# Quadrivium

## Festschrift Professor W.Moskovich

Jerusalem
2006

# Quadrivium

К 70-летию профессора В.А.Московича

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM. CENTER FOR SLAVIC LANGUAGES AND LITERATURES

**Quadrivium. Festschrift in Honour of Professor Wolf Moskovich**

Еврейский университет в Иерусалиме

Центр по изучению славянских языков и литератур

Редакционный совет: *М.Таубе, Р.Тименчик, С.Шварцбанд*

# Quadrivium

К 70-летию профессора В.А.Московича

Иерусалим

2006

Editorial Board: *S.Schwarzband, M.Taube, R.Timenchik*

*Sponsored by:*

Tamara and Saveli Grinberg Chair of Russian Studies
of the Hebrew University of Jerusalem

Ester Rosenthal-Schneiderman Fund, Moses Ajzenberg Fund,
Russian and Slavic Studies

The Leah Goldberg Fund in Russian Studies at the Hebrew
University of Jerusalem

© 2006 by

S.Schwarzband

© and the Hebrew University of Jerusalem

Center for Slavic Languages and Literatures

ISBN: 965-7188-28-8

Contact Address:

***Prof. S.Schwarzband***
The Deparment of Russian and Slavic Studies
The Hebrew University of Jerusalem
Mount Scopus 91905
Israel

ph. +972-2-5838132
Fax +972-2-6798732
E-Mail: schband@yahoo.com

**Printed in Israel**
**2006**

# Tabula Gratulatoria

A.Alexeev (St.-Petersburg), Ja.Allerhand (Vienna), I.Antasievich (Kosowska-Mitrovitsa), C.Aslanov (Jerusalem);

V.Babota (Vatican), V.Bagno (St.Petersburg), S.Baranovsky (Jerusalem), H.Bar-Yosef (Beer-Sheva), O.Belova (Moscow), V.Brio (Jerusalem), G.Brogi-Bercoff (Milan);

S.Chernobrova (Jerusalem), B.Chernyj (Paris);

S.Dudakov (Jerusalem), Z.Davydov (Toronto), L.Dubkovetska (Vatican), H.Dushechkina (St.Petersburg), A.Dusman (Tallinn);

M.Endel (Moscow);

F.Fedorov (Daugavpils), L.Fialkova (Haifa), I.Fijałkowska-Janiak (Gdańsk), L.Finberg (Kyiv), J.Frankel (Jerusalem), T.Friedgut (Jerusalem);

S.Garzonio (Pisa), R.Giuliani (Rome), A.Grabowski (Kraków), Y.Guri (Jerusalem), S.Gurvich-Lishchiner (Tel-Aviv), G.Gusseinov (Bonn);

M.Hedding (Jerusalem); S.Hofman (Jerusalem);

K.Ichina (Beograd), Ju.Jssichenko (Kharkiv),

L.Kacis (Moscow), Ju.Kalik (Jerusalem), S.Kaplan (Jerusalem), R.Katsman (Ramat Gan), B.Katz (St.Petersburg), Z.Kel'man (Jerusalem), V.Khazan (Jerusalem), Ju.Kornblat (Madison), L.Kiseljeva (Tartu), H.Korbicz (Poznań), A.Kulik (Jerusalem);

M.Langleben (Jerusalem), R.Lapidus (Ramat Gan), O.Luthar (Ljubljana);

A.McMillin (London), C.De Michelis (Rome), E.Mendelson (Jerusalem), A.Moldovan (Moscow);

S.Nikolova (Sofia);

M.Odesskij (Moscow), Ju.Orlitsky (Moscow), D.Oryan (Jerusalem);

O.Pachlovska (Rome), V.Paperni (Haifa), N.Pervukhina (Knoxville), N.Portnova (Jerusalem);

V.Radutsky (Jerusalem), A.Rogachevskii (Glasgow), T.Roitman (Jerusalem), N.Rudnik (Jerusalem), H.Rumanovskaja (Jerusalem), S.Ruzer (Jerusalem), E.Rybalt (Warsaw), P..Rychlo (Czernowitz), M.Rzeczycka (Gdańsk);

S.Schwarzband (Jerusalem), E.Shwarz (Ithaca), S.Senderovich (Ithaca), D.Segal (Jerusalem), I.Serman (Jerusalem), A.Shneer (Jerusalem), A.Shteingauz (Jerusalem), A.Simonova (Moscow), M.Slivniak (Jerusalem), E.Soshkin (Jerusalem), H.Starman (Ljubljana), A.Steinberg (Jerusalem), W.Szczukin (Kraków), I.Sumi (Ljubljana);

M.Taube (Jerusalem), R.Timenchik (Jerusalem), H.Tolstoy (Jerusalem), E.Tompson (Princeton), E.Trofimova (Moscow), L.Tsigelman-Dymerskaja (Jerusalem);

B.Valdman (Beer-Sheva), H.Vasileva (Daugavpils), E.Vereshchagin (Moscow), R.Vidri (Jerusalem);

E.Waysband (Jerusalem), M.Weiskopf (Jerusalem);

V.Zheljazkova (Sofia), Y.Zisels (Kyiv).

# От составителя

Этот том посвящается нашему уважаемому коллеге Вольфу Абрамовичу Московичу в день его семидесятилетия.

Личная судьба юбиляра отражает судьбу поколения людей, переживших испытания Второй мировой войны, советской жизни, репатриацию в Израиль и построение новой жизни в Израиле.

В.А.Москович родился и вырос в пограничной зоне между Украиной и Румынией. Эта территория подпадала под власть разных держав — Турции, России, Австро-Венгрии, Румынии. Один из предков В.А.Московича упомянут в переписи населения Молдовы и Буковины 1773 г., проводимой русскими властями в ходе русско-турецкой войны.

Воспитание и образование, полученные в многонациональной Буковине, еще хранившей в какой-то мере либеральные традиции австро-венгерского правления, во многом отразились на характере и взглядах юбиляра. Этим определяются и его исследовательские интересы к антропологии, истории и языкознанию. Первая научная статья появилась в журнале "Вопросы языкознания" (Москва) в 1960 г.

Мультиэтническая атмосфера Буковины располагала к раннему овладению различными языками и диалектами. Оказавшись после окончания Черновицкого университета в 1958 г. в качестве учителя в карпатском селе, В.А.Москович глубоко изучает и описывает

местный украинский говор. В аспирантуру в Украине его однако не принимают, и его труды по украинистике научные журналы не печатают. Тем не менее занятия украинистикой В.А.Москович продолжит и в последующие годы.

В 1961 г. он поступает в аспирантуру Московского государственного института иностранных языков, где в 1965 г. успешно защищает кандидатскую диссертацию. Следует сказать, что В.А.Москович еще до поступления в аспирантуру учился в 1953-1954 гг. на ближне-восточном факультете Московского института востоковедения. Од-нако правительственным указом 1954 г. Институт востоковедения был закрыт, и, хотя он как студент-отличник имел право на перевод в Институт международных отношений, в этом ему было отказано, возможно, из-за имевшихся родственников в Израиле.

С 1965 г. по 1974 г. В.А.Москович руководил лабораторией компьютерной лингвистики в системе Комитета по делам изобретений и открытий при Совете Министров СССР. К этому периоду относятся его многочисленные публикации в области лингвистической статистики, семантики, автоматического перевода и информа-ционного поиска. Одновременно с этим он продолжает исследования по славянской этнографии и диалектологии в составе Полесской диалектологической экспедиции, руководимой Н.И.Толстым. Кроме того он в качестве лектора ведет интенсивную преподавательскую работу в МГУ и в других вузах, руководит аспирантами.

В январе 1974 г. В.А.Москович успешно защищает докторскую диссертацию в Институте языкознания АН СССР (Ленинградское отделение).

Но в 1974 г. его блестящая научная карьера прерывается в связи с репатриацией в Израиль.

После короткого периода работы в Тель-Авивском университете, он с февраля 1976 г. профессор Еврейского университета в Иерусалиме и заведующий кафедрой русистики и славистики.

Наряду с занятиями славистикой В.А.Москович в 1976 г. начинает исследования по языку идиш и с 1979 г. редактирует Большой словарь идиша. Более того, профессор Москович в течение десяти лет читает в летней программе Оксфорда различные курсы по языку и идишистской культуре (1982-1992).

В.А.Москович активно участвует в ежегодных семинарах идиша (1993-2005) для стран Восточной Европы (Киев, Винница, Варшава), читает курсы по идишу в Центре исследования еврейской цивилизации Института стран Азии и Африки МГУ (Москва, 2000-

2005), а также в Лондонском (1982-1984), Пенсильванском (1990-1992) и Корнелльском (1993-1996) университетах. Его приглашают в римские университеты "La Sapienza" (1998) и "Tor Vergato" (2005).

В.А.Москович является постоянным представителем государства Израиль в Международном комитете славистов (с 1993 г.) и в Международной ассоциации по украинистике (1993-2005).

С 1993 г. и по 2005 г. профессор В.А.Москович бессменный президент четырех Всемирных конгрессов по взаимодействию культур, на которых выступило свыше 400 ученых-славистов из 38 стран Европы и Америки). Он возглавлял многочисленные конференции, симпозиумы и коллоквиумы, организованные Центром по русским и славянским исследованиям при Еврейском университете.

Задолго до перестроечного «потепления» отношений СССР с государством Израиль В.А.Москович предпринял уникальное академическое издание "Jews and Slavs", первый том которого вышел под эгидой Израильской и... Российской Академий Наук уже в 1994, а 17 том (!) должен выйти в 2006 г.

При этом среди соиздателей оказались со временем итальянская и австрийская, болгарская, и польская Академии.

Тома "Jews and Slavs" имеются в крупнейших научных собраниях мира и библиотеках многих ведущих университетов на всех континентах.

А сколько новоприбывших в Израиль ученых, а также докторантов и выпускников Еврейского университета впервые напечатали свои работы именно в этих томах?!

Заслуги В.А.Московича были отмечены медалью им. А.С.Пушкина Международной Ассоциации по изучению русского языка и литературы (МАПРЯЛ) и золотой медалью им. В.Жаботинского международного общества «Израиль-Украина».

В 1992 году профессор В.А.Москович был избран в качестве иностранного члена Национальной Академией наук Украины. В 2002 г. он становится почетным академиком Российской Академии естественных наук (РАЕН), а в 2005 г. – членом Словенской Академии наук и искусств.

Профессору *Вольфу Абрамовичу Московичу* — 70 лет!

Поэтому ученики, коллеги и друзья юбиляра решили преподнести ему этот сборник статей в его честь. Их труд вдохновлен его трудом!

В древности существовало такое понятие: Quadrivium — «Четырехпутье», «четыре пути».

В средние века так называли группу наук (арифметика, геомет-

рия, астрономия, музыка), составленную по классификации Кассиодора (V—VI в.). Мы решили воспользоваться этим образом, потому что сегодня в науке о человеке *филология* (лингвистика и литературоведение) *и история культуры* занимают ведущее место, но у юбиляра есть еще одна особая привязанность: старославянские древности или *палеославика*, ибо все новые истины, идеи, поиски и заветы так или иначе восходят к исторически первич-ному — Ветхому...

Наш сборник "Quadrivium" познакомит читателя с творческим путем Вольфа Абрамовича по далеко неполному списку публикаций (а их свыше 300), со сферой его научных интересов, которая открывается в предлагаемых статьях.

Редколлегия сборника, участники IV Всемирного конгресса по взаимодействию культур в честь юбиляра "Мессианские идеи в иудейской и слаянских культурах" (Иерусалим, 7-12 марта 2005) и авторы статей, помещенных в интернет-журнале "Toronto Slavic Quarterly" (№12; http://www.uto-ronto.ca/) и в данной книге,

***желают***

профессору Еврейского университета в Иерусалиме
и почетному члену Академий России, Украины и Словении

***В.А.Московичу***

долгих лет творческой жизни
и, конечно, радостей и счастья в семье!

## Wolf Moskovich

# List of Selected Publications

## *Books*

1. Statistics and Semantics, Moscow, "Nauka", 1969 (in Russian)
2. Information Languages, Moscow, "Nauka", 1971 (in Russian, Czech translation, Prague, 1974)
3. Dictionary of Key Words to the International Patent Classification, Moscow, "Patent", 1972, 2 vols (in Russian)
4. Methodology of Dictionary Construction for Machine Translation, Moscow, "Patent", 1970 (in Russian)
5. Rising to the Challenge: Israel and the Absorption of Soviet Jews, London, Institute of Jewish Affairs, 1990

## *Articles*

1. Slavische Elemente in Wortschatz der russischen Deutschen, IN: I.Fleischhauer (ed.) Die Deutschen in der UdSSR - einst und jetzt, Bonn, 1990

2. The Linguistic History of Jews: Investigation of Family Names, IN: Penn Language News, no. 3, Spring, 1991

3. The Language of Russian Emigration, IN: W. Moskovich et alia (eds) Russian Language and History, Jerusalem, 1991

4. Jews of Bukovina, IN: Bulletin of Czernowitz Jewish Social-Cultural -Foundation, Czernowitz, 1989 (in Russian)

5. Changing Patterns of Soviet Political Discourse: 1985 to the Present, ISCIP Publication Series, Boston, № 7, 1991 (Co-Author E.Mossman)

6. Two Essays on Jewish-Russian Language Contacts: I. Russian Speech in Israel; II. The Yiddish Influence on Russian Speech in Odessa. IN: W.Moskovich (ed) Jews and Slavs, vol. 1, Jerusalem-St.Petersburgh, 1993

7. The Slavic Component in the Dialects of the Karaim Language, Idem.

8. Mr. Khaurushenka, Miss Shaihets, Mrs. Hoika and others: The Origin of Some Unusual Family Names in East Slavic Areas, IN: V.Toporov (ed) Philologica Slavica, Moscow, "Nauka", 1993

8a. The same IN: D-B. Kerler (ed), The Politics of Yiddish, Walnut Creek-London-New Delhi, Altamira, 1998

9. Lessico di provinienza italiana nella lingua ukraina contemporanea, IN: L.Calvi (ed), Miti antichi e moderni tra Italia e Ukraina, Venice, 1999

10. Multiculturalism and National Relations in Galicia and Bukovina, IN: M.John and O. Luthar, Un-Verstaendnis der Kulturen. Multikulturalismus in historischer Perspektive, Klagenfurt-Ljubljana-Vienna, 1997

11. Ashkenazi Surnames of Lithuanian Origin, IN: W. Roell, S. Neuberg (eds), Jiddische Philologie, Tuebingen, Max Niemeyer, 1999

12. The Terminology of Modern Russian: Ultranationalism and Antisemitism, IN: J. A. Dunn (ed), Language and Society in Post-Communist Europe, Houndsmills and London, Macmillan Press, 1999

13. Czernowitz as a Major Centre of Jewish Identity and Culture, IN: Иasopis za zgodovino in narodopisje (Review of History and Ethnography), vol. 36, parts 1-2, Maribor, 2000

14. Jews in Interethnic Relations in Bukovina, IN: M. Feller (ed), "Ukrains'ke jevreistvo" (Ukrainian Jewry), N3, Kiev, 1998 (in Ukrainian)

15. Foreword, IN: I. Kleiner, From Nationalism to Universalism Vladimir (Ze'ev) Zhabotinsky and The Ukrainian Question, Edmonton-Toronto, CIUS Press, 2000

16. Russian Political Terminology in the Past and in the Present, IN: L.N.Zybatow (ed), Sprachwandel in der Slavia, Frankfurt, M. P. Lang, 2000

17. Features of Antisemitic Propaganda in Modern Russia, IN: Jews and Anti-semitism in Public Discourse of the Post-Communist European Countries, Jerusalem, 2000

18. A Type of Humoristic Macaronic Songs of Ukrainian Jews, IN: A. Pavan et alii (eds), L'Ukraina del 18 secolo, Venice, 2000

19. Jewish Periodicals in Ukraine Since 1988, IN: W. Moskovich et alii (eds), "Jews and Slavs", vol. 5, Jerusalem, 1996

20. The Axis Jerusalem-Kyiv in the Works of Ukrainian Emigre Poet Moisei Fishbein, IN: W. Moskovich et alii (eds), "Jews and Slavs", vol. 6, Jerusalem-Ljubljana, 1999

21. Jewish Surnames of Ukrainian Origin, IN: W. Moskovich et alii (eds) "Jews and Slavs", vol. 7, Jerusalem-Kiev, 2000

22. Jubilee Notes on V.Zhabotinsky, IN: W.Moskovich et alii (eds), The Russian Jews - Immigrants in France, Jerusalem-Moscow, "Gesharim", 2000

23. Galicia and Bukovina under Austrian Rule and After. Ethnic Problems and Interethnic Relations, IN: W. Moskovich (ed), "Jews and Slavs", vol. 9, Jerusalem-Vienna, 2001

24. Ukrainian Studies in Israel, IN: G.Brogi Bercoff et alii (eds.), Pagine di ucrainistica europea, Alessandria, 2001

25. Leksicheskie zaimstvovanija iz italjanskogo v vostochnoslavjanskikikh jazykakh (Lexical Borrowings from Italian in East Slavic Languages). IN: "Russica Romana", In Ricordo di Michele Colucci II, vol. IX, Pisa-Rome, 2002

26. "Sema "palomnichestvo" v sovremennykh slavjanskikh jazykakh (The Seme "Pilgrimage" in Modern Slavic Languages), IN: W.Moskovich and S.Schwarzband (eds), "Jews and Slavs", vol.10, Jerusalem, 2003

27. Hetman Ivan Mazepa's Love Letters, IN: G.Siedina (ed), Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, societa, Alessandria, 2004

28. Ljubovnye pis'ma hetmana Ivana Mazepy (Love Letters of the Hetman Ivan Mazepa), IN: W.Moskovich et alia (eds) "Jews and Slavs", vol. 14, Festschrift Ilja Serman, Jerusalem, 2004.

