Павлов

Заведующая музыкальной секцией подотдела В. Соколова

Секретарь А. Дурова

29 января 1921 г.» [12, с. 20].

Заметим, что Лемешев в ту пору не имел законченного среднего образования. Об учебе в музыкальной школе, если она действительно имела место, сам певец не упоминал.

Получив билет, командировочные, он навестил мать и, как позже написал сам, «отправился в Москву искать свое счастье» [11, с. 36].

Конкурс был 20 человек на место. За столом сидели М. М. Ипполитов-Иванов, Н. Г. Райский, Л. Ю. Звягина и другие люди искусства, знакомые еще по фотографиям и рассказам Квашниных. На вступительном экзамене Лемешев пел каватину князя из оперы Даргомыжского «Русалка». Он трижды, при повторях, в одном и том же месте взял неверную ноту. И ...был принят.

«И мира новый блеск и шум еще пленяли юный ум...»

Учеба началась в сентябре 1921 г. «Я... вступил в новую, сказочную жизнь... Всем моим существом владело безумное желание стать оперным артистом», – вспоминал Лемешев [12, с. 23].

Едва ли где-то в России того времени были лучшие возможности для подлинного роста оперного певца. Ему открылись все двери: консерватория, студия К. С. Станиславского, Большой театр. Он слушал Л. В. Собинова, Ф. И. Шаляпина.

Весной 1922 г. перед отъездом за границу Шаляпин пел в Москве. «Я проник на все четыре концерта, – вспоминал Лемешев, – и каждая деталь этих вечеров запала мне в память». Когда на первом концерте Шаляпин объявил романс Чайковского «Ни слова, о друг мой», Лемешев «вздрогнул от неожиданности» и удивления: романс много репетировали студенты, и он всем надоел. Шаляпин запел, «а я вдруг почувствовал, что у меня зашевелились волосы и по телу побежали мурашки... Из моих глаз вдруг выкатились две такие огромные слезы, что я услышал, как они шлепнулись на лацкан куртки... Я был потрясен. Никогда раньше я не представлял себе, что можно т а к петь, т а к о е сотворить со зрительным залом» [11, с. 46, 47].

Лемешев учился в классе Н. Г. Райского, занимался и у Л. Ю. Звягиной. В 1924 г., не прерывая занятий в консерватории, он поступил в студию К. С. Станиславского, готовил партию Ленского. Зимой 1925 г. в гримерке перед выходом на сцену проницательный Станиславский заметил: «Вы его не гримируйте. ...Он в жизни – Ленский» [12, с. 29].

В 1924 г. на музыкальных средах в доме И. Н. Соколова – профессора консерватории и учителя Лемешева, Сергей познакомился с дочерью профессора – Натальей Ивановной Киселевской – певицей, которая училась в Московском музыкальном училище. В 1924 г. они обвенчались в церкви у Арбата – в Трубниковском переулке [1, с. 100].

Лемешев искал себя: менял педагогов, метался между консерваторией и студией Станиславского. В итоге, по собственному свидетельству, покинул консерваторию, «так и не сдав государственных экзаменов» [11, с. 59]. Диплом же защитил – «исполнил партию Водемона в опере «Иоланта» [14, с. 104].

В мае 1926 г. он ушел и от Станиславского. «Тянула сцена, жгло нетерпение попробовать свои силы в опере», – объяснял свой выбор Лемешев [12, с. 31]. «Я навсегда лишился радости творческого общения с великим мастером». – Оценивал он свое решение. – Позже, когда я уже пел в Большом театре, случалось много поводов встретиться с ним. Но я избегал этих возможностей – у меня никогда не повернулся бы язык сказать ему, что я доволен своей судьбой... Но и кривить душой я не хотел» [11, с. 76].

Он прошел конкурс в Большой театр на вторые роли, а петь хотел первые.

10 октября 1926 г. состоялась премьера Лемешева в Свердловском оперном театре. «Уезжая, – вспоминал он, – я поставил себе задачу не меньше пяти лет проработать на лучших периферийных сценах» [11, с. 89]. Наталья осталась учиться в Москве.

