

## Глава 12

**РОДНОЕ КАК ВСЕЛЕНСКОЕ В НАЦИОНАЛЬНОМ  
ОБРАZE МИРА: ОТЕЧЕСТВЕННАЯ СЛОВЕСНОСТЬ  
И «РУССКАЯ ИДЕЯ»**

С методологической отчетливостью проблема, вынесенная в название этой главы, была впервые поставлена Вяч. Ивановым в его работе 1909 г. «О русской идее», где русский поэт прямо назвал всенародную веру в Воскресение Христа, а также «категорический постулат воскресения» русской национальной идеей<sup>1</sup>. В 1918 г. в статье «Наш язык» тот же автор утверждал: «Духовно существует Россия. Она задумана в мысли Божией. Разрушить замысел Божий не в силах злой человеческий произвол»<sup>2</sup>. Свидетельством этого особого статуса существования России являлось для Иванова само русское Слово, наш язык.

Язык, по Иванову, это особый дар, «уготованный Провидением народу нашему». Будучи благодатным уже при рождении, он был вторично облагодатствован, как выражается Иванов, «таинственным крещением в животворных струях языка церковно-славянского». Эта церковно-славянская речь стала живым слепком «божественной эллинской речи». Ясно, что Иванов говорит не о великорусском, а о русском языке.

Русский язык двуипостасный. Родное в нем *срослось*, по Иванову, с глаголами церкви. И именно эта вторая ипостась русского языка позволяет говорить о преемстве православного предания, преемстве *эллиства*. Именно церковно-славянская ипостась придает русскому языку его вселенское, всечеловеческое значение. Подобно митрополиту Илариону, который в первом же оригинальном произ-

<sup>1</sup> См.: Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 360–372. О пасхальном «горизонте ожидания» как императиве русской культуры см. также: Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. С. 7–83.

<sup>2</sup> Текст статьи цитируется по изданию: Иванов Вяч. Наш язык // Иванов Вяч. Собр. соч. Т. IV. Брюссель. 1987. С. 673–680.

ведении русской словесности властно заявляет о единстве с христианским миром, Иванов замечает: «уже не варвары мы». Мы не варвары — потому что мы — христиане.

Эллинское предание, звучащее в церковно-славянской ипостаси русского языка, позволило этому языку *преодолеть* свой племенной характер, как выражается Иванов, «выступить из своих широких, но все же исторически замкнутых берегов» и обрести «сверхнациональный статус». Весьма существенно, что речь идет не просто о каком-то сверхнациональном проекте, но именно о «религиозном вселенском деле». Ясно, что это православное дело, но не дело узконациональное.

Именно по этой причине Иванов резко отрицательно отзывался о насильственном обмирщении языка в революционное время. Он возмущен попытками сузить вселенский характер русского языка до какой-то утилитарной коммуникативной функции. Хотелось бы подчеркнуть, что это обрезание православного компонента, иными словами, насильственная русификация русского же языка для Иванова находится в одном ряду с насильственной украинизацией. По словам выдающегося филолога, «кустары украинской словесности хватают пригоршнями польские слова, лишь бы вытеснить и искоренить речения церковно-славянские». Это вытеснение трактуется Ивановым как «преобразование в самостоятельную молвь наречия»: для него, безусловно, наречия русского языка. Эта украинская кустарщина и русский провинциализм подобны друг другу в качестве оскпления и затем разделения единого великого языка.

Отделение «русскости» от «православности» неизбежно ведет к отказу от вселенскости в пользу провинциализма, кустарности — это варваризация русского языка, переход к дохристианскому, т.е. дикому состоянию. Оскпление русского языка путем обрезания церковно-славянского элемента в нем означает отказ от почти тысячелетней православной культуры, означает возвращение к чисто племенной специфике, это даже не отказ от вселенского в пользу родного, но деформация родного.