# Contents


Tabula Gratulatoria 6
От составителя 7
List of Selected Publications— Wolf Moskovich 11
Contents 14

## Палеославика

S.Ruzer (Jerusalem). The "New Covenant" of Jeremiah 31 and the Collective Messianship of Second Temple Judaism 17
A.Kulik (Jerusalem). Polysemantics vs. Homography: On the CS *свѣтъ* in "Dark Places" of the Apocalypse of Abraham 25
E.Vereshchagin (Moscow). Авраамическая агада о низложении идолопоклонства: межтекстовые и межъязыковые параллели 33
M.Taube (Jerusalem). Which Hebrew text of Algazel's Intentions Served for the Translation of the Slavic Logika? 47
S.Nikolova (Sofia). Неизвестная югозападнорусская переработка так называемого первого слова Иоанна Экзарха Болгарского о Рождестве Христа 53

## Лингвистика

C.Aslanov (Jerusalem). Язык как общественный институт в Израиле и в мире 73
G.Guseinov (Bonn). Русский язык в немецкой политике 83
M.Slivniak (Jerusalem). Speaking to the Ghosts: Jews in the Contemporary Polish Mainstream Discourse (on Internet Materials) 93
V.Radutsky (Jerusalem). Больше, чем слов... (заметки об одной из «второстепенных» проблем перевода) 101
L.Fialkova (Haifa). Immigrants from the FSU and the Russian-Language Internet 107

## Литература

I.Serman (Jerusalem). Царская немилость (Судьба «Поликсены» В.Озерова) 129
F.Fjodorov (Daugavpils). «Весенние песни» Уланда как текст 135
M.Odessky (Moscow). Укрощенный мессианизм: "Руфь" В.В.Измайлова — библейская инсценировка для детского театра 147
S.Schwarzband (Jerusalem). О структуре книги "Стихотворения М.Лермонтова" 155
Ju.Orlitsky (Moscow). Версе и верлибр как формы выражения мессианских идей в русской литературе начала XX в. 161

# Contents

E.Waysband (Jerusalem). «Орфеев путь» в стихотворениях В.Ходасевича «Века, прошедшие над миром» и «Жеманницы былых годов» 179
P.Rychlo (Czernowitz). „Ein denkendes Herz, das singt“: Rose Ausländers Leben und Dichtung 189
R.Timenchik (Jerusalem). Из «Именного указателя» к «Записным книжкам» Анны Ахматовой 205
A.McMillin (London). Belarusian Émigré Literature 225
A.Rogachevskii (Glasgow). Aliens in New York: Slavonic Émigré Authors as Taxi Drivers 245

## История культуры

H.Tolstoy (Jerusalem). Волынский и Федоров 259
I.Fijałkowska-Janiak (Gdańsk). Образ женщины в религиозно-философской системе В.Розанова 265
M.Weiskopf (Jerusalem). Внебрачный сын пролетариата: мессианский комплекс Л.Троцкого 275
S.Dudakov (Jerusalem). Ульянов: знакомый незнакомец 287
V.Paperni (Haifa). Л.Шестов: религиозная философия как литературная критика и как литература 299
S.Senderovich, E.Shvarz (Ithaca, New York). Кто Канта наголову бьет (К теме: Лев Шестов и литература XX века) 311
L.Kacis (Moscow). Идеология витебского Уновиса, Иерусалимский Храм и Талмуд (Квадраты К.С. Малевича и Эль-Лисицкого) 321
S.Garzonio (Pisa). Размышления о России, еврействе, мессианстве и революции русского эмигранта в Италии В.Френкеля 333
V.Khazan (Jerusalem). Еврейский акцент евразийства 339
R.Giuliani (Rome). Русский вопрос в конце XX века глазами филологов 347
V.Bagno (St.Petersburg). К истории идей на Западе: “Русская идея” 355
O.Pachlovska (Rome). Категория "Иного" в мессианской парадигме польской, украинской и русской культур 367

*Index* 395

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

CENTER FOR SLAVIC LANGUAGES AND LITERATURES

Editorial Board: *S.Schwarzband, M.Taube, R.Timenchik*

# Quadrivium

## Festschrift in Honour of Professor Wolf Moskovich

Jerusalem

2006

# Палеославика

**S.Ruzer** (Jerusalem)

# The "New Covenant" of Jeremiah 31 and the Collective Messianship of Second Temple Judaism

I am very pleased to be able to contribute to this volume honoring Prof. W.Moskovich, whose wisdom and friendship I have been privileged to enjoy during our numerous encounters within and beyond the Hebrew University. Given Wolf's keen interest in the complexities and internal tensions of religious phenomena, I would like to offer some preliminary observations on one such complexity observed in Second Temple Judaism.

Research of the last decades has highlighted the varied nature of Second Temple Jewish messianic notions.

The discovery of the Dead Sea Scrolls was especially instru- mental in clarifying that anticipation of the Davidic Messiah was only one of a number of existing patterns of messianic belief, which sometimes competed and sometimes was harmonized with traditions emphasizing other charismatic figures of the era of salvation, either human – e.g. the priestly Messiah of Aaronic descent – or angelic in nature.[1]

This variety may be seen as building upon alternative notions of sacral anointment attested in biblical tradition – such as kingly, priestly and prophetic,[2] with the oil of anointment being replaced in the latter with the spirit of prophecy (the Holy Spirit), to be "poured out" on the initiate recipient.

It was also suggested that nascent Christianity inherited a variety of Jewish messianic beliefs, so that various patterns of that belief (not all of them proDavidic!) may be discerned in the different strata of early Christian sources.[3] There seems, however, to have been yet another pattern of messianic belief that has not received due research attention – namely, that of a "collective messianship" seemingly devoid of the need for a personal Messiah. I touched on this issue in an earlier study[4] and would like now to elaborate on it further.

The notion of collective messianship is attested in Qumran, where it is clearly linked to the prophetic type of anointment – that is the anointment with the Spirit. Thus, for example, in fragments of the Damascus Document found at Qumran such as 4Q266 2, II 12 (= CD-A VI) and 4Q 270 2, II 14, "the anointed/messiahs by his/the Holy Spirit" or "the messiahs of his/Holy Spirit" serve as the community's collective self-definition. In other passages (e.g., 4Q266 3, II 9; 4Q267 2, 6; 4Q269 4, I 2), a shorter title "the anointed of the holiness" denotes the whole community of the covenanters.[5] Given that the forms "his Messiah" and "his messiahs" are not always distinguishable in the Dead Sea scrolls, there may in fact be additional instances of this collective usage.[6]

This "democratic widening" of the scope of anointment seems to have been rooted in biblical precedents reflecting both the prophetic polemic with the institutionalized patterns of anointment, especially the priestly one,[7] and the prophetic hope for end-of-days redemption.

An instructive example may be provided by Joel 3:1-2, where in an explicitly eschatological context God promises: "And it shall come to pass afterward, that I will pour out my spirit on all flesh; your sons and your daughters shall prophesy, your old men shall dream dreams, and your young men shall see visions. Even upon the menservants and maidservants in those days, I will pour out my spirit." (RSV)

It is worth noting that the passage from Joel was employed in the Book of Acts as a proof text for the prophetic outpouring of the Spirit within the Jesus movement.[8]

The author of Acts seems to have perceived the phenomenon as foundational, one that both marked the borders of the "community of the saved" and backed the claim that the era of end-of-days messianic salvation had truly begun. Paul's epistles also bear witness to this outlook, which in all probability was not introduced by the apostle but inherited by him from the preceding phase in the development of the Jesus movement, which in its turn might have been influenced by Qumran-like ideas.[9]

I suggest that there was another scriptural point of reference for this idea of collective messianship – namely, Jer 31:31-34, the only biblical passage introducing the notion of an eschatological new covenant/testament: "31 Behold, the days are coming, says the LORD, when I will make a new covenant with the house of Israel and the house of Judah, 32 not like the covenant which I made with their fathers when I took them by the hand to bring them out of the land of Egypt, my covenant which they broke, though I was their husband, says the LORD. 33 But this is the covenant which I will make with the house of Israel after those days, says the LORD: I will put my Torah within them, and I will write it upon their hearts; and I will be their God, and they shall be my people. 34 And no longer shall each man teach his neighbor and each his brother, saying, Know the LORD, for they shall all know me, from the least of them to the greatest, says the LORD; for I will forgive their iniquity, and I will remember their sin no more." (RSV).

Both Qumran and early Christian authors made use of the notion of a new covenant (testament), which allowed them to redefine the community of the *electi* as different in scope from the historical Israel. The similarity in tactics between the two communities at this point, as well as the possible influence of Qumranic thought on early Christianity, have been thoroughly discussed in the research.[10] It is worth noting that the emphasis on exclusivity seems to have been intrinsically connected, both in Qumran and in nascent Christianity, with the idea of remission of sins to those belonging to the new covenant – an idea that features prominently in Jer 31:34.[11]

The prominence of the notion of a new testament in both communities might have stemmed not only from a collation of eschatological and "sectarian" interests but also from the fact that each of them consciously propagated a dramatically innovative (re-) interpretation of the Torah.

Thus in the passage from the Damascus Document mentioned above (CD-A VI), the new covenant is conditioned upon the "unearthing" of the previously hidden meanings of the Torah – first and foremost that in these last days the covenanters are required (in a deviation from the priestly ordinances of the Torah) to cut their ties with the Jerusalem sacrificial cult and the rest of Israel ("sons of the pit/perdition"). One may add that in 2 Cor 3:1-6, clearly referring to Jeremiah 31,[12] Paul also conditions the new covenant on a thorough reinterpretation of the Torah (in deviation from existing exegetic patterns) as speaking of Jesus the Messiah.[13]

In this brief investigation, however, I am concerned mainly with the collective aspect of Jeremiah's new covenant notion.

The prophet's emphasis seems to be on what may be called interiorization of the covenant – as opposed to the old one, which was of an external nature and hence prone to failure. It is worth noting that this ultimate "change of heart" is reintroduced, also in the context of Israel' redemption, in Ez 36:24-29, where it is described in terms of receiving the Spirit: "24 For I will take you from the nations, and gather you from all the countries, and bring you into your own land. 25 I will sprinkle clean water upon you, and you shall be clean from all your uncleannesses, and from all your idols I will cleanse you. 26 A new heart I will give you, and a new spirit I will put within you; and I will take out of your flesh the heart of stone and give you a heart of flesh. 27 And I will put my spirit within you, and cause you to walk in my statutes and be careful to observe my ordinances. 28 You shall dwell in the land, which I gave to your fathers; and you shall be my people, and I will be your God. 29 And I will deliver you from all your uncleannesses; and I will summon the grain and make it abundant and lay no famine upon you." (RSV)

In both Jeremiah and Ezekiel the metamorphosis is not mediated – that is, it is performed vis-à-vis people's hearts by God himself. Jeremiah expresses the idea in a most explicit manner: having outlined in utopian terms the uniqueness of the new arrangement ("I will put my Torah within them, and I will write it upon their hearts; and I will be their God, and they shall be my people"), the prophet stresses that the true covenanters – those who will undergo that "existential transformation" – will have no need of charismatic leaders to teach them and interpret for them the terms of the covenant.

How, in such eschatologically minded late Second Temple groups as Qumran and the Jesus movement, did that kind of utopian interiorization of both knowledge and piety interact with notions of a personal Messiah perceived as an end-of-days teacher and interpreter of the Torah?

Here it seems useful to quote at length the passage from the Damascus Document (CD-A V 21 - VI): "21 And the land became desolate, for they spoke of rebellion against God's precepts through the hand of Moses and also vi 1 of the holy anointed ones. They prophesied deceit in order to divert Israel from following 2 God. But God remembered the covenant of the very first, and from Aaron raised men of knowledge and from Israel 3 wise men, and forced them to listen. And they dug the well: (Num 21:18) «A well which the princes dug, which 4 the nobles of the people delved with the staff». The well is the

Torah. And those who dug it are 5 the repenting ones of Israel, who left the land of Judah and lived in the land of Damascus, 6 all of whom God called princes, for they sought him, and their renown has not been repudiated 7 in anyone's mouth. *Blank* And the staff is the interpreter of the Torah, of whom 8 Isaiah said: (Isa 54:16) «He produces a tool for his labor». *Blank.* And the nobles of the people are 9 those who have arrived to dig the well with the staves that the scepter decreed, 10 to walk in them throughout the whole age of wickedness, and without which they will not obtain it, until there arises 11 he who teaches justice at the end of days. *Blank* But all those who have been brought into the covenant 12 shall not enter the temple to kindle his altar in vain. They will be the ones who close 13 the door, as God said: (Mal 1:10) «Whoever amongst you will close its door so that you do not kindle my altar 14 in vain!. Unless they are careful to act in accordance with the exact interpretation of the Torah for the age of wickedness: to separate themselves 15 from the sons of the pit; to abstain from wicked wealth which defiles, either by promise or by vow, 16 and from the wealth of the temple... 17...to separate unclean from clean and differentiate between 18 the holy and the common; to keep the sabbath day according to the exact interpretation, and the festivals 19 and the day of fasting, according to what they had discovered, those who entered the new covenant in the land of Damascus; 20 to set apart holy portions according to their exact interpretation; for each to love his brother 21 like himself; to strengthen the hand of the poor, the needy and the foreigner; *Blank* for each to seek the peace."[14]

The members of the community as a whole are described here, on the one hand, as the anointed (the messiahs) of God's holy spirit (VI 1) and, on the other, as those who "entered the new covenant" (VI 19).

Elsewhere in the Scrolls the spirit is presented as transforming the "inner man" of the covenanters and thus allowing them to escape the bondage of sin.[15] Accordingly, in the Damascus Document the unearthing of the last-days meaning of the Torah, which then governed the life of the covenanters, is ascribed to the collective of the "nobles of the people" (VI 8).

However, in the same passage two charismatic figures – who may in fact be one – are also mentioned: the interpreter of the Torah (VI 7) and "he who teaches justice at the end of days" (VI 11); the former (and hence maybe also the latter) is usually identified in research with the priestly Messiah of the *eschaton.*[16]

We thus find here both patterns of messianic belief – personal and collective – side by side, with tension among them seemingly unresolved. However, as other Qumranic texts indicate,[17] the new covenant period might have been perceived as representing an intermediary stage *preceding* the appearance of the Aaronic Messiah. Thus the collective anointment of the Spirit did not necessarily overlap or create tension with the authority derived from personal messianship.

Only two explicit references to the new covenant occur in authentic Pauline epistles: 1 Cor 11:25 and 2 Cor 3:6.[18] The former merely reiterates Jesus' words over the cup during the Last Supper, whereas the latter elaborates on the meaning of that notion and is thus of primary importance for our investigation.

The relevant passage runs as follows (2 Cor 3:1-6): "1 Are we beginning to commend ourselves again? Or do we need, as some do, letters of recommendation to you, or from you? 2 You yourselves are our letter of recommendation, written on your hearts, to be

known and read by all men; 3 and you show that you are a letter from Messiah delivered by us, written not with ink but with the Spirit of the living God, not on tablets of stone but on tablets of human hearts. 4 Such is the confidence that we have through Messiah toward God. 5 Not that we are competent of ourselves to claim anything as coming from us; our competence is from God, 6 who has made us competent to be ministers of a new covenant, not in a written code but in the Spirit; for the written code kills, but the Spirit gives life." (RSV[19]).