Он начал с партии Берендея в опере Римского-Корсакова «Снегурочка». Затем последовали еще одиннадцать ведущих партий: Альфред, Индийский гость, Владимир Игоревич, Фауст и др. и, конечно, Ленский.

В сентябре 1927 г. Лемешев уехал в Харбин на сцену Русской оперы, где пел до марта 1929 г. Там он, по собственному признанию, увлекся одной из коллег [11, с. 83] Жена об этом узнала и они расстались. Тянуло домой. «Увидев в Харбине... фильм “Бабы рязанские”, я плакал от тоски по родине», – признавался Лемешев [11, с. 88].

В марте 1929 г. он вернулся в Москву, съездил в Пермь, и вновь вернулся в столицу. Лемешеву предложили Тбилисский

(Тифлисский) театр оперы и балета. В Грузию он ехал уже с новой женой – Алисой Корневой-Багрин – Каменской.

«Дорогая мамочка, – писал Лемешев в июне 1929 г., – ...я встретил... женщину, безумно ее полюбил и сегодня на ней женился. Чувствую себя таким счастливым, каким никогда не был» [1, с. 122].

«Его душа была согрета...»

В Тбилиси – «городе старых оперных традиций», заставить себя полюбить было «не так легко». Местная публика привыкла к лучшим исполнителям. Мерилом успеха было предложение – «остаться на второй сезон». «Я решил, – подчеркивал певец, – обязательно пропеть в Тбилиси два сезона» [11, с. 90].

Начал с «Евгения Онегина». После дебюта «получил весь ведущий репертуар». Почти в каждом спектакле пел кто-либо из столичных знаменитостей: А. Пирогов, Г. Жуковская, М. Максакова, Н. Печковский, Д. Головин, С. Мигай. Лемешев стал их партнером. Бывало и при маститых москвичах «лемешистки» закидывали кумира лавровыми венками. Такое случилось при выступлении с Д. Головиным в опере Верди «Риголетто». «Зрители не успокоились, пока я, – вспоминал Лемешев, – не повторил «Сердце красавицы... на русском, грузинском, армянском и итальянском языках». «Головин – Риголетто... даже разозлился и обозвал меня “сладким тенором”» [11, с. 105].

Пролетели два сезона. Лемешев подал заявление о дебюте в Большой театр и прошел экзамен. 16 августа 1931 г. он стал солистом театра. Они с Алисой поселились в Москве в двухэтажном особнячке на ул. Москвина, 6. [1, с. 124].

«В моей блуждающей судьбе, Москва, я думал о тебе!»

«С юности Большой театр олицетворял для меня все самое святое в искусстве, был заветной целью многих лет жизни, – вспоминал С. Я. Лемешев. – И вот теперь эта мечта осуществилась» [11, с. 119]. «Помню как во время концерта в клубе газеты «Правда»... у меня дрогнуло сердце, когда я впервые услышал

слова конференсье: “Солист Большого театра Сергей Яковлевич Лемешев”» [8, с. 63].

7 сентября, Лемешев пел Ленского в «Евгении Онегине». В своей театральной жизни он исполнил 38 партий, из них 12 новых – в Большом театре. Здесь, вспоминал Лемешев, – «я спел почти все ведущие лирические партии... от Ленского до Фауста. Эти годы явились для меня школой высшего мастерства» [11, с. 148].

«Москва была восхищена Лемешевым-певцом, Лемешевым-артистом, Лемешевым-красавцем. Им гордились», – вспоминала Н. Сац [18, с. 329]. «Неповторимый... тембр певца трогал нас. – Писал музыкант Лернер. – Тембр был... голосом его сердца... Каждому слушателю казалось, что Лемешев поет только для него одного» [15, с. 294].

Петь с И. Козловским, Л. Собиновым, Н. Обуховой, М. Максаковой, В. Петровым, М. Ройзенем, учиться у них и даже превзойти их, а главное – превзойти самого себя – эта неписанная задача стояла перед Лемешевым.

«В искусстве, – заметил он, – не может быть стабилизации – либо ты идешь вперед, либо...пятышься назад... Тот, кто не идет вперед, неизбежно “сходит с круга”» [11, с. 175, 262].