Развитие гуманитарной мысли в нашей стране, как известно, было насильственно прервано вследствие организационного подавления «идеалистического» инакомыслия. Восторжествовавший марксизм, одним из вариантов применения которого к литературе стала

советская ее интерпретация, является лишь частной разновидностью материалистического подхода и материалистического объяснения духовной сферы человеческой деятельности.

С этой точки зрения и «формальный метод» в литературоведении — при всех его несомненных научных достижениях — являлся лишь наиболее радикальным, крайне левым крылом того же марксистского материалистического подхода. Далеко не случайно его определяющее влияние именно в первое — столь же радикальное — десятилетие советской власти, как и последующее постепенное «затухание» этого радикализма в недрах откristаллизовавшейся к тому времени советской гуманитарной науки.

«Борьба» социологического и формалистического крыла в советском литературоведении — это «спор между своими». Не случайно работы «чужих» М.М. Бахтина и А.Ф. Лосева, в различной степени, но наследовавших христианской религиозной традиции в гуманитарной сфере, не имели практически никакого значительного резонанса — помимо карательных оргвыводов.

Таким образом, религиозно-философское направление, чрезвычайно ярко себя проявившее в конце XIX — начале XX вв., оказалось практически не востребуемым в отечественной гуманитарной мысли — вплоть до конца 80-х годов. В результате некоторые важнейшие проблемы, поставленные русскими писателями, либо сознательно затушевывались, либо сознательно же мистифицировались. В том числе, проблема, вынесенная в название нашей главы.

Разграничение *вселенского*, т.е. церковно-славянского, восходящего к эллинскому, и *родного*, т.е. собственно русского, возможно только теоретически, в абстракции, только в кабинетах. В жизни это непременно ведет к выпадению из истории. Надо заметить, провинциализм русского языка культивировался в советское время достаточно недолго. Проекты с латинизацией также были отброшены. Очень скоро русский язык вновь обрел универсальность, не вселенскость, а универсальность, став средством межнационального общения (но именно — *средством*). В предыдущей главе мы уже приводили строки из стихотворения сороковых годов советского «земшаровца» Михаила Кульчицкого. «Советской расы люди» у него разговаривают на особом языке — *советском*: «Кто понять не может, / будь глухой — / на *советском языке* / команду — в бой!». В итоге этой новой универсализации церковно-славянская ипостась русско-

го языка не просто истончилась, она зачастую обретала чисто негативные коннотации. Например, слово *преподобный* в русской языковой картине мира находится в ореоле *святости*; в переводе же на советский язык это слово означает глупого, недалекого, странного человека — достаточно хотя бы вспомнить рассказы Шукшина. И именно этот советский жаргон русского языка внедрялся в качестве литературной универсальной нормы.

В итоге этой жаргонизации нашего языка постепенно ослабевала, так сказать, сама его иммунная система, и нынешнее его состояние — от невероятного засорения интернациональной лексикой до «языка падонкофф» — является лишь следствием того повреждения двуипостасности, той утраты внутренней формы, о которой предупреждал Вяч. Иванов. Таким образом, жаргонизация русского языка — это вовсе не результат его «естественного» развития, как это пытались представить в нашей лингвистике, это порча самой его глубинной природы. Стоит только вслушаться в глаголы, которыми Иванов передает этот процесс порчи: «язык наш... кощунственно оскверняют богомерзким бесивом, невероятными, бессмысленными, безликими словообразованиями... хотят его обеднить... его забывают и растеривают... оскопляют и укрощают... ломают... уродуют поступь... подстригают ему крылья».

Не случайно молодой Дмитрий Лихачев, когда он еще не был кумиром советской образованщины, а был оскорбленным в своих чувствах русским патриотом, и сделал вывод о ярко выраженном антиправославном подтексте реформы орфографии. Однако русская культура может себе в заслугу поставить и *сопротивление* насилию. Одним из ярких свидетельств борьбы является случай Мандельштама.