The passage leaves little doubt that the author is referring to Jer 31:31-34: not only the appearance of the term "new covenant" itself but also the key themes of interiorization (written on the hearts) and hence the lack of a need for instruction from outside testify to that.

A complementing motif of Spirit, derived inter alia from Ezekiel 36 and discussed above, is present here too.

Further on Paul specifies what kind of insightful knowledge underlies the new covenant: according to the apostle it is the true, previously hidden (and hidden even now from the non-committed) meaning of the old covenant – the Torah of Moses (2 Cor 3:12-18): "12 Since we have such a hope, we are very bold, 13 not like Moses, who put a veil over his face so that the Israelites might not see the end of the fading splendor. 14 But their minds were hardened; for to this day, when they read the old covenant, that same veil remains unlifted, because only through Messiah is it taken away. 15 Yes, to this day whenever Moses is read a veil lies over their minds; 16 but when a man turns to the Lord the veil is removed. 17 Now the Lord is the Spirit, and where the Spirit of the Lord is, there is freedom. 18 And we all, with unveiled face, beholding the glory of the Lord, are being changed into his likeness from one degree of glory to another; for this comes from the Lord who is the Spirit. "(RSV).

The motif of the superfluity of any human instruction from outside has already been noted.

However, there is more than that to it: While Jesus the Messiah is obviously the core message of the new covenant understanding of the Torah, Paul, unlike the Gospel writers,[20] does not claim here that it was Jesus himself who taught his followers this kind of biblical interpretation.

Apart from a very few instances – most notably, the blessing formulas pronounced over bread and wine (1 Cor 11:23-26) and his controversial mission to the gentiles (Gal 1:15-16) – Paul does not use Jesus traditions as foundational.[21]

As the catchphrase goes: with Paul the teaching *of Jesus* was replaced by the teaching *about Jesus* – and the latter is presented in the passage from 2 Corinthians 3 as communicated in an immediate revelatory act of Spirit.[22]

The dialectics of the foundational belief in a personal Messiah versus the collective messianship idea may be observed also in other New Testament texts.

Suffice it to quote here one passage, where again an allusion to Jer 31:34 is easily discerned (1 John 2: 20-27): "20 But you have been anointed by the Holy One, and you all know....22 Who is the liar but he who denies that Jesus is the Messiah....25 And this is what he has promised us, eternal life. 26 I write this to you about those who would deceive you; 27 but the anointing which you received from him abides in you, **and you have no need that any one should teach you; as his anointing teaches you about everything**..." (RSV)

***Conclusion***

In this brief review I selected to discuss, from the multifaceted range of late Second Temple messianic beliefs, a peculiar pattern – the notion of a collective anointment by Spirit.

I have suggested that this notion, like notions of a personal Messiah, should be seen as rooted in earlier Jewish redemption-centered tradition, more precisely a tradition that finds expression in Jeremiah 31 and Ezekiel 36.

I placed special emphasis on Jer 31:31-34 and its concept of the new covenant, which was extremely egalitarian and "democratic" in nature.

It is instructive to note the relation, or, if you wish, a dynamic tension, between the collective and personal messianship patterns in the Qumran scrolls and early Christian writings – both groups of texts representing communities that, on the one hand, propagated the belief in a personal Messiah (or Messiahs) and, on the other, adopted the concept of a new covenant.

I have limited myself here to a few preliminary observations; a more detailed discussion will have to await another occasion.

***Notes:***

[1] See discussion in L. Schiffman, "Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls," in Charlesworth J. (ed.), The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 116-29; J.J.Collins, The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dear Sea Scrolls and Other Ancient Literature (New York: Doubleday, 1995), 75-77; P.Schäfer, "Diversity and Interactions: Messiahs in Early Judaism," in P.Schäfer and M.Cohen (eds.), Toward the Millennium (Leiden: Brill, 1998), 15-35.

[2] For the biblical "pre-history" of the messianic idea, see, for example, S. Talmon, "The Concept of Māšîah and Messianism in Early Judaism," The Messiah (note 1 above), 79-115.

[3] See D. Flusser, "Hishtaqfut emunot meshihiyot yehudiyot ba-nazrut ha-qeduma," in Z. Baras (ed.), Meshihiyut ve-eskhatologiya [Messianism and eschatology], (Jerusalem: Shazar Center, 1983) 103-134 (=idem, Judaism in the Second Temple Period: Sages and Literature [Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi and Magnes Press, 2002] 246-277); S. Ruzer, "Who Is Unhappy with the Davidic Messiah? Notes on Biblical Exegesis in 4Q161, 4Q174, and the Book of Acts," Cristianesimo nella storia (2003.2), 229-255; see also idem, "Кому мешал Мессия из рода Давида? О некоторых тенденциях в еврейской экзегезе периода Второго Храма," Вестник Еврейского Университета 7/25 (2002), 67-90.

[4] See Ruzer, "Who Is Unhappy with the Davidic Messiah?" (note 3 above).

[5] As distinguished from the Qumranic priestly elite, those belonging to the "Aharonic anointment."

[6] One such instance according to my reading may be the so-called Messianic Apocalypse (4Q521 2, II 1: השמים והארץ ישמעו למשיחו); but cf. E.Puech, "Messianism, Resurrection, and Eschatology," in E.Ulrich and J.Vander Kam (eds.), The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994), 235-256; idem, "Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism," in J.Charlesworth, H.Lichtenberger and G.S.Oegema (eds.), Qumran-Messianism (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 543-565.

[7] The competition with the Temple establishment for religious authority constituted one of the core features of biblical prophecy; see, for instance, Isa 66:1-2, Hos 6:6, Amos 5:25-27.

[8] Acts 2:1-4,14-24,35-36; 8:14-17; 10:44-48; 15:8.

[9] See D. Flusser, "The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity," idem, Judaism and the Sources of Christianity (Jerusalem: Magnes Press, 1988), 23-74. It should be noted that in some instances Paul evinces a certain discomfort with the emphasis on the collective prophetic anointment, trying to propagate alternative end-of-days notions, most notably the expiating death (and resurrection) of the one and only Davidic Messiah and/or the expectation of his second coming; see 1 Corinthians 2, 13. "Law" of the RSV has been replaced throughout this paper with "Torah."

[10] See Flusser, "Dead Sea Sect" (note 9 above).

[11] See, for example, 4Q266 3, I 4; Luke 22:20 (cf. Matt 26:27-29; Mark 14:23-25; 1 Cor 11:25-26), Rom 11:26.

[12] And Ezekiel 36, see below.

[13] See also 2 Cor 3:12-18.

[14] For the quotations from Qumran I am indebted to García Martínez's Study Edition (F.García Martínez and E.J.C.Tigchelaar [eds.], The Dead Sea Scrolls: Study Edition [Leiden: Brill, 1997-1998]), to which I have made a few minor amendments.

[15] 1QS XI.

[16] Suggested by, among others, D.Dimant, "4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple," in A.Caquot et al. (eds.), Hellenica et Judaica (Leuven: Peeters, 1986), 165-189; and J.J.Collins, The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature (New York: Doubleday, 1995), 114-115, 122-123. 4Qflor II 7 may also point to such identification.

[17] For instance, 1QpHab II, 4QFlorilegium I.

[18] Cf. Heb 8:6-9:20; 10:16-29; 12:24; 13:20. The Epistle to the Hebrews is usually seen as post-Pauline.

[19] To clarify the argument, "Christ" of the RSV English translation is replaced throughout this review with "Messiah."

[20] All four Gospels ascribe to Jesus a Messiah-centered biblical exegesis; but see especially the programmatic passages in Luke 24:25-27, 32, 44-46.

[21] See J.M.Lieu, Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World (Oxford:

[22] Oxford University Press, 2004), 89.

As in Qumran, with Paul the gift of Spirit engenders the inner transformation insuring

the fulfillment of the covenant commandment; see Gal 5:17-26. Of course, in practice this programmatic stance could not always be sustained: facing problems in various communities, Paul had to revert to the tactics of instruction and reprimand. Moreover, at a certain point, especially in his correspondence with the Corinthians, Paul finds it necessary to downplay – possibly in reaction to ecstatically or Gnostic-minded groups within the movement – the centrality of the spirit-engendered and ecstatically flavored transformation; see 1 Corinthians 12-14.

A.Kulik (Jerusalem)

# Polysemantics vs. Homography: On the CS свѣтъ in "Dark Places" of the Apocalypse of Abraham

CS свѣтъ in the Apocalypse of Abraham (= ApAb)[1] is usually interpreted either as "light" or as "world." Actually, it is used in seven different meanings, partly due to the polysemantics of its Greek counterparts in the Greek *Vorlage* of ApAb, and partly because of the homographic rendering of CS съвѣтъ as свѣтъ.

**1. In the majority of verses this word is used in its most common meaning—'light:'**

7:10 Nor, again, would I call the moon and the stars gods, since they too in their times at night can darken their *light.*

7:12 For who is it, or which one is it who colored heaven and made the sun golden, who has given *light* to the moon and the stars with it, who has dried the earth in the midst of many waters, who set you yourself among the elements, and who now has chosen me in the distraction of my mind?—Will he reveal himself by himself to us?—[He is] the God!"

15:5-6 And I saw on the sky, on the height we had ascended, a strong *light* which cannot be described. And behold, in this *light* a fire was kindled [and there was] of a crowd of many people in male likeness.[2]

17:14 You are he whom my soul has loved, the Guardian, Eternal, Fiery, Shining, *Light*-Formed, Thunder-Voiced, Lightning-Looking, Many-Eyed,

17:18-19 You make the *light* shine before the morning *light* upon your creation from your face in order to bring the day on the earth. And in your heavenly dwellings there is an inexhaustible other *light* of an inexpressible splendor from the lights of your face.[3]

18:13 And above the Wheels there was the throne which I had seen. And it was covered with fire and the fire encircled it round about, and an indescribable *light* surrounded the fiery people.[4]

19:4 And while he was still speaking, and behold, the levels opened, and there are the heavens under me. And I saw on the seventh firmament upon which I stood a fire spread out and *light*, and dew, and a multitude of angels, and a power of the invisible glory from the Living Creatures which I had seen above. But I saw no one else there.

2. 'Fire'

In the beginning of the book, having experienced the weakness of helplessly damaged idols (ch. 1–2), Abraham performs a final test of one of them:

And it came to pass, after I had put the splinters on the fire, in order to cook food for my father, that I went out to ask about the food and I put [the idol] Bar-Eshath ["fiery"] near the hearth of fire, saying to him menacingly, "Bar-Eshath, make sure that the fire does not go out before I come back. If the fire does go out, blow on it to make it flare up." *[And] I went out, having kindled my fire.* When I came back again I found Bar-Eshath fallen backwards, his feet enveloped in fire and terribly burned. Laughing greatly to myself, I said, "Bar-Eshath, you certainly are able to kindle fire and cook food!" (5: 6–9)

The problem is a passage translated here as "I went out, having made my fire" (изидо$^{x}$ (AKO + и al.) створи$^{x}$ свѣ$^{т}$ свои). BL translate створихъ свѣтъ as "accomplished my purpose" and comment: "lit. 'did my counsel': a Hebrew phrase, עשה עצה 'execute a plan' (Isa 30:1)." This interpretation was accepted by all the later translators and commentators. Actually, this Hebrew idiom is attested only twice, in Isa 30:1 and Ps 13: 3, where it means rather "plan" than "execute a plan." The following interpretation seems to be more appropriate. Mss AKO omit a conjunction и between the two verbs. The absence of и makes it syntactically possible to reconstruct a form * створи$^{в}$ in place of створи$^{х}$ where the superscript в was altered by scribal error to х (cf. the alternation of прѣлщьлихъ and прѣлщьливъ in 5:1). Thus, the translation should be: "I went out, having made my fire," considering that CS свѣтъ renders here Gk φῶς meaning not only 'light' but also 'fire;' see, e.g., in Mark 14:54 and Luke 22:56 (the latter was translated by свѣтъ in *Zogr* and *Mar*); for φῶς ποιεῖν as 'kindle fire'; see, e.g., Xenophon, *Historia Graeca* 6, 2; LSJ:1916).[5] Obviously, in other instances Greek *Vorlage* of ApAb contained also other synonyms for 'fire;' cf. verses where both "light" and "fire" (CS огнь) are used (above 15:6; 18:13).

3. 'Luminary'

In the beginning of the revelation God characterizes Himself this way:

азъ есмь прежє вѣка и крѣпокъ бгъ иже первіє створихъ свѣта вѣка (S иже прежє створихъ пьрвѣє свѣта вѣка ABC иже прежє первѣє створихъ свѣта вѣка D)—"I am the primordial and mighty God, who initially [?] created the two luminaries [?] of the world [?]" (9:3).[6]

Here we translate CS свѣта as "two luminaries." If CS свѣта is interpreted as gen. sg. 'light,' Gk φωτος and перѣє (пръвѣє) as 'before,' Gk pro (Slov:3.401; Mikl:715), the verse might be translated like this: "who (previously) created before the light of the world" (see RL). CS свѣта вѣка, thus, would go back to Heb אור עולם, lit. 'light of the world/eternity' = 'eternal light.' Cf. Isa 60:19,20: "the Lord will be your eternal light [φῶς αἰώιον, אור עולם]," and John 8:12: "I am the light of the world [τὸ φῶς τοῦ κοσμου]." In our case, however, this definition seems to be less plausible, for in both

cited sources it is an epithet of God himself. This problem may be solved by the following assumption. The form of CS вѣка is identical with that of the previous word свѣта, and the semantic fields of both intersect (in the meaning 'world'). Thus, вѣка might be a gloss for свѣта, inserted by a Slav scribe in order to indicate that свѣтъ here means not 'light' (Gk φῶς, Heb אור) but 'world' (Gk κόσμος/αἰών, Heb עולם; see Matt 13:22 (*Zogr, Mar*); Slov:4.35; Srezn:3.297). For this scribe the passage would mean: "who created before the world/eternity," while the prototext would read: иже пεрвѣ створихъ свѣта which may be understood also as "who created before the light [was existing]" (or even "before man" considering that the gen. of Gk φῶς 'light' and φώς 'man' are identical—φωτός). In any case, the difficulty of the above readings is the absence of an object for the transitive verb створихъ "create." The scribe of ms K tried to solve the problem by interpolating here "heaven and earth," which were created before the light and world. The only reasonable candidate for the role of a verbal object in the text at hand may be свѣта, understood as acc. dual. 'two lights/luminaries.' The word for 'light' denotes sometimes also 'luminary' in Slavonic (свѣтъ, Slov:4.35; Srezn:3.296), as well as in Greek (φῶς, and not only in Jewish Hellenistic sources; see, e.g., τὰ φῶτα meaning sun and moon in Ptolemaeus, *Tetrabiblos* 37,38) and in Heb (אורים in Ps 136:7).

Thus, God is defined here by the creation of luminaries, for they were Abraham's last candidates for gods, considered by him to be the most powerful elements of the world (see 7:8–10; cf. 7:12).

Taking further into account that CS пεрвѣ (пръвѣ) was widely used as an adv. 'initially, primarily' rendering Gk πρῶτον/πρῶτος (see Slov, Srezn and Mikl: *ibid.*), Heb בתחילה ,ראשונה(ב) (Judg 20:32; Dan 8:1; Aq Th Isa 65:7; Jer 16:18, etc.) or Gk πρό τερον (Slov: 3.401; Srezn: 2.1768; Mikl: 715), Heb לפנים (Lev 18:27; Deut 2:12; Josh 1:14; Jer 34(41):5; Neh 13:5), בראשונה (1 Kgs 13:6; Jer 33(40):11), מראשית (Isa 46:10), קדם (Jer 30(33):20), we get the linguistically plausible and intertextually confirmed interpretation based on the oldest ms: "who initially created the two luminaries of the world" (иже пεрвѣ створихъ свѣта вѣка S).

For "who created the luminaries" (створихъ свѣта) see Ps 136 (135):7: "to him who created great luminaries"—τῷ ποιήσαντι φῶτα μεγάλα—לעשה אורים גדלים; for "the luminaries of the world" (свѣта вѣка) see *3 En* 10 (Schäfer 1981:#13,V48a/12): מאורות שבעולם "the luminaries that are in the world"; *Gen. Rab.* 12,5: מאורות ארץ "the luminaries of the earth."

Thus, this passage in Hebrew might look like this: אשר מראשית ברא (מ)אורות עולם.

**4. 'Will,' 'Reason,' 'Mind,' 'Design'**

It has been already noticed that in some verses CS с[ъ]вѣтъ (homographic to свѣтъ) must have rendered Gk βουλή:

22:2 And he said to me, "This is my will for existence in *design*, and it was pleasing to me.