В 1938 г. в «Риголетто» Лемешев впервые пел так, как мечтал петь: «свободно», «играючи», без самоконтроля. «Для меня... это был “потолок”, – писал он в “Пути.” – Я понимал, что лучше уже спеть вряд ли смогу» [11, с.167].

В жизни певца, внешне успешной появились признаки внутреннего кризиса. Ему было 36 лет.

«Одним на время очарован, разочарованный другим...»

«В первые годы в Москве я, естественно, стремился себя утвердить в Большом театре, – вспоминал Лемешев, – а потом несколько заскучал. В новых постановках советских опер, особенно во второй половине 30-х годов, для меня не было соответствующих партий» [12, с.39].

Чтобы не простаивать, Лемешев в 1938 г. подготовил, а в 1939–1940 гг. исполнил все сто романсов Чайковского, в 1940 г.

снялся в «Музыкальной истории», а в наступившем 1941 г. начал готовить партию Ромео в опере Гуно «Ромео и Джульетта».

В фильме режиссера А. Ивановского «Музыкальная история» играли Зоя Федорова, Эраст Гарин, Николай Коновалов. Лемешев исполнил роль шофера и певца Пети Говоркова. В киосках появились его фотографии, в магазинах продавались грампластинки с записями песен, романсов, оперных партий. «Лемешистки» дежурили у театра, у подъезда дома. «Я волновался, – вспоминал позднее это время Лемешев, – ожидая, как примут картину зрители, и очень радовался, когда она пришла им по вкусу. Долго еще после выхода картины на экран и в мой адрес и в «Ленфильм» летели письма со всех концов нашей страны с самыми лестными оценками» [11, с. 198].

На этом фоне дала трещину семейная жизнь. В 1940 г. Лемешев разошелся с Алисой и вступил в брак с актрисой МХАТа Любовью Варзер, с которой его познакомила подруга Любы – Нора Полонская. В момент знакомства с Варзер Лемешев «встречался» с Полонской. Певцу, возможно не только по своей воле, пришлось уйти из дома на ул. Москвина, от Алисы [11, с. 136].

Новую квартиру на Горького, 15, ему, вероятно, помог получить нарком В. М. Молотов. «После правительственного концерта, – вспоминал Лемешев, – я, задумавшись, остановился у колонны и не заметил, как ко мне подошли двое, в одном из них я узнал Молотова» [1, с. 162]. Вячеслав Михайлович вошел в положение бездомного «Ромео».

Лемешев не касался темы частных концертов, которые, по словам его биографа, имели место. Васильев пишет о том, что Алиса не раз с тревогой ждала Лемешева ночью «после прибытия машины от Сталина» [1, с. 124]. О том, что Лемешев выступал «на концертах для Сталина» пишет и Вадим Козин, которому также доводилось выступать перед вождями (Козин В. Незабываемое танго. Нижний Новгород, 2012, с. 26).

В 1937 г. был арестован и расстрелян Григорий Иванович Иванов – муж Н. И. Киселевской – первой жены Лемешева. Киселевская, как свидетельствует В. Васильев, получила письмо от Лемешева с просьбой уничтожить их семейную переписку, особенно письма харбинского периода. Часть писем она уничтожила [1, с. 105].

«Паду ли я, стрелой пронзенный...»

На 22 июня 1941 г. в Большом театре была назначена премьера оперы «Ромео и Джульетта». По радио сообщили о начале войны. Спектакль состоялся. Вскоре театр закрыли до 1943 г., а труппу отправили в Куйбышев. 17 октября Лемешев опоздал на поезд и остался в Москве. «Я жил на улице Горького, – вспоминал он, – и видел, как двигались танки» 7 ноября с парада на фронт [11, с. 207].

Филиал Большого театра продолжал работать. «Мы ставили “Евгения Онегина”, “Травиату”, “Риголетто”, “Севильского цирюльника”. Я часто пел Ленского», выступал в госпиталях, воинских частях, – вспоминал Лемешев. [12, с. 47].