В статье «О природе слова» в период послереволюционного декларирования разрыва с христианским прошлым России, о котором мы рассуждали в предыдущей главе, Мандельштам поставил вопрос ни больше, ни меньше о *единстве* русской литературы, а также о самом *принципе* ее непрерывности. Именно *эллинизм*, по Мандельштаму, и является этим принципом.

Как известно, эта статья, помимо харьковского издания 1922 года, вышла также на следующий год в Берлине (в Литературном приложении к «Накануне»), где имела уже иное название, которое вполне передает ее концептуальное содержание: «О *внутреннем эллинизме* в русской литературе».

Нелишне напомнить, что для Манделъштама русский язык — «язык эллинистический». «Живые силы эллинской культуры, — согласно этой логике, — устремились в лоно русской речи, сообщив ей самобытную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения, и поэтому русский язык стал именно звучащей и говорящей плотью»<sup>1</sup>.

В отличие от построений Вяч. Иванова, нигде, ни в одном предложении этой статьи не сказано о религиозной составляющей этой «самобытной тайны» русского языка. Может даже показаться, что в известных строчках о «домашнем эллинизме» русского языка (где речь идет о печном горшке, ухвате, крынке с молоком, посуде, тепле очага) автор сознательно уклоняется от всякой сублимации, от любой символизации — в пользу вещности вещей. Тем более, что с неприятно говорится о «профессиональном символизме» и «лжесимволизме». Однако же, обратим внимание на то, что предметы, окружающие человека, втянуты в его, человека, — «священный круг». Ссылаясь на Бергсона, Манделъштам говорит о «веере явлений, освобожденных от временной зависимости». Он настаивает не на «эллинизации» русского языка, а на его «внутреннем эллинизме, адекватном духу русского языка». Но что тогда понимается под *духом* языка? И почему этот «дух» языка эллинистичен по своей природе?

Что означают, далее, суждения Манделъштама о *бытийственности* русского языка, которую «можно отождествлять» с его «эллинистической природой»? Что означает предложение: «Слово в эллинистическом понимании есть плоть деятельная, разрешающаяся в событие»?

По-видимому, это слово, которое «есть плоть» и в то же время «событие», не что иное, как Бог, в котором «слово стало плотью». Речь идет о Христе. Именно этот вектор истолкования достаточно темных слов Манделъштама и задан эпитафией к данной статье из стихотворения Гумилева «Слово», в котором противопоставлены *мертвые* «слова» (во множественном числе) и «Слово»:

Но забыли мы, что осиянно  
Только слово средь земных хлопот  
И в Евангелии от Иоанна  
Сказано, что Слово — это Бог.

<sup>1</sup> Манделъштам О. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 176. Выделено автором. Далее текст Манделъштама цитируется по этому изданию.

Именно Бог, Христос, — и есть то самое Слово, которое стало «плотью». В черновом варианте стихотворения Гумилева, который вполне мог быть известен Манделъштаму (1919), «плоть» этого Слова особенно ясно выражена:

Но живем под голубым окном  
Оттого-то и хотим мы Бога  
Сделать нашим хлебом и вином.

Однако и те строки *окончательного* варианта стихотворения Гумилева, которые звучат в эпитафии к статье Манделъштама, сами по себе знаменательны. Слово как греческий Логос, конечно же, вполне «освобождено от временной зависимости» и образует вокруг себя тот самый, говоря словами Манделъштама, «священный круг», который можно опознать, как христоцентризм.

Логос-слово в его новозаветном греческом (т.е. эллинском) смысле, разумеется, не может не нести в себе как раз ту самую «бытийственность», о которой и пишет Манделъштам. «Русский номинализм», о котором говорится в статье, как «представление о реальности слова», зиждется именно на *Воплощении* в Слове Бога, то есть Христа.

Но из этого вытекает и другое. По-видимому, «слово», о котором говорят и Гумилев, и Манделъштам, и которое может быть в данном случае передано — согласно «обратному переводу» — именно и только как *логос* — и составляет основу той самой *филологии*, о которой с такой настойчивостью говорится у Манделъштама.