23:14 And I answered and said, "Eternal Mighty One! Why did you will to do so that evil is desired in the heart of man? Since you are angry at what was willed by you, who does a bad thing according to your *design*."

29:10 Everyone from my people will [finally] admit him, while the sayings of him who was as if called by me will be neglected in their *minds*.

Here are two more cases of such a usage:

*A.* In heaven Abraham was shown allegoric images belonging to the main points of human history; in 23:5-8

[he] saw there a man very great in height and terrible in breadth, incomparable in aspect, entwined with a woman who was also equal to the man in aspect and size. And they were standing under a tree of Eden, and the fruit of the tree was like the appearance of a bunch of grapes of vine. And behind the tree was standing, as it were, a serpent in form, but having hands and feet like a man, and wings on its shoulders: six on the right side and six on the left. And he was holding in his hands the grapes of the tree and feeding the two whom I saw entwined with each other.

Abraham asks Yahoel for explanation, and he gives his answer:

**сє єсть свѣтъ чл҃вчь (слнцє B) сє єсть адамъ и сє єсть помышьлєние ихъ на зємли си єсть євьга** (23:10)

The verse was previously misinterpreted: key definitions **свѣтъ чл҃вчь** and **помышьлєние ихъ на зємли** were translated previously as "the human world" and "their desire upon the earth" (BL), "penchant [Gk διαβούλιον—Heb יצר] des hommes" and "leur convoitise sur terre" (Phil), "la lumière, le soleil [according to ms B]" and "l'objet de leur desire sur la terre" (Rub), "the world of men" and "their thought on earth" (RL). Actually, CS **с(ъ)вѣтъ** here as well as in 22:2; 23:14; 26: 5; 29: 10 most probably renders Gk βουλή (Slov:4.243–244; Mikl:916; Srezn: 3.681), Heb עצה, דעת מחשבה (HR:227–228), while CS **помышьлєние** means here rather 'desire' than 'thought.' This word rendered either Gk ἐπιθυμία (cf. *Supr* 296,1 and Slavonic versions of Matt 5:28; Lam 1:7—Heb מחמד; Dan 9:23—Heb חמודה) or διάνοια (Heb יצר in Gen 8:21: **помышєние чл҃ско**—ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου— יצר לב האדם "the desire of the man's heart"; see Srezn:2.1171). The most common equivalents for Gk ἐπιθυμία in MT are Heb רצון, חשק, תאוה (HR:521), while Gk διάνοια renders Heb יצר (1 Chr 29:18).

Thus, *ApAb* might refer here to an allegorical conception very similar to the idea of Philo of Alexandria, according to which Adam and Eve symbolize correspondingly "reason" (νοῦς) and "passion" (αἴσθησις); see Philo, *Leg. All.* II,10,14; *Quis Her.* 11. The dichotomy of "reason" (λογισμός) and "passion" (πάθος) is found also in 4 Macc 2.

*B.* Having seen the allegorical images of human sins and their punishments, Abraham raises his voice against God's justice and says:

Eternal, Mighty One! Why did you ordain it to be so? Take back these testimonies!" (26:1)

Then God asks him:

> Hear, Abraham, and understand what I tell you, and answer whatever I ask you! Why did your father Terah not listen to your voice and abandon the demonic idolatry until he perished, and all his house with him?" (26:2–3)

Abraham answers:

> Eternal Mighty One! Evidently because he did not will to listen to me, nor did I follow his deeds." (26:4)

And here comes the concluding cue of God, which is the key phrase of the whole chapter:

ако свѣтъ оц҃а твоего въ немь акоже твои свѣтъ в тебѣ тако и моя волꙗ свѣтъ въ мьнѣ (+ есть SU) готовъ бываетъ въ дни приходящꙗ прежде и (om. DCU) тѣхъ не ѹвѣси ни бѹдѹщихъ в ня (26:5)

The most obscure here are: моя волꙗ свѣтъ въ мьнѣ (cf. 22:2: се есть волꙗ моꙗ къ сѹщемѹ во свѣтѣ; both phrases can hardly be explained on the level of a Semitic original) and готовъ бываетъ. CS с(ъ)вѣтъ—Gk βουλή we translate here as 'will,' although 'reason,' 'counsel' might be also appropriate. In early Christian Gk βουλή was used as "(free) will," "(evil) impulse," "will (of God)" (Lampe:302). CS волꙗ must render Gk θέλημα (Esth 1:8) or θέλησις (cf. Heb רצון in Prov 8:35; 2 Chr 15:15 or חפץ in Ezek 18: 23); see Srezn:1.298; SDRJa11–14:1.472–474. The combination of both (волꙗ—θέλημα and свѣтъ—βουλή) is attested in the very similar context of Eph 1:11:

> ...προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ "... predestined according to the purpose of him who does all things according to *the will desired by him.*

The idea of our verse becomes fully clear, when the following готовъ бываетъ (previously invariably interpreted as "is ready") is retroverted. It is, obviously, a calque of Gk ἕτοιμόν ἐστιν 'inevitable,' 'sure to come' (on ἕτοιμος εἰμί or γίγνομαι see LSJ:704; Dvoretskij:1. 680). The Slav translator was apparently misled by the use of this idiom in NT, where ἕτοιμόν εἰμι means only "be ready"; cf. Greek and Slavonic versions of Luke 22:33 (*Zogr, Mar, Nik*); Matt 24:44 (*Zogr, Mar, As, Ostr*) and 2 Cor 12:14 (*Slepz*). The translation of the whole verse will look like this:

> As the will of your father is in him, as your will is in you, so also the will desired by me is inevitable in coming days which you will not know in advance, nor the things which are in them.

Hence, we are dealing here with the rabbinic conception of free will combined with the inevitability of God's will (predetermination). The idea is most clearly expressed in *Abot* 3:5:

הכול צפוי והרשות נתונה – "Everything is predestined, but freedom [of choice] is given."

The same idea is probably reflected also in Ps. Sol. 9:4:

> Our works are in the choosing and power of our souls, to do right and wrong in the works of our hands, and you in your rightneousness oversee human beings.

### *Manuscripts*

Later fragmentary and obviously secondary versions are not included.

A Волоколамская толковая палея, М., РГБ, Моск. Дух. Акад. 172/549, XV в., 85–100; ed. Tikhonravov (54–78); descr. Яцимирский (1921:100).

B Синодальная толковая палея, М., ГИМ, 869 (Син. 211), XVI в., 76–90; ed. Rub (227–255); descr. *Описания* (1973:33).

C Толковая палея из собр. Московской Духовной Академии, М., РГБ, 173.III, #136, XVI в., 18–43.

D Историческая палея из собр. Тихонравова, М., РГБ, 299, № 704, XVI в., 145–175.

H М., РГБ, 242, № 100, XVI в., 145–175.
I Толковая палея из собр. Румянцева, М., РГБ, 256, № 361, XVI в., 94–114.
K Соловецкая палея, СПб., РНБ, Каз. Дух. Акад. 431, XVI-XVII вв., 79–92; ed. Porfir'ev (111–130).
O Толковая палея из собр. Вяземского, СПб., РНБ, 190, XVII в., 257–305.
S Сильвестровский сборник, М., ЦГАДА, Син. Тип. 53, XIV в., 164–183; ed. Срезневский (1861–1863:648–665); Tikhonravov (32–53); Новицкий (1891).
U Толковая иллюстрированная палея из собр. Уварова, М., ГИМ, собр. Уварова 85, XVI в., 299–313; descr. Леонид (Кавелин) (1894:3.9); Строев (1848:№ 286).

**References**

References to the editions, translations, and commentaries to the Apocalypse of Abraham give the verse under discussion without noting the page.

BL = Box G. H., Landsman J. I., The Apocalypse of Abraham, London, 1918.
Bonw = Bonwetsch D. N., Die Apocalypse Abrahams, Leipzig, 1897.
HR = Hatch E., Redpath H. E., A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament, Graz, 1975 (1st ed. Oxford, 1897-1906).
Яцимирский А. И., Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности (списки памятников), вып. 1: Апокрифы ветхозаветные, Пг., 1921.
Леонид, архимандрит (Л. А. Кавелин), Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова, Москва, 1894.
Lunt H. G., "On the Language of the Slavonic Apocalypse of Abraham," Slavica Hierosolymitana 7, 1985, 55-62.
LSJ = Liddell H. G., Scott R. & Jones H. S., A Greek-English Lexicon (with a Revised Supplement), Oxford, 1996.
Mikl = Miklosich Fr., Lexicon Paleoslavenico-Graeco-Latinum, Wien, 1862-1865.
Molnár N., The Calques of Greek Origin in the Most Ancient Old Slavic Gospel Texts, Budapest, 1985 (= Slavistische Vorschungen 17).
Новицкий П.П., (ed.), Откровение Авраама (= Общество любителей древней письменности 99,2), СПб., 1891 (facsimile edition).
Описания рукописей синодального собрания, ч. 2, М., 1973.
Phil = Philonenko-Sayar B., Philonenko M., L'Apocalypse d'Abraham (= Semitica 31). Paris, 1981.
Porfir'ev = Порфирьев И. Я., «Откровение Авраама», Порфирьев И. Я., Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях (= Сборник отделения русского языка и словестности Императорской Академии Наук 17.1), СПб., 1877, 111-130.
RL = "The Apocalypse of Abraham. Translated by R. Rubinkiewicz. Revised and noted by H. G. Lunt," Charlesworth J. H. (ed.), The Old Testamental Pseudepigrapha, New York, 1983, v. 2, 689-705.
Rub = Rubinkiewicz R., L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave, Lublin, 1987.
Schumann K., Die griechischen Lehnbildungen und Lehnbedeutungen im Altbulgarischen, Berlin, 1950.
SDRJa11-14 = Аванесов Р. И. et al., Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.), М., 1988-.

Slov = Kurz J. et al., Slovnik Jazyka Staroslovenskego, Praha, 1958- .
Srezn = Срезневский И. И., Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, СПб., 1893-1903.
SRJa11-17 = Богатова Г. А. et al., Словарь русского языка XI–XVII вв., М., 1975–.
Строев П., Рукописи славянския и российския принадлежащия... И. Н. Царскому, М., 1848.
Thomson F. J., "Towards a Typology of Errors in Slavonic Translations" Christianity among the Slavs: The Heritage of Saint Cyril and Methodius (= Orientalia Christiana Analecta, 231), Roma, 1988, 351-380.
Tikhonravov = Тихонравов Н. С., «Откровение Авраама», Тихонравов Н. С., Памятники отреченной русской литературы, СПб., 1863, т. 1, 32-78.

*Notes:*

[1] The original of the Apocalypse of Abraham is presumed to have been composed in Hebrew not later than in the 2nd century CE. It has come down to us in East Slavic copies dating from the 14th century onwards. These copies go back to the South Slavic prototext (translated from Greek), which may date to the 10th-11th centuries. A relatively full text of ApAb is found in six manuscripts from the 14th to 17th centuries, four of which are integrated into the Palaea Interpretata (mss ABCK). Codex Sylvester (= ms S) is the oldest and the only independent manuscript containing the full text of ApAb. Since it is also the most obscure copy, it was declared "extremely faulty", abundant in "errors major and minor" (RL:686). Other copies are obviously secondary and contain almost no independent evidence (cf. Lunt 1985:56; RL:686–687). The detailed description and stratification of the manuscripts are presented by Turdeanu (1972), as well as in the critical editions by Philonenko (Phil:14–20) and Rubinkiewicz (Rub:15–27). See also brief but valuable characterizations in RL (681–682, 686–688) and Lunt (1985:55–56).

[2] и се въ свѣтѣ томъ разъгнѣвшенъ огнь народъ (+ и SU) народъ многъ мѫжьска образа.

[3] свѣтъ снѣшн предъ вѫтрьнимъ (SU внутренимъ al.) свѣтомъ на тварь свою (+ и A) от лица твоего дневати на земли (от... земли om. S) а на небесныхъ жилищихъ твонхъ (om. S) бескоуденъ етеръ свѣтъ отъ (om. SAKO) зарьства неисповѣднма отъ свѣтовъ лица твоего—Heb:

המאיר אור עד אור הבוקר על יצירך מלפניך להביא יום על פני הארץ ובמשכנות מרומיך שפעת אור אחר מזיו נגהת פניך.

[4] свѣтъ нескажаемъ обѣстомше народа огньнаго.

[5] For other examples of the "wrong choice of meaning of a polysemantic word" in other Slavonic translations from Greek see Thomson (1988: 368–370); cf. Molnár (1985), Schumann (1950).

[6] For CS прѣже вѣка Rub proposes the quite rare Gk προαιώνιος (rendered usually by прѣвѣчьнын (Slov:3.414; Srezn:2.1626), that occurs also in our document in 13:8,10), and Heb אלהי קדם or קדמון. CS pl. прѣжѣ вѣка 'before the ages/worlds' is well

attested for rendering Gk πρὸ τῶν αἰώνων (1 Cor 2:7, SDRJa11–14:2.293). Sg. прѣжє вѣка here might have rendered Gk ἕως εἰς τὸν αἰῶνα (Heb עד עולם), usually reproduced by CS до вѣка (Srezn:1.485). This wide-spread Hebrew/Greek biblical idiom meaning "for eternity" relates to the future rather than to a preceding eternal existence. Thus, the verse as a whole may be a transposition paraphrase of Ps 136:7:

| | |
|---|---|
| I am forever... who initially created the two luminaries of the world (ApAb 9: 3) | ...to him who created the great luminaries, for his mercy is forever (Ps 135:7) |

**E.Vereshchagin** (Moscow)

# Авраамическая агада о низложении идолопоклонства: межтекстовые и межъязыковые параллели*

В.А.Московичу – многая и благая лета!

Внешним толчком для нижеследующих небольших разысканий послужило отчество Вольфа *Абрамовича.* Вместе с другими многочисленными *Абрамовичами* и *Абрамувичами,* наш дорогой юбиляр, несомненно, имеет отношение к знаменитому ветхозаветному лицу – *Авраму*[1] или *Аврааму*[2] (сыну патриарха Фарры, или Тераха), родоначальнику евреев, основоположнику монотеизма и первому исполнителю заповеди об обрезании, тому самому, который родился в Уре Халдейском, затем по пути в Ханаан остановился в Харране (Быт 11:31-32), чтобы, наконец, по призыву Господню снова двинуться в Землю обетованную (Быт 12:1).

Внутреннее побуждение явилось, когда я, занимаясь исследованием одного славяно-русского агадического сказания (апокрифа, известного как *Обращение Авраама*), набрел на аналогичную Авраамическую агаду в книге XIX в., изданной на идише.

Живо вспоминается эпоха середины 1960-х гг., когда пишущий эти строки был аспирантом, исследовал проблематику языковых контактов и, в частности, интересовался идишем как смешанным языком. Кто помнит тогдашнюю ситуацию в Советском Союзе, тот знает, что после продолжительного ледникового периода власть разрешила напечатать две-три книги на идише и позволила издавать литературный журнал «Советиш Геймланд»[3].

Аз многогрешный, по надежной рекомендации, смог брать подпольные уроки идиша (и, кстати сказать, библейского иврита) у известного языковеда (грамматиста и лексикографа) Элии Мордуховича (Ильи Марковича) Фальковича[4].

За неимением другой литературы я каждый месяц покупал «Советиш Геймланд» и читал журнал с интересом, включая даже всяческий идеологический вздор. А жил я тогда в общежитии, причем по счастью в одной комнате с В.А.Московичем (дружба с которым закрепилась навсегда), и, когда у меня воз-

никали трудности и вопросы, ходячая идишистская энциклопедия была под рукой. Вольф подтрунивал надо мной и похохатывал, особенно когда я читал речи Н.С.Хрущева в переводе на идиш. Он опасался, что при обсуждении моей диссертации возникнут трудности (как в воду глядел!). Тем не менее отвечал охотно и обстоятельно.

Далее речь пойдет о смехе, и будет видно, что смех, которому между прочим был привержен и Авраам, – благому делу не только не помеха, а иногда и помощник. Праотец Авраам входит в небольшое число ветхозаветных святых, почитаемых в православном христианстве (в лике «праведных»).

Авраам более полусотни раз упоминается в Новом Завете[5]. Он же воспоминается, в совокупности с другими, в «Неделю свв. праотец» (незадолго до праздника Рождества Христова)[6], а на 9-е октября (ст. ст.), согласно православному молитвослову, приходится и отдельная память преставления «праведного Авраама» («и племянника его Лота»).

В этот же день вспоминается ап. Иаков Алфеев, и в богослужебном последовании память апостола затмила память Авраама (причем в такой степени, что праотцу нет ни тропаря, ни кондака), но зато в четьих книгах сказание об Аврааме – присутствует. Оно есть в минее-четье Димитрия Ростовского [Димитрий 1902: 212-228], а также, если ограничиться одним примером из многих, в «Житиях святых» Д.И.Протопопова [Протопопов 1885: 149-154].