В октябре 1941 г. Лемешев заболел воспалением легких. В феврале 1942 г. рецидив повторился. Певец вновь простудился, когда посетил в деревне мать, чудом спасшуюся от фашистов. У Лемешева открылся туберкулез. Его подлечили и отправили на реабилитацию в Елабугу, в сосновый бор [11, с.209]. В Елабуге в июне 1942 г. Лемешев лечился и отдыхал: играл в карты, ходил на рынок, гулял в лесу [1, с. 136].

В этом городе, по данным А. Литвинова, за Лемешевым и Варзер была установлена слежка, «как подозреваемыми в шпионаже». Слежка ничего не дала и не могла ничего дать. Лечение не помогло и в 1942 г. ему «отключили» правое легкое – сделали пневмоторакс и запретили петь.

Петь Лемешев не мог, задыхался. Но и не петь он не мог. Певец стал развивать возможности одного легкого и вскоре, врачи, прослушав его на спектакле, разрешили выступать 1-2 раза в месяц. «Я приспособился, – вспоминал он, – и пел по три, а то и больше спектаклей, так и выступая с пневмотораксом вплоть до 1948 года» [11, с. 210].

Выйти из тупика помогла новая любовь. В 1944 г. Лемешев вновь начал исполнять партию Ромео. Его партнером и женой стала «Джульетта» – Ирина Ивановна Масленникова, единственная из жен подарившая ему ребенка – дочь Машу. С ней он прожил с 1944 по 1950 гг. [1, с. 145]. С Масленниковой Лемешев пел в операх «Ромео и Джульетта», «Травиата», «Риголетто», «Севильский цирюльник», «Лакме», «Снегурочка». «Мы подходили

друг другу, – вспоминал Лемешев позднее. – Это был подлинный ансамбль, который принес мне много творческой радости».

«Пускаюсь ныне в новый путь...»

И, все же, Джульетта не смогла устоять против Татьяны. В 1948 г. Лемешев приехал на гастроли в Ленинград. Он должен был петь партии основного репертуара, Ленского. Маэстро знакомился с исполнителями. Пожав руку Вере Николаевне Кудрявцевой, он заметил: «А я сразу подумал, что Вы – Таня» [5, с. 218]. В 1950 г., она стала его гражданской женой. Официально Лемешев заключил брак с Кудрявцевой лишь в 1972 г.

На фоне сердечных дел, которые серьезно занимали певца, 14 мая 1950 г. Лемешеву присвоили звание народного артиста СССР.

В 1952 г. Лемешев и Кудрявцева официально развелись с прежними супругами. Он построил кооперативную квартиру на Горького, 25/9, а в 1957 г. – загородный домик на станции «Дачное».

С Верой Николаевной ему повезло. «Если бы я встретил Веру раньше, – признавался Лемешев, – она была бы моей первой и последней женой» [1, с. 168]. «Вера Николаевна стала моей женой, другом, и первым советчиком во всем, что связано с музыкой, сценой, пением», – вспоминал он [11, с. 235].

Вера Николаевна, по словам Натальи Сац, «старалась ему вторить во всем, берегла его вдохновенно... радовалась его радостями, впечатлениями... а если их мнения расходились (она – сама личность!) – уступала. Всячески оберегала она Сергея Яковлевича только от потери его ритма жизни, от усталости, но на пути новых впечатлений никогда не становилась» [5, с. 334]. Однажды мать Сергея, которая гостила у Лемешевых в Москве, низко поклонилась Кудрявцевой и сказала: «Спасибо тебе, Николаевна, за Сереженьку» [5, с. 246].

По словам Веры Николаевны, в 50-е годы, Лемешев, обычно, вставал утром в 7–8 часов, делал зарядку, принимал душ, а после завтрака «настраивал голос» и шел гулять на Тверской бульвар, который называл Пенсион-стрит. В день выступления выключал телефон, почти не говорил, на прогулке избегал встреч. Обедал в два часа, иногда отдыхал после обеда и начинал готовиться к спектаклю» [5, с. 222].

В 1958 г. Лемешев с супругой и коллегами побывал на гастролях в ГДР.

В 50–60-х гг. он много ездил по стране. Пел в Ленинграде, Ташкенте, Новокузнецке, Кемерово, Красноярске, Новосибирске, Челябинске, Кургане, Пскове, Новгороде, Пензе. Его, судя по переписке, восторженно встречали все: от вахтера до первого секретаря обкома. Он любил возвращаться домой. «Как у нас дома хорошо, как я соскучился», – говорил Сергей Вере [5, с. 235].