В таком случае, скажем, «филологическая природа души» Розанова, с любовью отмечаемая Манделъштамом, и в целом «филологическая культура» не даром противопоставляется им «литературе». Здесь еще нет позднейшего — из «Четвертой прозы» — выпада против «литературы», фраз о «литературном обрезании» и инвектив, направленных на современное ему «писательство», как особую «расу», «везде и всюду близкой власти, которая отводит ей место в желтых кварталах, как проституткам». Эта самая «литература», по известным словам Манделъштама, «везде и всюду выполняет одно назначение: помогает начальникам держать в повиновении солдат и помогает судьям чинить расправу над обреченными»<sup>1</sup>. Почти ис-

<sup>1</sup> Там же. С. 96.

черпывающая характеристика «литературы» наших «совписов», не постеснявшись затем, когда это стало выгодно, создать миф о своей мнимой «оппозиционности» советской власти.

Хотя этих обвинений еще нет в статье «О природе слова», но все-таки уже имеется ценностная оппозиция «филологии» и «литературы». В аспекте нашей темы эта оппозиция может быть истолкована как противопоставление не только «дома» и «улицы», «семинария» и «лекции», но и «духа» и «буквы». Мы настаиваем на том, что за этой непримиримой коллизией «филологии» и «литературы» мерцает как раз различие их «внутренних форм» или эйдосов, т.е. «логоса» как слова и «литеры» как «буквы». Это различие так же фундаментально, как и новозаветный вопрос что для чего существует: суббота для человека или человек для субботы. В одном случае мы имеем дело с отчужденными, т.е. внешними человеку «правилами», в другом случае — с его «внутренней» свободой. Потому так и акцентируется именно «внутренний эллинизм» русского языка, что в нем проявляет себя «свободное подражание Христу», которое, по Мандельштаму, и является «краеугольным камнем христианской эстетики». Отсюда и убеждение, высказанное в «Слове и культуре», что «теперь всякий культурный человек — христианин»<sup>1</sup>.

Хотелось бы подчеркнуть еще один момент, как будто лежащий на поверхности, но по каким-то причинам не часто проговариваемый. Имеется в виду особого рода надрывный протест против утилитарного подхода к *языку*. Обращает на себя внимание не абстрактное теоретизирование на тему вредности утилитаризма по отношению к любому языку, вообще языку, языку как таковому. Нет, Мандельштам настаивает на том, что именно *русский* язык противится сведению его к чисто *функциональному*, как бы мы сказали сегодня, предназначению: «Ни один язык не противится сильнее русского языка... прикладному назначению»; «Всяческий утилитаризм есть смертельный грех против эллинистической природы русского языка»<sup>2</sup>. Конечно, с позиции столь ясно выраженной установки, говорить, например, о коммуникативной сущности языка как его — якобы — основной функции было бы почти непристойным...

<sup>1</sup> Там же. С. 168.

<sup>2</sup> Там же. С. 176.

Эти утверждения — равно как и представления о бытийственной природе русского языка — созвучны представлениям Вяч. Иванова о том же предмете. Как подчеркивалось выше, сущность русской идеи, согласно Иванову, есть религиозная христианская идея Воскресения, а «уподобление Христу» — «энергия... энергий, живая душа... жизни»<sup>1</sup> народа. Этот *христоцентризм* русской идеи решительно не допускает позднейшие попытки редукции русской соборности до коллективизма, а то и тоталитаризма, предпринимаемые недобросовестными интерпретаторами нашего национального образа мира. Мы уже подчеркивали, что как раз Иванов разграничил два противоположных типа человеческой общности: легион и соборность.

Именно в русском языке, еще раз вспоминая ивановскую статью «Наш язык», можно усмотреть слепок «божественной эллинской речи»; именно через язык, согласно его убеждению, русским «внутренне соприродна... мысль и красота *эллинистические*»; «в нем (владеем мы) преемством православного предания, оно же для нас — предание *эллинизма*». Переключки с приводимыми выше мандельштамовскими формулировками здесь слишком заметны, чтобы о них подробно рассуждать.