Очень важно, что сказание об Аврааме присутствует также в древнем славянорусском Прологе[7]. Вот начало этого сказания (воспроизводим его без диакритики, с современным словоделением)[8]:

**Въ земли халдеистѣй бысть мѹ́жь фара. И семѹ́ быша три сынове, аврамъ, и нахоръ, и аранъ. аранъ роди лота и ѹ́мре. аврамъ женѹ́ себѣ пом сарѹ́. бѣ же отецъ его дѣлатель богѡмъ . и слаше аврама продати ихъ. аврамъ же размышлѧ во ѹ́мѣ своемъ, кое есть бг̑ъ истинн ын и по бжт̑ венѣй благодати ѿкрыся емѹ́ разѹ́мъ, и позна кто есть бг̑ъ истинный и рече в себѣ во истинѹ́ той х̑ѣсть истинный бг̑ъ иже сотвори нбо и землю, и море, и всѧ ыѧже в н ихъ и т.д.** [Пролог 1641: рон/об.—род/об.].

Далее в Прологе говорится о гласе Божием к Авраму, выходе Аврама из Харрана, дубе Мамврийском, Земле обетованной, прении Авраама с Богом относительно достаточного количества праведников, окаменевшей жене Лотовой, заповеди обрезания, готовности Авраама принести в жертву Исаака и т.д.

Все сведения, которые следуют за вступительной частью проложного сказания, имеют своим источником Танах (у христиан: Ветхий Завет), — а именно гл. Быт 11-25, — но откуда взялось во вступительной части упоминание о том, что ветхозаветный *Фарра* (в Танахе: *Терах* —תרח) был «делателем богов» (т.е. идолов, истуканов)? Действительно, в Танахе есть упоминание, что «Фарра, отец Авраама и отец Нахора», служил «иным богам» (Нав 24:2), но нигде не сказано ни о том, что его ремеслом было ваяние идолов, ни о том, что Аврам должен был заниматься их продажей. Кроме того, непонятно, какое именно размышление «открыло разум» Авраму и привело его к познанию истинного Бога, «сотворшаго небо и землю, и море, и вся яже в них» (явная цитата из Псалтыри; см. 145/146:6).

В одном агадическом сказании, правда, говорится, что Терах-Фарра, «сверх того, что сам начал поклоняться идолам, приготовлял кумиры для продажи» и что

он также заставлял Авраама продавать свои изделия[9]. Имеются, также агадические сочинения, посвященные осознанию Авраамом пагубности идолопоклонства. И тем не менее источник внебиблейской информации, отразившейся в скупых строках Пролога, едва ли прямо восходит к еврейской Агаде.

Рассмотрим сейчас славянский источник, в котором содержится свидетельство, что Фарра был «делателем богов». Вероятность того, что этот источник отразился в Прологе, намного выше. Речь идет о произведении, озаглавленном «Книгы откровления Авраме»; соответственно ему в науке усвоено наименование *Откровения Авраама*. Это произведение содержится в т.н. Сильвестровском сборнике, хранящемся в Москве (а также в Толковой Палее).

Речь идет о сборнике смешанного содержания второй половины XIV в. Он входит в коллекцию рукописей Российского Государственного Архива Древних Актов под шифром ф. 381 (Син. тип.), № 53 (описание см. [Каталог 1988, № 153, сс. 298-301]). Написан на пергамене; на листе по два столбца-колонки; в колонке обычно 28 строк. Очень четкий, легко читаемый устав. В ряде текстов есть признаки новгородского происхождения. Назван по записи на первом листе: «Сборник Селиверстовской». Источник необыкновенно интересный по своему составу: прежде всего, в нем содержатся два знаменитых произведения древнерусской литературы — Житие Бориса и Глеба и Сказание о Борисе и Глебе (издавались неоднократно); кроме того, в него вошли апокрифические тексты — как «ветхозаветная» Книга откровения Авраама, так и «новозаветное» Послание Пилата к Тиверию, кесарю римскому. В сборнике есть два произведения, связанные с именем перешедшего в христианство волхва Киприана (Покаяние Киприана; Сказание о Киприане и Устине). В нем же содержится часть Толковой Палеи, равно как несколько житий. Некоторые произведения (цикл о Борисе и Глебе, Откровение Авраама) иллюстрированы рукой опытного мастера.

Интересующее нас Откровение Авраама (или «Авраамов Апокалипсис») содержится в сборнике на лл. 164В-182Б[10]. Собственно, серия видений, которые якобы наблюдал Авраам, будучи восхищен на небо, составляет содержание глав с 9-й по 32-ю. Главы 1-8 – это экспозиция, в которой рассказывается о том, как Авраам разочаровался в идолопоклонстве и обратился к почитанию единого Бога.

В данной статье мы исследуем только эти главы. Откровение Авраама издавалось неоднократно (см. [Памятники отреченной литературы 1863: 32-77; Факсимильное издание 1891]), но всегда дипломатически, т.е. с упрощениями. Краткий пересказ Откровения см. [Порфирьев 1876: 239—242] (см. также [Порфирьев 1877]).

Фрагменты произведения (опять-таки дипломатически) в свое время были напечатаны и нами (в популярном издании; см. [Верещагин 1996: 20- 23]); сейчас мы помещаем выписки из Откровения во всем (за исключением выносных букв) так, как они представлены в Сильвестровском сборнике.

Граница между строками показывается одной прямой чертой (сразу за словом); граница между колонками – номером той колонки, которая следует за цифрами[11]. Если переход с колонки на колонку имеет место в пределах слова, то номер вторгается в слово без пробелов (например, 0165**в**стаста по 165**г**ѧзоша). Словоделение принадлежит мне. Текст на листах 164В-168Г воспроизводится без лакун, но логико-событийное членение (и нумерация полученных десяти разделов) привне-

сены мною. Выносных букв (под титлами) много в конце строк; для облегчения набора выносные литеры заменены строчными, заключенными в круглые скобки.

В некоторых местах текст пострадал в процессе бытования, так что, например, о синтаксических связях приходится догадываться. Возвратную частицу - *ся*, как способную быть в препозиции, пишем отдельно от глагола.

Повествование ведется от лица Авраама (тогда еще — Аврама). Текст довольно легко читается в оригинале, но чтобы еще облегчить его прочтение, каждому из десяти разделов предпослано краткое резюме его содержания.

1. Однажды Аврам видит, что «бог» Марумаф, изваянный из камня, упал на землю. Аврам и его отец Фарра стали поднимать «бога», и у того отпала голова. Тогда Фарра изготовил туловище «бога» из другого камня, к которому и приставил отвалившуюся голову. Старое туловище Фарра разделил на части и изготовил пять новых «богов». (Стало быть, промыслом Фарры действительно было «сотворение кумиров».) Затем Фарра поручил Авраму продать их.

1648 егда| сконцѣахъ слоужьбъı трѣвъı о҃ца 164г моего фаръı. б҃омъı его дрѣванъımъı каменъımъ. злаiтъımъ сребренъiнъımъ. мѣданъiмъ и желѣзнъiм(ъ)| въшедъ въ цр҃квы| ихъ на слоужбу. оiвратохъ ба марумафа[14] именемы| т҃ камень изсекаiша падъша ниiца оу ногу ба. нарiцена желѣзнаго| и въı(с) егда видѣхъı смате сѧ ми срдце| помъıшлахъ въ оумѣ своемь ако не| възмогохъ его оiвратити на мѣсто свое. единъı азъ и се аврамъ| зане бъıше т҃ каiменi велика| тажока. и шедъ 165а повѣдахъ о҃цю своему. и вниде| со мною и егда| двизаховѣ им(ъ)| да свра(т)ѧтъ на м(ѣ)сто его. и оупаде| глава его т҃ него| и ѣще ми держ(а)щю за главу его| и въı(с) егда видѣ| о҃ць мои ако оупаде глава маiрумафу т҃ него| и ре(ч) ко мнѣ авраiме. и рекохъ се аiзъ. и ре(ч) ми принеiси мн сѣчнва[15] и низмала[16] из дому| и принесохъ ему| из дому. и оусѣче| другаго марум(а)iфу. т҃ другаго каiмени безъ главъı| и главу т҃вергъшюю сѧ т҃ марум64бмафа. и прочее м(а)iфумафъı скрушн| и створи нгѣхъ .г.| б҃ъ. и дасть ѧ мнѣ| повелѣ мн продаiти ѧ вн҃ѣ на пут(н)| градьсцемь.

2. Аврам взнуздал осла и возложил на него мешок с «богами». Шли дорогою купцы, и один из верблюдов испугал осла. Тот помчался, сбросил мешок. Три «бога» разбились, а два уцелели. Купцы заметили, насколько опечалился юноша Аврам, они купили двух «богов», но из жалости дали цену, как если бы заплатили за всех пятерых. Разбитых же «богов» Аврам выкинул в реку, и они утонули.

и оiсѣдлахъ осла о҃ца моего. и возлоiжихъ ѧ на не. изiдохъ на гостинiць продатъ их(ъ)| и се купци т҃ фаiнданъı сурьскъıiа. градуть съ вельблудъı идущи(є)| въ егупетъ куповатъ. и весѣдовахъ с ними. въздрı| единъ т҃ вельблудъ| ихъ въсплашiшаи осла. и повѣже и сверже богъı. и съташа сѧ тр(н)ие т҃ ихъ а два о165встаста. и въı(с) ако видѣша сурн ако(б)| богъı имахъ. рк(о)iша ко мнѣ почто| иси не повѣда наiмъ. ако прежде даiже не| слъıшаiло осла гла(с) вельблюда. и не въıт(н)| въıло т҃цѣтъı. да| пене оставиша ако богъı и мъı. дамъı и достонну цѣнu| съкруших сѧ б҃ъ. на

оставлеш(и)ѭ сѧ бзѣхъ. занѣ въ ср҃дцѣ моемы скорбяхъ како принесу куплю
оц҃у моему. и трохъ скрушенъıхъ въвергохъ въı воду. рѣкъı гуръ ıже ваше
на мѣстѣ томъ. и по166гразоша во глубинѣ. и к тому не въı(с)ıхъ.

3. По пути домой Аврам осознал бессилие «богов». Они падают и разбиваются; они допускают, чтобы голову одного «бога» приставляли к туловищу другого; любой осел может расколотить их, и ничего ему за это не будет; а если выкинуть «богов» в реку, они отнюдь не выплывут… И уж конечно они не слышат молитв человека и не в состоянии помочь ему.

ѥще же ми ıдущю по пути съıматѣ сѧ ср҃дце мое. и мъıсль моıа въ мигѣ
расхожаıше сѧ. и рекохъ въı ср҃дци своемь сеı маруматъ паıдеса и не можетъı
въстати въ храмѣ своемь. ни азъ же ѥдинъ възмогохъ двигнуıти его.
дондеже ı придеш оц҃ь мои и въздвигнуховѣ.ı и яко не могуше маı нама упаде ѿ
него глава его.ı и положи же на ıномъ камъıцѣ.ı другаго б҃а ѥгожеı здѣла
бе3ъгла166дъıм. а прочихъ .ѕ.ı бъ скрушешихъ сѧ.ı съ осматѣ. ıже ıхı сами себе
ıзвад(и)ти не возмогоша.ı ни осмати зла.ı створити занѣ съıкруши. ни
съкрушенна ихъ възıдоша из рѣкъı. и рекохъ къı ср҃дцю моеıмѹ. ащѣ такоı
ѥсть како оубо в(ъ)ıзможеть маруıмафъ. бъ оц҃а м(о)его другаго каıмъıка
главу ıмъı. и ѿ другаıго камъıка съıтворенъ спс҃тиı чл҃ка. или оусıлıшати
млт҃вуı чл҃чю и поздрııти ѥму. и помъııшлıющю ми тако придохъ в
доıмъ оц҃а моего.

4. Фарра, получив вырученные за «богов» деньги, хотел было воздать им хвалу. Авраам, однако, рассказал, что деньги получены за «богов сокрушенных», не способных помочь самим себе. Услышав такую вольнодумную речь, Фарра пришел в ярость.

ıı напонихъ осла ıı положихъ ѥму сѣıна. изнесъ среброı и дахъ в руку оц҃аı
моего фаръı. сиı видѣвъ радъ въı(с) ре(ч)ı бл(с)ıнъ тъı авраıме б҃ъмъ
моимъı занѣ принесе цѣıнъı б҃ъвъ яко неı въı(с) тощь трудъı мои. и ѿвѣщавъı
рекохъ ѥму. слъıши оч҃е тра бл(с)ıни б҃зи отъ тъ ѡ съıтвори. яко
блг(с)ıни(и)ıе ихъ погıбелıı ѥсть. и мощь ихъı тоща ѥсть. и саıми себе не
помогоша како тебѣ поıмогутъ или ма 166в блг҃ословлть азъ тебе блг҃ъ
бъıхъ б҃ъ обращи сѧ.ı и занѣ смъıслъıмъ моимъ принесох ти среброı
съıкрушенъıхъ. ıı яко слъıша словоı мое разгнѣваı сѧ яростию на м(а)ı ıмже
глахъ словесаı жестокаı на б҃ъ его. азъ ж(е)ı премъıслıхъ оц҃аı своего ярость.
ıзидохъ вонъ

5. Затем начинается новая история. Фарра, оказывается, изготавливал «богов» и из дерева. Он поручил Авраму собрать стесанные щепки и на костре приготовить ему обед[12]. Среди мусора Аврам нашел малого по размерам деревянного «бога» Варисата.

възв(а)і ма гл҃а аврамі и рекохъ се азъ. възми совраꙋ тѣ҆хъ древа ижеі дѣлахъ ѣ҆ъ кладѣзѣихъ дрѣвъ[17]. прѣжѣ даже не приде тъı створи мні врашю овѣда 166г и въı(с) иегда избраіхъ тесы дрѣвамъıша. обрѣтохъ в нііхъ ба мала. ижеі възмѣстисти сѧі въ осленъı в шюиіцеш(ю) ми[18]. и писаноі бъıше не целѣ німу ѣ҆ъ варисатъ[19]і и не повѣдахъ оі҃цю моемꙋю ако ба дрѣвама обрѣіхъ въ трескаіхъ варисата. ні въıхъ ако въздоіжихъ тесъı на оігнь. да створюі врашю оі҃цю моіему.

6. Разжегши огонь, Аврам приставляет к костру Варисата и, имея нужду отлучиться, просит «бога» последить за огнем. Вернувшись, Аврам обнаруживает, что Варисат упал в огонь и ноги его уже объяты пламенем. Тут Аврам не смог удержаться от смеха. Он обратился к Варисату с саркастической речью, не стал его вытаскивать, и «бог» сгорел дотла.

исхода воінъ просить о враішнѣ. приставиіхъ власта[20] оꙋ воізгнѣщенна оігньнаго. гл҃а німу прѣщенніе167Амь. ва(р)ватѣ влюіди не оугаснѣтъı огнь дондеже[i] придꙋ азъ ащеі ли оугаснетъ тоі дни на нь да сѧі възгоритъ. нзнідохъ и створихъı сѣтъ своі. и пришедъ до снхъ ваіриата падша възнакъ. иозѣ иегоі обатѣ огнемъı и жгомѣ лютѣ.і възмѣваш сѧ вѣіми в себе рекохъ.і Поистинѣ варис(а)тѣ оꙋмѣюши гн(ѣ)ітити огнь и ваірити врашю. ні въı(с) даже гл҃ахъі въ смѣсѣ своюи(ь).і и тъ помалꙋ ѿ оігня згорѣи въı(с).і попеломъ.

7. Когда пища была готова, Аврам отнес ее Фарре. С тем же сарказмом он поведал отцу, что Варисат пожертвовал собой, чтобы сварился обед. «Где же он?» — «Испепелился и стал прахом». Тогда Фарра решил вытесать нового Варисата.

и несо167бхъ врашю оч҃ениі си часть. и дахъ німу вино и млѣко.і и питъ и наслади[i] сѧ и бл(с)ви маріумафꙋ ба своегоі И рюхъ к нему оч҃еі тера не блг(с)ви маіриумафа своего ба[i] не похвалиі иего.і хвали же паче ваіриата ба своего.і заиѣ ако любяі тѧ въıпѣржѣ сѧ въıогнь. на сваренніе пища твоюа.і И рѣ(ч) ко мнѣ тъ гдѣі ксть иъıнѣ. испоіпелѣ в лютости оігньıѣи и въı(с) праховімъ. И рѣ(ч) великаі сила варисатова.і створю иного ди(с)ы и оутрѣ створиіть пищю мою.