Лемешев написал двадцать очерков о партнерах по сцене, в том числе о Собинове, Неждановой, Катильской, Обуховой, Максаковой, Пирогове, Мелик-Пашаеве, Синявской, Г. Отсе, Хайкине и др. и книгу «Путь к искусству».

В 1969–1977 гг. он работал на радио, готовил и вел передачу «Любимые арии и сцены из опер», был педагогом в консерватории.

«Он пел любовь...»

Лемешев глубоко в душе хранил свои мысли и чувства о главном. В рукописи статьи «О культуре пения» он обратил внимание на роковое противоречие, которое поджидает исполнителя. Певец достигает потолка в развитии, приближается к тайне искусства, и сталкивается с «трагедией... голос перестает ему подчиняться» [9, с. 96].

С годами давало о себе знать и здоровье. В письмах к Вере Николаевне с гастролей 8-го и 14-го февраля 1966 г. Лемешев пишет о проблемах легкими. Вера Николаевна упоминает о том, что в 70-е годы у Лемешева было «хроническое воспаление легких».

26 апреля 1968 г. тяжелый инфаркт, в 1969 г. – повторный инфаркт, вывели Лемешева из строя на три года. В 1974 гг. у него был микроинфаркт. Дачу уже после первого инфаркта пришлось продать. Лемешевы стали ездить в дом отдыха Большого театра в Серебряный бор.

Лемешев пел в Большом театре 34 года. 13 ноября 1965 г. он в 500-й раз исполнил партию Ленского и оставил эту сцену. А 30 июня 1972 г., в преддверии 70-летия, когда под Москвой горели торфяники, и было очень душно, исполнил в Большом театре партию Ленского в 501-й раз.

«Мне часто задают вопрос, – писал Лемешев во второй половине 60-х гг., – кого из своих героев я больше люблю? Если я отвечу, что разные герои в разное время одинаково волновали мою фантазию, то не солгу... И все же, конечно, у меня есть самый любимый... Ленский... Почти все свои партии... я пел с перерывами... С Ленским же прошел всю жизнь, не расставаясь не только на год, даже на месяц» [11, с. 244].

14 марта 1976 г. он пел в последний раз в жизни – Берендея в опере Римского-Корсакова «Снегурочка» в Колонном зале Дома союзов.

После микроинфаркта Лемешев, по словам Кудрявцевой, временами становился отрешенным и «весь точно светился». Однажды на вопрос Веры Николаевны: «Что с тобой»? Он ответил: «Я не доживу до своих 75 лет. Как ты останешься одна, ведь ты такая доверчивая»? [5, с. 255]. Лемешев много раз говорил жене, о том, что хотел бы умереть на сцене [5, с. 233]. В ночь на 26 июня 1977 г., за две недели до дня рождения, Лемешева не стало. Вера Николаевна ушла из жизни 25 декабря 2009 г. в возрасте 98 лет.

В своей книге, в разделе «Вам, молодые певцы», Лемешев сознательно повторил мысли Собинова, приложив их к собственной судьбе. Когда певцу удастся «захватить аудиторию», «когда... с залом аплодирует и хор, и рабочие на сцене, и сторожа, – значит... искусство в данный момент исполнило первую священную заповедь: оно дошло до человеческой души» [11, с. 256].

Таким было искусство великого русского тенора Сергея Яковлевича Лемешева. Оно дошло до каждой души, которая соприкоснулась с ним, и навсегда останется с нами.

Научное издание

Маджаров Александр Станиславович

ИСТОРИЯ РОССИИ В ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

ISBN 978-5-9624-1127-9

Редактор: Э. А. Невзорова
Дизайнер: П. О. Ершов
Идея обложки автора

Темплан 2014 г. Поз. 123.
Подписано в печать 22.11.14. Формат 60х90/16.
Усл. печ. л. 13,2. Уч.-изд. л. 10,1. Тираж 100 экз. Заказ 231.

Издательство ИГУ
664003, г. Иркутск, бульвар Гагарина, 36