Конечно, вспоминая статью «Заметки о поэзии», слишком легко отвести это внутреннее родство двух русских поэтов суровыми и несправедливыми суждениями Мандельштама о реакционной Византии, о желательности «обмирщения» поэтической речи и т.п. Однако никто и не утверждает, что позиции Вяч. Иванова и Мандельштама совершенно совпадают. Представляется, что с позиций «большого времени» эти расхождения и несогласия следует понимать как продуктивный для русской культуры диалог двух различных «голосов». В этом контексте понимания, по слишком очевидным причинам, не вполне доступном самим свидетелям культурного слома XX века, суждения Мандельштама о «внутреннем эллинизме» русского языка и литературы отнюдь не оппонируют христианскому пониманию русской идеи, а напротив, являются дополнительным аргументом в утверждении этой идеи. Или же, как это выразил С.С. Аверинцев, «греческий язык для нас, русских, все-таки прежде всего не *рыдание Аонид...*, но церковный распев, бережно сохраненный дивящийся разброс слов в виноградной кисти Икоса или

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Родное и вселенское. С. 369.

кондака»<sup>1</sup>. Тот же Аверинцев при этом мимоходом заметил, что Мандельштам «в изучении древнегреческого языка сам-то дальше воспетого им «пепайдевкос» не пошел, путал античную просодию... с тонической, вычитывал про сапозок Сапфо и все прочие эолийские чудеса из переводов Вяч. Иванова»<sup>2</sup>. Отнюдь не пытаясь оспорить знаменитого филолога, мы хотели бы лишь заметить, что в самых неожиданных случаях все-таки можно порою угадать глубинное *культурное* родство того или иного автора с христианским искусством, частью которого и является русская словесность, а через нее — и с русской идеей, как ее понимал Вяч. Иванов.

<sup>1</sup> Аверинцев С. Одно дело — думать о Мандельштаме, другое — идя от Мандельштама, умствовать о знамениях времени // Сегодня. 1996. 20 марта. [Интервью с Яной Свердлов]. С. 10.

<sup>2</sup> Там же.

### ЛИТЕРАТУРА РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ: И. БУНИН, В. НАБОКОВ, И. ШМЕЛЕВ

В свое время, подводя предварительные итоги русского (по ту сторону советского) XX века, Г. Адамович заметил: «...эмигрантская литература сделала свое дело потому, что *осталась литературой христианской*»<sup>1</sup>.

В пределах этой главы мы сосредоточимся на рассмотрении принципов поэтики трех русских авторов под этим обозначенным Адамовичем углом зрения, совпадающим с общей теоретической установкой нашей книги. Шмелев и Набоков словно напрашиваются на сопоставление: в эмигрантской критике (довоенной и послевоенной) расхожим было убеждение в сугубой «русскости» произведений Шмелева и вызывающей «нерусскости» Набокова. Попытаемся поставить этот спор в новый контекст понимания, рассмотрев Набокова и Шмелева и как *наследников* той отечественной традиции, которую счел нужным подчеркнуть («<...> осталась литературой христианской» — вопреки «ликвидации христианства»<sup>2</sup>) Адамович, и как авторов, каждый из которых по своему *завершает* эту линию русской классической литературы. Что же касается Бунина, то без — хотя бы самого беглого — обращения к его творчеству, как ясно любому, представления о литературе русского зарубежья заведомо будут более или менее искаженными.

Как и в предыдущих главах, попробуем сосредоточить свое внимание на самих «молекулах» художественного мира наших авторов, на самых как будто бы случайных и произвольных художественных деталях их произведений.

<sup>1</sup> Адамович Г. Одиночество и свобода. Нью-Йорк, 1955. С. 28.

<sup>2</sup> Там же.