8. Услышав о намерении простодушного отца, Аврам во второй раз «восмеялся». Он начинает с насмешкой сравнивать разных «богов» и показывает Фарре, что «бог», отлитый из золота, лучше «бога», изваянного из камня или вытесанного из дерева. Золотого «бога», когда обветшает от времени, можно перелить, но каменного Марумафа нельзя поновить, а от сгоревшего деревянного Варисата вообще не осталось следа…

167в Азъ жѣ аъврамъ ак(о)і оуслъıшахъ словесса такова оі҃ца моіего. възмѣвах сѧі во оумѣ своемь.і и постенахъ в горѣісти въ гнѣвѣ дш҃(а)і своем. и рюхъ каіко оуво помощніікъ оі҃ца моіего иесть(ь).і сѫдѣланоі имъ соітворенъıа тѣла нлні оуво тѣло повнцалъі вудетъ своеи дш҃ні и дш҃ю дх҃на дх҃а вѣзумыю неѣжьстенію. и рѣхъ ѣдиною поідоваіетъ пострадатні зло да вергу оумъ своіи на чистоту. и мъıіслн своа. вденъı поіложю на иего. ѿтѣщаіъ рекохъ оч҃е тѣраі коиего жѣ снхъ хваіліши ба вѣзумнуію167ѣеши в (м)ъıсли своеи.і се ѣзн врата твоиегоі ора. стоящие во храімѣ. стѣмъ ч(с)тиѣиіши сутъ паче твоих(ъ)і се бо зух҃е ѣъ арона враіта твоиего ч(с)тиѣіе иість марумафа

бѣ| твоего заиѣ златоiмъ оущѣнѣнъiмъ| ѡ чл҃вкъ створенъ| есть. и аще свѣтшаiѣть лѣтомъ. то пiтворит сѧ. а марүiмафъ. аще изiмѣнiт сѧ. или скрүшiт сѧ то не понесит сѧ| иже камѣнь iсть. что же и о авсiнѣ бзѣ иже стоить со зүхсемъ. варисаiт же самъ. изгорѣ| огнемъ. и въ(с) попѣломъ. и нѣ(с) его оүжеi и гда҃шн дн(с)ь створю 168А другъiи. и оутрѣ| съiтворить надь мою.| погыбе на пагубү.|

9. Далее, возможно, наблюдается присоединение новой агады. Аврам сопоставляет между собой стихии, землю и небесные светила и не находит среди них первенствующего начала. Он заключает, что все они сотворены Единым Богом. Аврам ждет, что этот Бог «явится нам сам собою».

Сѣ гда҃ю огнь ч(с)тнѣiе| сүщее образован(н)iи. заиѣ и непотрѣбнѣйшая в нѣмь почiтаүют сѧ. и оудобь гыбнүщимъ ругаiт сѧ ругаiт сѧ[21] имъ палениi своiми. Нъ паче ч(с)тыѣйша сүть водъı ако огнiви оудолѣють. иземлю наслажаiють. нъ ни тѣхъ| нарекү бъ. ако тъı сѧ надъ землею| клонѧ по(в)нүют сѧ| нъ паче ч(с)тыѣйшүю землю нарекү| ако одеволѣваiѣть земному нѣстьству и мiнож(с)168Бству ни тѣа бъı| нарекү. и та сл(о)нцеiмь оүгрѣшаѣма.| чл҃вкмъ на дѣло| оучинѣна есть.| ако лүчами своiми свѣтить всѣленүю. И различiшя акеръı ни| того въ бъ положю.| иже нощию сл(о)нцеiмь и облакъ и течѣнiи своѣ омрачаiѣть. ни пакъı м(с)ца| и звѣздъı бѣ приiзовү. ако и тъı въ| своа врема нощыю помрачаютъ| свѣтомъ. Слъıши тѣро оч҃е мои.| взнцию прѣдъ тоiбою бѣ створшаiго всѧ. непещѣ(а)iнiа нами бъı кiто оүво есть нлнi 168В которъıи есть оүвогъри нб҃са. иже| злати сл(о)нце иже| оусвѣтилова лүчi| и с нею звѣздъı. иже| нсүши землю| посредѣ| водъ многгъ. иже тѧ самого| въ гл҃вхъ положи.| аще шанг сѧ наiмъ собою самъ бъ.|

10. Итак, к познанию Единого Бога Аврам пришел своим умом, а также … посредством смеха. Господь не замедлил явиться и представился: «Аз есмь». Глас с небес отдал Авраму приказ выйти из дома Фарры. За коснение в идолопоклонстве в дом Фарры ударила молния, и он загорелся.

и въ(с) такова помъıшлающю ми. къ тѣрѣ оц҃ю моемү.| въ двор҃ѣ дому моiего Гла(с) крѣпкаiго падеть съ нб҃сѣ.| въ потоцѣ огньнѣ.| гл҃ѧ зовъıи авраiме авраме и рѣхъı| се азъ. и рс(ч) бѣ бо нi творца тъı ищеiши. въ оүмѣ ср҃дца своего азъ iсiмь. изиди ѡ тѣръı 168Г оца своего и ѡ дому изиди да не нi тъı оүбiенъ вүiдеши. въ грѣсѣхъı| дому оц҃а твоего. и азъ изидохъı и въ(с) ако изидохъ. и не доспѣхъ нiзити прѣдо двернiа двориана. и глакъ громна приде нi оүжьже и. и домъı| его и всѣ ялико в дому| его. до землѧ| лакотъ .м҃.

Здесь текст иллюстрирован: тонкий цветной рисунок занимает целый лист пергамена. На нем виден огонь, исходящий из черного полукружия. Огонь сжигает

дом, идола на заднем плане и динамично написанную фигуру корчащегося грешника. Слева с золотым нимбом вокруг головы стоит молодой человек (это, конечно, Аврам). К нему из черного полукружия тянутся три красные линии, символизирующие глас Божий. Отчетливая параллель к данной славянорусской агаде отыскалась в одной из книг, некогда самых читаемых в среде европейского еврейства[13], а именно: צאינה וראינה (Ze'enah u-Re'enah)[14].

Книга содержит как «подлинные» толкования-мидраши[15], так и агадические (наставительные и занимательные [фабульные]) сказания.

Когда вырабатывался в переводе на идиш (на особую разновидность этого языка – chumeschtajtsch)[16] свод мидрашей к Пятикнижию (т.н. Teutschchummasch), наибольшую известность приобрел перевод Якова бен Исаака Ашкенази из Янова[17] (Галиция; ум. в 1623 [1628?] г. в Праге); перевод этот (говорят, вследствие недосмотра типографа) известен под упомянутым титулом צאינה וראינה (XVII в.)[18].

Поначалу в языке перевода было много слов из иврита, но постепенно их количество сокращалось (о чем см. ниже в сносках 26, 27 и 29). В моем распоряжении находится книга как раз с умеренными позаимствованиями из иврита.

Это том снабженный иллюстрациями и содержащий мидраши на все главы-парашиот[19], Пятикнижия и на хафтарот (752 сс.), а в конце (в виде приложения с отдельной пагинацией [сс. 1-200]) — толкования на хафтарот по разным (праздничным) случаям, равно как толкования на мегиллот (и другие тексты), а в конце – таргум «Песни песней».

Библейские стихи, к которым подводятся мидраши, даются на иврите (меньшим кеглем, без огласовок) и не переводятся на идиш. В экземпляре, которым я располагаю, нет титульного листа и в начале утрачен 1 лист, а в приложении большая лакуна (сс. 115-189), содержание которой, естественно, невозможно восполнить.

Установить время и место издания я не смог, но если судить по орфографии, начеркам литер и полиграфическому исполнению, книга близка к изданиям, выходившим в Польше (в Варшаве и Петр[о]кове) в последней трети XIX в. Печать замечательно четкая.

Сказание об отходе Авраама от идолопоклонства помещено в книге на с. 46. Если говорить определенно, то параллель отыскалась в мидраше к полустиху תרח וימת הרן על פני (Быт 11:28)[20] из параши «Ноах» (Быт 6:9-11:32).

В библейском тексте говорится о ранней смерти Ар(р)ана (Харана), но чтобы пояснить, отчего он преждевременно умер, приводится пространная агада, экспозицией которой является как раз отказ Аврама от идолопоклонства (причем это случилось еще до выхода семейства Фарры из Ура Халдейского).

Хотя в источнике явно говорится о юности праотца, его имя пиетически (и анахронистически!) дается в полной форме, т.е. אברהם, однако в пересказе мы предпочитаем более уместную форму *Аврам*.

Диакритика и внутрибуквенная пунктуация при воспроизведении (из-за технических трудностей) опущены, за исключением литер פ и ש (означающих звуко-типы соответственно [s] и [p])...

1. Отец Аврама Терах продавал идолов, и он посадил Аврама (видимо, в лавк), чтобы тот для него продавал идолов[21].

דען זיין פאטער תרח האט פאר קויפט אפ געטער אוז האט גיזעצט אברהם ער זאל אים פאר קויפין דיא אפ געטער.

2. В лавку вошел некто с намерением купить себе идола. Аврам спросил покупателя: «Сколько тебе лет?» Тот ответил: «пятьдесят» или «шестьдесят». Снова Аврам: «Ох горе, тебе уже шестьдесят, и ты будешь покланяться идолу, которому всего один день от роду». Ибо идол был сделан как раз сегодня. Покупатель ушел прочь с позором[22].

אונ ווען איינער איז גיקומען קויפין איין אפ גאט · אזו האט אברהם אים גיפרעגט וויא אלט בישטו · האט ער אים גיענטפרט פופציג אדער זעכציג יאר · אזו האט אברהם צוא אים גיזאגט ווייא צוא דיר · דוא בישט אלט זעכציג יאר אונ ווילשט דיך בוקין צוא איינעם וואש איז איין טאג אלט דען דיא (!) אפ גאט איז ערשט היינט גימאכט גיוואארין · אזו איז יענער אוועק גיגאנגען בחרפה ·

3. Однажды зашла женщина и принесла миску пшеничной муки в жертву для идолов. Аврам поставил миску перед идолами, а затем взял дубину и расколотил их всех, за исключением одного, самого большого.

Этому идолу он и вставил дубину в руки. Когда пришел Терах и пожелал узнать, что случилось, Аврам рассказал выдумку о том, что «боги» якобы разодрались из-за того, кто первым будет есть из миски с мукой. Терах не поверил: «Разве они обладают разумом и разве в них есть жизнь?» Аврам поймал отца на слове: «Если они неразумны, так чего же мы им поклоняемся?»

Терах, однако, остался коснеть в идолопоклонстве.

Более того: он передал сына во власть Нимрода, на верную погибель[23]. (Затем начинается история с огненной печью, когда Бог пришел на помощь Авраму, но не помог Арану, и тот погиб. Так в итоге разъяснился стих Быт 11:28.)[24]:

**איין מאל איז איין אשה גיקומען און האט גיבראכט איין שיסל מיט זעמיל מעל איין קרבן צו דיא אפ געטער · האט אברהם גינומען דיא שיסיל מעל און האט זיא גישטעלט פאר דיא אפ געטער · אונ האט גינומען איין גרוישין שטעקין אונ האט צוא בראכין אלע אפ געטער נאר איין גרוישין אפ גאט[23] האט ער גילאזט שטייין · אונ האט אים גיגעבין דעם שטעקין אין דער האנט · אזוא איז תרח גיקומען אונ האט גיזאגט צוא אברהם ווער האט דאש גיטאן · האט אברהם גיזאגט איין אשה האט גיבראכט זעמיל מעל פאר איין קרבן אזוא האבין זיך דיא אפ געטער מיט אנאנדער גיקריגט איטליכער האט גיוואלט פריער עסין אזא האט דער גרעסטער אפ גאט גינומען איין שטעקין אונ האט זייא אלע צוא בראכין · האט תרח גיזאגט צו אברהם · האבין זייא דען שכל · אדער האבין זייא דען חיות אין זיך · האט אברהם גיזאגט אז זייא האבין יוא קיין שכל ניט ווארים זאלין מיר זייא דינען · האט תרח אים גינומען אין האט אים גיגעבין צוא נימרוד אין דער האנט ·**

Славяно-русское *Откровение Авраама* и агадические сказания на идише дополняют друг друга: если в *Откровении* разъяснено, каким именно образом Аврам пришел к пониманию тщеты идолопоклонства, то в Агаде на идише повествуется о линии поведения, которой он твердо держался после прозрения.

Но только объединение текстов дает полную картину переворота, совершившегося в душе Авраама.

Оба текста не повторяют друг друга, но они явно параллельны с точки зрения перлокутивных целей.

Кроме того, – и это важно, – оба текста показывают тщету кумирослужения не декларативно, а путем саркастического высмеивания безгласных и беспомощных Abgötter[25].

Смех, вообще говоря, в Танахе запрещен, и уже 1-й псалом в самом первом стихе содержит строгую инвективу против пресловутых לצים[26].

Однако, запрет этот, безусловно, не абсолютный: не кто иной, как сам праотец Авраам открыл длинную череду насмешников над кумирами[27].

*Не сотвори себе кумира!*

*Литература*

Аверинцев С.С. 1980 – Авраам. IN: Мифы народов мира. В 2 тт. М., 1980, т. 1.
Агада 1910/1993 – Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. Перевод С.Г.Фруга. 1910 (допечатка: М., 1993).
Борохов Б. 1991 – Язык разговорно-еврейский или жаргон. IN: ЕЭ, 16.
Верещагин Е.М. 2000 – Библеистика для всех. М., 2000.
Генкель И. 1991 – Авраам. ЕЭ, 1.
Гурьев В., прот. 1912/1992 – Пролог в поучениях. Составил прот. Виктор Гурьев. М., 1912 (допечатка: Сергиева Лавра, 1992).
Димитрий 1902 – Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 2. М., 1902.
ЕЭ – Еврейская энциклопедия. Под общей редакцией Л.Каценельсона. СПб., б.г. (допечатка: М., 1991).
Кантор Л. 1991 – Авода Зара. IN: ЕЭ, 1.
Каталог 1988 – Каталог славяно-русских рукописных книг XI-XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. Ч. 1-2. М., 1988.
Клаузнер И 1991 – «Авраамов Апокалипсис». IN: ЕЭ, 1.
Красный Г. 1991 — Идолы и идолопоклонство. IN: ЕЭ, 8.
Литературный сборник 1978 – Литературный сборник XVII века. Пролог. Под ред. А.С.Демина. М., 1978.
Павловский И.Я. 1888 – Немецко-русский словарь. Рига, Лейпциг, 1888.
Палея 1892 – Толковая Палея 1477 г. Воспроизведение синодальной рукописи № 210. Вып. 1. (Издание Общества любителей древней письменности, 93.) СПб., 1892.
Палея 2002 – Палея Толковая. М., 2002.
Памятники отреченной литературы 1863 – Памятники отреченной русской литературы. Собр. и изд. Н.Тихонравовым. Т. 1. СПб.–М., 1863.
Порфирьев И. [Я.] 1876 – История русской словесности. Ч. I. Казань, 1876.
Порфирьев И.Я. 1877 – Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. (Сборник Отделения рус- ского языка и словесности Имп. Академии Наук, т. XVII, № 1.) СПб., 1877.
Пролог 1641 – (по послесловию) **прологъ, сирѣчь всепролѣтное писанїе ... въ цр҃ьствующемъ градѣ москвѣ... в лѣто ⁎з҃рна.**
Протопопов Д.И. 1885 – Жития святых, чтимых Православною Российскою Церковию [...]. Месяц октябрь. М., 1885.

СРЯ – Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 13. М., 1987.
Факсимильное издание 1891 – Факсимильное издание. Откровения Авраама. IN: Памятники древней письменности. Т. 49. СПб., 1891.
Buber M. 1992 – Die Schriftwerke. Verdeutscht von M.Buber. Stuttgart, 199.
Delehaye 1902 – Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae... opera et studio Hippolyti Delehaye. Bruxellis, 1902.
Landmann S. 1965 – Jiddisch. Abenteuer einer Sprache. München, 1965.
Συναξαριστηζ 1989 - 'Αγιου Νικοδημου του 'Αγιορίτου Συναξαριστηζ των δωδεκα μηνων. Т. 1. Θεσσαλσνικη, 1989.

*Исследование выполнено по проекту «Церковнославянская версия Евангелия в мировом социокультурном аспекте: лингвотекстологические разыскания» (№5.22), финансируемому в рамках программы Отделения ИФН РАН «История, языки и литература славянских народов в мировом социокультурном контексте».

***Примечания:***

[1] אברם — таково двусложное именование в книге «Берешит» [«Бытие»] вплоть до 1-й пол. ст. 17:5.

[2] אברהם — таково новое (трехсложное) имя праотца, начиная со 2-й пол. ст. Быт 17:5.

[3] У журнала были свои взлеты и падения, но в целом он, думаю, сыграл положительную роль для литературы на идише в СССР. После перестройки он какое-то время (до середины 1990-х гг.) выходил под другим именем, но затем прекратился. Фигура бессменного главного редактора А.Вергелиса, человека небесталанного, – противоречива, но, кажется, в целом он желал добра. Во всяком случае точно известно, что при его поддержке был издан первый в послевоенное время сиддур (М., 1980). Когда мы с Вольфом по субботам захаживали в Московскую Хоральную синагогу, что «на горке» (в Спасоголенищевском пер.; тогда на ул. Архипова), то доступные молитвенники были в большом дефиците и захватаны донельзя.

[4] Он, в частности, явился автором информативного приложения «О языке идиш» к «Русско-еврейскому (идиш) словарю» (под ред. М.А.Шапиро, И.Г.Спивака и М.Я.Шульмана; М., 1984).

[5] Авраам входит в трехчленную христианскую формулу именования Бога: «Бог Авраама и Исаака и Иакова». В "Притче о богаче и Лазаре" (Лк 16: 19-31) Авраам выступает как действующее лицо, а «лоно Авраамово» представляется вожделенным местом посмертного покоя. Считается также, что Авраам желал увидеть день Иисуса Христа, «и увидел, и возрадовался» (Ин 8:56).

[6] В богослужебном последовании дня Авраам назван «боголюбивым», «другом Божиим» (см. также Иак 2:23), «другом присным». Аврааму, в частности, по-

священ тропарь в 5-й песни Второго (Иосифова) канона Недели свв. праотец, в котором аллюзируется стих Ин 8:56, упомянутый в предыдущей сноске: «Видети сподобися яко друг Божий, Авраам день Зиждителя своего, и исполнь бывает радости духовныя; сего убо ума правостию чтуще ублажим вси, яко Христова божественна праотца». В другом тропаре той же песни аллюзируется эпизод богоявления у дубравы Мамре, известный в христианстве как «гостеприимство Авраама» (18: 1-33). Христиане считают, что под видом трех ангелов Авраам принял Пресвятую Троицу; отсюда реминисценции тропаря: «Видел еси якоже есть мощно человеку видети Троицу, и Тую угостил еси яко друг присный, преблаженне Авраме; тем же мзду приял еси страннаго гощения, еже быти тебе безчисленных языков отцу верою». Этимология имени *Авраам*, вообще говоря, спорна, но в православии принимается версия Быт 17:5 — «отец множества народов».

[7] Славянская книга "Пролог" равна греческой книге Синаксарь. По контрасту обращает на себя внимание, что ни в древнейшем Константинопольском синаксаре, ни в синаксаре Никодима Святогорца сказания об Аврааме нет. В первом из них память помечена под 9-м октября на пятом месте: και μνήμη Αβρααμ πατριάρχου και Λωτ τουή ανεψιουή αυτουή [Delehaye 1902: 124], во втором, наряду с пометой о памяти, имеются еще двустрочные стихи как Аврааму, так и Лоту [Συναξαριστής 1989: 320-321].

[8] В выборочном дипломатическом издании старопечатного Пролога [Литературный сборник 1978] и в известном пересказе прот. В.Гурьева [Гурьев 1912/1992] сказания дня 9 октября пропущены все.

[9] См. [EO, XIV: 810]. Здесь есть ссылка на талмудический комментарий к книге Бытия — «Берешит рабба» XXXVII, 19. В русской версии Агады (1910) – правда со ссылкой не на 37-ю, а на 38-ю главу, – читается: «Ферах занимался изготовлением идолов, которыми торговал на базаре. Однажды он поручил продажу своего товара Аврааму» [Агада 1910/ 1993: 24]. См. также в серии книг «БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ» №79 (Х.Н.Бялик и И.Х.Равницкий. Агада). Интересующее нас сейчас агадическое сказание живо пересказано по-русски (и расцвечено) также р. Моше Вейсманом IN: «Мидраш рассказывает» (в главе «Берешит», с.154). См.: Jewish Russian Books The Midrash Says Beraishis}.

[10] Оно имеется также в Палее Толковой 1477 г. (см. [Палея 1892; Палея 2002: лл. 62 в-63 б]).

[11] Литеры А и Б – соответственно 1-я и 2-я колонки лицевой стороны лис- та; литеры В и Г – те же колонки оборотной стороны.

[12] О технике производства деревянных идолов, весьма похожей на ремесло Фарры, сообщается в неканонической кн. Премудрости Соломона: «...какой-либо древодел, вырубив годное дерево, искусно снял с него всю кору и, обделав красиво, устроил из него сосуд, полезный к употреблению в жизни, а обрезки от работы употребил на приготовление пищи и насытился; один же из обрезков, ни к чему не годный, дерево кривое и сучковатое, взяв, старательно округлил на досуге и, с опытностью знатока обделав его, уподобил его образу человека, или сделал подобным какому-нибудь низкому животному, намазал суриком и покрыл краскою поверхность его, и закрасил в нем всякий недостаток, и, устроив для него достойное его место, повесил его на стене, укрепив

железом. Итак, чтобы произведение его не упало, он наперед озаботился, зная, что оно само себе помочь не может, ибо это кумир и имеет нужду в помощи. Молясь же пред ним о своих стяжаниях, о браке и о детях, он не стыдится говорить бездушному, и о здоровье взывает к немощному, о жизни просит мертвое, о помощи умоляет совершенно неспособное, о путешествии — не могущее ступить, о прибытке, о ремесле и об успехе рук — совсем не могущее делать руками, о силе просит самое бессильное» (Прем 13:11-19).

13 Впрочем, эта книга и до сих пор не вышла из круга чтения.

14 **צאינה וראינה (בנות ציון)** – цитата из «Песни песней» (3:11: «Придите и посмотрите, дщери Сионские»).

15 Т.е. разъясняющие комментарии (например, выполненные по принципам *ПаРДеС*).

16 Так язык идиш в эпоху после 1600 г. называется с уточнением по преимущественному предмету. С уточнением по преимущественному носителю он именуется также wajber-tajtsch. В ученой литературе его называют — **דייטש-יודיש** (См.: [Борохов 1991: 372].) Впрочем, в самой книге, рассматриваемой нами, язык изложения регулярно именуется просто **טייטש**.

17

18 Указывают и на Люблин.

Традиционная гарнитура шрифта, используемого для публикации текстов на

19 идиш, также называется Ze'enah u-Re'enah.

20 Термин взят в сефардском понимании.

**על פני** (букв. «перед лицом») – идиома, означающая, что Аран умер еще при

21 жизни отца своего Фарры.

По свидетельству [Landmann 1965: 105], в более раннем издании на месте **געטער פא** (ср. нем. Abgötter «божки, болваны, идолы») регулярно стоит термин

22 Танаха **פסלים** (букв. «изображения», особенно «статуи, изваяния»).

У [Landmann 1965: 105] здесь:**עבודה זרה** (букв. «чуждое служение» — «идолослужение»). В одноименном трактате Мишны Маймонида устанавливается

23 отношение евреев к языческим культам (см. [Кантор 1991: 118-123]).

Оба эпизода пересказаны (далеко от нашего текста) как в кн. [Агада 1910/1993: 24-25], так и в электронной версии кн. «Мидраш рассказывает» р. Моше

24 Вейсмана.

Здесь и далее, когда речь идет о великом истукане, по свидетельству [Landmann 1965: 105], в более раннем издании стоит библеизм мнф («идол, высеченный из камня или вырезанный из дерева»). О терминологии идолопоклонства на

25 библейском иврите см. [Красный 1991: 24-25].

В немецком языке, в отличие от идиша, развилась дифференциация: Abgött – это «идол, кумир, истукан», а Abgötter – «идолопоклонник, кумирослужитель». Во множ. числе эта дифференциация (по крайней мере, в XIX в.) исчезала. См.

26 [Павловский 1888: 9].

**אשרי האיש אשר ...במשב לצים לא ישב** В славянском переводе сказано глухо (**блажєнъ мѫжъ, иже̑ на сѣдалищи гѫбителей не сѣдє**), в русском – не лучше («в собрании *развратителей*»), но Лютер и Бубер вполне припечатали: Wohl dem, der nicht... sitzt, da die *Spötter* sitzen; O Glück des Mannes, der ... am Sitz der *Dreisten* nicht sass [Buber 1992: 9].

[27] «С эпохи пророков VII века до хр. эры возникает презрительное отождествление языческих богов с их идолами, а в VI в. уже начинает звучать резкая *насмешка* над теми безумцами, которые изготовляют себе богов из золота и серебра, дерева и камня, и подобное отношение красной нитью проходит через всю позднейшую литературу — Псалмы, Премудрость Соломонову, книгу Баруха, Сивиллины (еврейские) книги» [Красный 1991: 32].

**M.Taube** (Jerusalem)

# Which Hebrew text of Algazel's *Intentions* Served for the Translation of the Slavic *Logika*?[1]

The Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts at the Jewish National and University Library in Jerusalem presents in its catalogue seventy-two entries for Algazel's *Intentions of the Philosophers*[2] which refer to microfilms of Hebrew copies of this treatise dating from the 14th to the 19th century from libraries all over the world, testifying to the great popularity of this work among Jewish *literati*. Algazel (al-Imām Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, Tus 1058 - Tus 1111), the Theologian of Islam par excellence, wrote the Intentions, in Arabic *Maqāṣid al-falāsifah*, shortly before 1095 (see Bouyges 1959:23-24) with the explicit aim to display the views of the philosophers (unnamed in the treatise, but understood to refer to Aristotelian Philosophy and to its representatives in the Moslem world, Alfarabi and Avicenna) to the Moslem reader. The work was meant to serve as introductory part to his more famous treatise, in which these views were to be rejected, *Destruction of the Philosophers*. The latter work was made notorious in the West by its refutation, almost a century later, in Averroes' *Destruction of the Destruction*. The *Intentions* is not, however, merely influenced by Avicenna, as Steinschneider thought, indicating (1893:310-311) as possible Avicennian sources "die grosse Encyklopädie, vielleicht auch die kürzere", i.e. his *Šifā'* and *Najāt*. As a matter of fact Algazel literally reproduces whole sections of Avicenna, however not of any of his writings in Arabic, but of his Persian work, not available in Arabic, *Dāniš Nāmeh* (Book of Science).[3] These sections were translated by Algazel into Arabic, and supplemented by small excerpts from Avicenna's Arabic works,[4] as well as by Algazel's own contributions, without once mentioning his source or even Avicenna's name.

The *Intentions* was translated three times into Hebrew in the 13th-14th centuries, once in Catalonia by Isaac Albalag and twice in Provence, once by Yehuda Natan (Maestro Bongodo) and once more by an anonymous translator (see Steinschneider 1893: 298-326). The latter translation served as basis for the 14th century commentary by Moses of Narbonne. Already in 1912 the Russian orientalist Pavel Kokovcov

established, by comparing it with the small excerpts from the introduction in all three versions published by Steinschneider (1878: 86), that the Ruthenian (in Russian terminology ("West-Russian") translation of this text, quoted in excerpts in Sobolevskij 1903: 401-409 and referred to by him as the 'Logic of the Judaizers', was translated namely from the third, anonymous Hebrew version.

To judge by the number of Hebrew manuscript copies and of the commentaries written to it, the *Intentions* enjoyed enormous popularity among Jewish scholars as an "Introduction to Aristotelian Philosophy",[5] certainly the last thing its author had intended it to be.

In several previous studies (Taube 1995b, 1997, 1998, 2005), I have treated the circumstances of the translation of the *Intentions* into Ruthenian, studied its links to the Heresy of the Judaizers in Novgorod and Moscow, and established with reasonable certitude the identity of its translator, as the Kievan Jew Zacharia ben Aharon ha-Kohen, whose authorship was first proposed by Bruckus in 1930. Zacharia, it transpires, was a copyist and glossator of several Hebrew manuscripts, all of them dealing with philosophy and science (the dates in the colophons were converted into Common Era):

1. *Book of the Sphere*, Russian National Library (RNB), Firkovich Evr. I, 355, 19.9.1454, Kiev.
2. *Moses' Servant*, RNB Firkovich Evr. I, 502, 19.9.1455.
3. *Spirit of Grace*, RNB Firkovich Evr. 1,494, 31.10.1456.
4. *Alfarghani*, Vienna Imperial Library, Schwarz 183, 16.1.1468, Kiev.
5. *De Substantia Orbis*, RNB Firkovich Evr. 1,436, 28.5.1485, Damascus.

As we can see, the copies were executed over a period of thirty years, between 1454 and 1485, with two of them carrying an explicit indication of the location as Kiev, whereas the latest was copied in Damascus, apparently after Zacharia had left Kiev, following the sack of the city by Tatars in 1482. The earliest of these manuscripts, the *Book of the Sphere* made in Kiev in 1454 (a Hebrew translation made from Latin of Johannes de Sacrobosco's *De Spera*) is directly related to the "Literature of the Judaizers" (see Taube 1995a), having a corresponding Slavic text, the *Cosmography* published (in excerpts) by Sobolevskij in 1903. The five manuscripts in Zacharia's hand do not include however the *Intentions*.

The question we will raise here is: can we pinpoint the copy of the anonymous translation of the *Intentions* that was used by the translator into Slavic?

There is indeed one copy which shows great proximity to the Slavic text. It is a manuscript from the Bodley Library, Oxford, no. 1649 in the Neubauer catalogue. It carries on folio 198v a colophon reporting the completion of the copying of the *Book of Intentions* by Yeroḥam *aka* Fischl, son of Shlomo of blessed memory, on Thursday night, in the year 227 of the sixth millenium (i.e. 5227 from creation) corresponding to January 3rd 1467 CE, in the Polish city of Jarosław.

Yeroḥam Fischl son of Solomon was active over a period of thirty five years in South Eastern Poland (see Kupfer 1973: 130ff). What remains of his activity are nine annotated texts and commentaries of mainly philosophical works preserved in two codices in the Bodley Library, Oxford, catalogued as Neubauer 1246 and 1649. From the six extant colophons in these two codices we learn about his wanderings (the dates in the colophons were converted into Common Era):

1. Friday, August 18th 1465.
2. Thursday, September 27th 1466, in Sandomierz.

3. Thursday, January 3rd 1467, in Jarosław.
4. Tuesday, October 9th, 1488.
5. Thursday, December 26th, 1489 in Hrubieszów.
6. Friday, January 10th 1490.

The 1467 Bodley manuscript in Fischl's handwriting has quite a number of textually significant unique readings, which are reflected in the Slavic translation.[6] Here are a few examples:

In the section 'Logic' of the treatise, when giving the explanation of the difference between description and definition, the Hebrew texts follow the Arabic original in containing in the description of Man the phrase "An animal of erect stature, broad-nailed..." The Bodley manuscript alone has here instead 'broad-chested', as found in Slavic.

Thus also in the section 'Theology' (Metaphysics) of the treatise, the Hebrew witnesses, as the Arabic original, present three types of essence for which one cannot possibly assume continuity, discontinuity or complexity. These are the essence of God, and those of intelligence and of accident. The Bodley manuscript alone has here a fourth essence, 'essence of form', corresponding to the Slavic 'essence of soul',[7] and reflecting a variant reading in the Arabic original, where 'soul' is found in some versions instead of 'accident'.[8]

Thus also in another passage of the section 'Theology', the Slavic has the following phrase: 'But absolute blackness may undoubtedly become two, if there is between the two a difference, either <in residence> as in (the case) of two blacknesses in two residences (subjects), or <in time>, as in (the case of) two blacknesses in a single residence at two times.' The two omissions in Slavic, marked in the English translation by angled brackets, correspond to omissions in the Bodley Hebrew manuscript.

Thus, finally, in yet another passage of the section 'Theology', when treating the metaphorical applications of the term 'one', among the examples given for 'one' applied to multiple things on account of their being arranged under one universal is when two pairs of things share one and the same relation, e.g.: 'as the king with respect to the country, (so) the heart with respect to the body'.

The Slavic reading with 'heart' reflects the unique reading of the Hebrew Bodley manuscript כיחס המלך אל המדינה יחס הלב אל הגוף whereas the other Hebrew witnesses have here: יחס הנפש אל הגוף — 'the relation of the soul to the body'.

In spite of these correspondences, it is inadequate to claim that we have before us the Hebrew copy from which the Slavic version was made, since there are many instances where the Slavic differs from the Bodley manuscript, especially where the latter presents omissions and corruptions.

The proximity is enough, nevertheless, to allow us to submit that the translator into Slavic used a very close ancestor of the Bodley manuscript, possibly its immediate antigraph. This is supported by instances where the reading in that antigraph has been found to be faulty or out of place by the copyist of the Bodley manuscript, Yeroham Fischl, who also consulted other versions and commentaries, as can be seen from his supplying at times variant readings in the margin. In such cases he sometimes marks the wrong reading with dots as faulty, or crosses it out altogether. In one case he even adds a lenthgy note, demonstrating his awareness of the distinction between the original Hebrew text and the commentary. It is in a passge from the logical section of the Intentions dealing with the difference between 'definition' and 'description'. The Slavic translation has here:

'A description, then, ensues it (sc. definition), and we may know the complete description without understanding the definition. So description contains more than definition, since it is a genus (with regard) to definition. For every definition is a description, but not every description a definition.'

The Arabic original has only the first phrase 'A description, then, ensues it', and so do most Hebrew manuscripts. Only the Bodley manuscript has the Hebrew text in full as it appears in Slavic. But the copyist marked with dots the passage, adding in the margin: 'All the marked words are not from the text proper, but from the commentary to the text.'

It appears then that the text of the Slavic translation of Algazel's *Intentions* by Zacharia son of Aharon, a non-Ashkenazi Kievan Jew, (to judge by the handwriting in the five manuscripts signed by him, which are classified by the experts of the Hebrew Paleography project in Jerusalem as 'Byzantine'), reflects the uncorrected Hebrew text of a manuscript that served as exemplar for his contemporary, the copyist of Bodley manuscript Neubauer 1649, the Ashkenazi Polish Jew named Fischl.

***Notes:***

[1] Research for this publication was supported by the Israel Science Foundation established by the Israeli Academy of Sciences and Humanities.

[2] First edition Cairo 1913, "critical" edition by Dunyâ 1961 [reprinted 1984])

[3] Logic edited by Mu'in 1951, Logic and Theology edited by Khurasani 1989, French translation by Achena and Massé 1955, English translation of the Theology by Morewedge 1973, Russian translation in Dinošoev et alii 1980, also in Primakov et alii 1980.

[4] A detailed list of correspondences is furnished by Alónso 1963: XLV - LI.

[5] Wolfson 1929:10, fn 44 says that the Intentions was a popular source book of philosophic information and was used as a text book in the instruction of philosophy to the young until late in the sixteenth century.

[6] Details of correspondences and differences between the Slavic translation and the Bodley manuscript are given in our forthcoming edition of the Slavic translation, which is being prepared for publication by the Israel Academy of Sciences and Humanities. The references in the examples below, indicating chapter and verse, are given as they will appear in that edition.

[7] The Slavic expression (samost') *dushevnaja* '(essence) of form', literally 'of the soul', conforms with the usage elsewhere in the Slavic Logika where *dushevenstvo*, literally 'soulfulness', 'animacy' renders צורה 'form'.
This interpretation of the notion goes back to Maimonides. For example, in his *Guide of the Perplexed*, chapt. 41: והוא גם הנפש המדברת כלומר צורת האדם "it (sc. the term 'soul') also refers to the rational soul i.e. the Form of Man" that is, his distinctive characteristic.

[8] Latin: *In essencia autem dei et essenciis intellegenciarum et essencia accidentis.* Georges Vajda (1960: 220) quoting this passage from Algazel (with references to the Arabic and the Latin versions) in French, mentions only the variant 'soul': "*Quant à l'essence de Dieu, à celles de l'intellect et de l'âme...*". However, on the very next page of his study (Vajda 1960 221) he cites Albalag who, quoting Algazel in his comment (XI), has here 'accident': *ce n'est que dans l'essence de Dieu, celle de l'intellect et celle de l'accident qu'il est impossible dé poser la composition et la*

*division.* (Hebrew text of Albalag's commentary to be found in Vajda 1973: 16: רק עצם האלוה השכל ועצם המקרה אי אפשר להניח באחד מהם לא דבוק ולא פרוק.
Vajda fails to remark on this discrepancy.

***References:***


Achena, Mohammad and Henri Massé (eds.) 1955, Avicenne - *Le Livre de Science*, vol. I (Logique, Métaphysique), Paris: Les Belles Lettres.

Al-Ghazālī 1913 = Al-Kurdī, Muḥḥīy-ad-din Sabrī (éd.) 1913, *Intentions of the Philosophers*, Cairo. (Second edition, 1936, Cairo).

Alónso, Manuel Alónso, S.J. (ed.) 1963, Algazel - *Maqāṣid al-falāsifa o intenciones de los Filósofos*, Barcelona: Juan Flors.

Bouyges, Maurice 1959, *Essai de Chronologie des Oeuvres de Al-Ghazali (Algazel)*, édité et mis à jour par Michel Allard, Beyrouth: Imprimerie Catholique.

Bruckus, Ju. D. 1930, 'Judaisiereinde', *Encyclopaedia Judaica* 9 (Berlin), cols. 520-522.

Dinošoev Muso D., *et alii* (eds.) 1980, Абу али Ибн Сина, Избранные произведения I, Душанбе: Ирфон.

Dunyā, Sulaymān (ed.) 1961, *Al-Ghazāli's Maqāṣid al-falāsifah*, Cairo: Dāru -l-Maᶜārif bi-Miṣr, [reprinted 1984].

Khurasānī, Aḥmad (ed.) 1981, *Dāniš-nāmah-i 'alāi, mantiq vafalsafah-i ūlā* / tasnif-i Ḥujjat-ul-ḥaqq Abu 'Ali Sina; bih tashiḥ va ta'liq-i Aḥmad Khurasāni. Tehran : Kitābkhānah-i Fārābi, 1360 [Avicenna, Book of Science: Logic and First Philosophy (Theology) 1981]

Kokovcov, Pavel K. 1912, 'Къ Вопросу о "Логикѣ Авіасафа"', *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщения.* н.с.ч. 39, (Май), 114-133.

Kupfer, Ephraim 1973, 'Concerning the Cultural Image of Ashkenazic Jewry and its Sages in the Fourteenth and Fifteenth Centuries' [in Hebrew], *Tarbiz* 42,113-147.

Lohr, Charles H., *S.J.* 1965, 'Logica Algazelis: Introduction and Critical Text', *Traditio* 21, 223-290.

Morewedge, Parviz 1973, *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sînâ),* New York: Columbia University Press [=Persian Heritage Series No. 13]

Muckle, Joseph T. *C.S.B,* (ed.) 1933, *Algazel's Metaphysics: A Mediaeval Translation*, Toronto: St. Michael's College

Mu'in, Muḥammad (ed.) 1951, Ilāhiyyāt Dāniš-namah-i 'alāi, tasnif šaiḫ Ḥusain Abû 'Ali Sīnā; ba-muqaddamah va-havasi va-tashiḥ Muḥammad Mu'in, Tehrān, 1331 šamsi 1951 qamri. [Silsilah-intišārāt-i Anjuman-i Asar-i Milli ; 15 Yadgar-i jasn-i hazārāh-i Abū 'Ali Sīnā]

Primakov, Evgenij M., et alii (eds.) 1980, Ибн Сина [Авиценна], *Избранные философские произведения.* Москва: Наука.

Sobolevskij, A. I. 1903, *Переводная Литература Московской Руси XIV-XVII веков.* Сборник отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук. T. 74/1. Reprinted 1989, Zentralantiquariat der DDR: Leipzig.

Steinschneider, Moritz 1878, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. II, Verzeichniss der Hebraeischen Handschriften, Berlin: Königl. Akademie der Wissenschaften.

Steinschneider, Moritz 1893, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die*

*Juden als Dolmetscher*, Berlin [Reprint: 1956, Graz: Akademische Druck- und Verlaganstalt].
Taube, M. 1995a, 'The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers', in W. Moskovich *et alii* (eds.), *Jews and Slavs* 3, Jerusalem, 168-198.v
Taube, M. 1995b, 'The "Poem on the Soul" in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers', *Ukrainian Studies* 19 , 671-685.
Taube, M. 1997, 'Послесловие к Логическим Терминам Маймонида и ересь жидовствующих', in N.M.Botvinnik and E.I.Vaneeva (eds.) *IN MEMORIAM: Памяти Я. С. Лурье*, С.-Петербург: Изд. "Феникс", 239-246.
Taube, M. 1998, 'The Spiritual Circle in the Secret of Secrets and the "Poem on the Soul"', *Harvard Ukrainian Studies* 18 (3/4) December 1994 [appeared 1998]: 342-355.
Taube, M. 2005, 'The Fifteenth-Century Ruthenian' Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? IN: Vyacheslav V. Ivanov & Julia Verkholantsev (eds.). *Speculum Slaviae Orientalis*: *Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages* [=UCLA Slavic Studies n.s. vol. IV), Moscow, 185-208.
Vajda, Georges 1960, I*saac Albalag, Averroïste Juif, Traducteur et Annotateur d'al-Ghazālī*, Paris [=Études de Philosophie Médiévale 49]
Vajda, Georges 1973, *Isaac Albalag: Sefer Tiqqun Ha-Deót:* Texte présenté, édité et annoté par Georges Vajda, Jérusalem : Académie Nationale des Sciences et des Lettres d'Israël.
Wolfson, Harry Austryn 1929, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge MA: Harvard University Press.

**S.Nikolova** (Sofia)

# Неизвестная югозападнорусская переработка так называемого первого слова Иоанна Экзарха Болгарского о Рождестве Христа

Так называемое Первое слово Иоанна Экзарха Болгарского о Рождестве Христа, которое начинается словами хоу правѣномоу слнцоу, было обнаружено и опубликовано Н.Петровым почти 120 лет тому назад в русской рукописи 1542 г. коллекции Мелецкого монастыря, хранящейся сегодня в рукописном отделе библиотеки Украинской академии наук в Киеве[1]. С тех пор слависты многих европейских стран изучали интенсивно и опубликовали многие произведения этого выдающегося представителя Преславского книжного центра конца IX – начала X в.[2] Но это слово осталось почти неисследованным. После Н. Петрова ему посвящены только две статьи. В 1896 г. П. Сырку обнаружил среди отрывков собрания П. Шафарика (сегодня хранятся в Народном музее в Праге) ресавский список этого слова Иоанна Экзарха XVI в., созданный по его мнению в Северний Валахии или Банате, и опубликовал его[3]. Девяносто лет позднее М. Капальдо обнаружил и опубликовал главный греческой источник произведения – гомилия Псевдозлатоуста Δαυὶδ μὲν ὁ βασιλεῦς, опубликовал ее и анализировал ее ритмическую структуру, сравнивая ее со славянским текстом; представил также свои наблюдения в связи с характером славянского текста[4]. Все трое указали на все известные им списки произведения. Н.Петров указал еще на два русских списка киевских собраний второй половины XVI в., в которых не сохранилось имя Иоанна Экзарха, а в заглавии значится имя Иоанна Златоуста как автора. П.Сырку обна-ружил еще четыре русских списка с именем Иоанна Златоуста XV, XVI и XVII в. в собраниях Москвы и Санкт-Петербурга. М.Капальдо свел воедино данные о шести из списков, указаннъх Н. Петровым, П.Сырку и Т.Черторицкой выявил еще 8 болгарских, сербских и русских списков начала XIV-XVIII вв. Таким образом, в 1984 г. уже известны данные о 17 списках Слова Иоанна Экзарха на Рождество Христово.

В публикациях М.Капальдо впервые появляются данные о существова-нии 3 ранних южнославянских списка XIV в., среди которых – и о древнейшем списке – в болгарском Ягичевом Златоусте самого начала XIV столетия, как и о публикации слова в издании Великих миней четьих митрополита Макария. Кроме того, на основе известных ему материалов, он сделал вывод, что в них сохранились две редакции слова и что более длинная редакция – вторична.

К сожалению, после всех этих публикаций осталось большое число открытых вопросов. Не проанализировано точное соотношение слова Иоанна Экзарха с его греческими источниками. Неизвестен полный объем рукописной традиции слова. Совсем неясна история текста произведения. По сути дела мы не знаем почти ничего о первоначальном тексте. Нам неизвестны ни условия, в которых развивался текст, ни хронология его развития.

Для решения всех проблем, возникающих в связи с проанализированным произведением Иоанна Экзарха, конечно, нужно иметь в своем распоряжении как можно больше материала. Вот почему, работая над этим произведением в последние годы, я начала собирать данные о сохранившихся на сегодняшний день его болгарские, сербские и русские списки. До конца 2003 г. я обнаружила данные о 34 болгарских и русских списках XIV – начала XIX в., 26 из них неизвестных до того времени[5]. Среди них – два очень важных болгарских списка конца XIV в. московских рукописных собраний и уникальный по тексту югозападнорусский список конца XVI в. коллекции Саратовского государственного университета. В 2004 г. мне посчастливилось работать короткий срок в Петербургских собраниях и в собрании Самарской областной универсальной научной библиотеке. Здесь я успела выявить еще 18 неизвестных списков, возникших в русских областях с начала XV в. до конца XVIII в., среди которых – древнейший русский список начала XV в. В результате сейчас мне известны 69 списков Первого Слова Иоанна Екзарха на Рождество Христа от начала XIV до начала XIX в. Поиски в других рукописных коллекциях без сомнения увеличат этот материал. Но это будет главным образом за счет более поздней русской рукописной традиции, начиная с XVI в., так как данные о рукописях русских хранилищ до конца XV–начала XVI в., самый богатый источник для поисков, уже приведены в известность, хотя без сведений о их содержании[6], и я имела возможность познакомиться de visu с большинством из них.

Известные мне на сегодняшний день материалы позволяют утверждать, что Первое Слово Иоанна Экзарха Болгарского на Рождество Христово является одним из самых распространенных среди южных славян до конца XIV в. произведений болгарской средневековой литературы и что оно появилось в русской рукописной традиции только в начале XV в. Именно с начала XV в. оно и занимает прочное место в русской книжности, переписывается очень интенсивно во многих русских областях, его включают в состав рукописей старообрядческой письменности до XIX в., хотя в этот период его распространение в южнославянской традиции и ослабевает. В общем можно сказать, что это сочинение Иоанна Экзарха было среди самых распространенных произведений болгарской литературы IX-X в. не только среди южных, но и среди восточных славян вплоть до начала XIX в.

Известные мне до сих пор 69 списков свидетельствуют, что история текста слова намного сложнее, чем считали исследователи двадцать лет тому назад. Здесь я не буду касаться этой истории. Она будет предметом другой работы. Мое

внимание будет направлено на один список конца XVI в., свидетельствующий об активном восприятии этого слова Иоанна Экзарха в югозападных русских областях.

Речь идет об упомянутом выше уникальном Саратовском списке. Он находится в собрании средневековых славянских рукописей Саратовского государственного университета под шифром НБ СГУ 229. С его текстом я познакомилась во время работы с коллекцией микрофильмов из славянских рукописей Хиландарской научной библиотеки (The Hilandar Research Library. The Resource Center for Medieval Slavic Studies, William Oxley Thomson Memorial Library) Государственного Университета штата Огайо в Колумбусе (The Ohio State University, Columbus, Ohio) осенью 2003 г. Пользуюсь случаем, чтобы выразить свою искреннюю благодарность Огайскому университету за приглашение и всем сотрудникам Хиландарской библиотеки во главе с Предрагом Матеичем за всяческое содействие моей работе, за то, что они разрешили мне списать указанный список слова Иоанна Экзарха и предоставили мне находящееся в их распоряжении короткое машинописное описание рукописи, подготовленное сотрудниками Саратовской библиотеки. Привожу здесь целиком описание Саратовских ученых:

„НБ СГУ 229 СБОРНИК СЛОВ, ПОУЧЕНИЙ, ЖИТИЙ, 2-я пол. XVI в., 1° (29,0 x 18,7), полуустав юго-западный и полуустав двух почерков, III+436+III л.

**Водяные знаки**. Лихачев 1775-1556 г.; Каманин близко типу 287, 288: 1580-1583 годов. Бумага XVIII-XIX вв. (л. 1 вставной, вклеен в рамку оригинального листа).

**Украшения**. Киноварные – заголовки (частично вязью), инициалы крупные с орнаментальными отростками, средние.

**Содержание**. Л. 1-436об. – Текст сохранившихся 28-132 глав. Содержит чтения с 4 по Цветную неделю Великого поста, в Великий четверг, на Воскресение Господне, в Неделю жен-мироносиц, на Воскресение Господне, на Сошествие Св. Духа (гл. 28-32, 55-59), чтения из Торжественника минейного на 1, 6, 14, 15, 20 сент. (гл. 33-36, 44, 49, 60, 61, 63), 1, 14, 21, 26 окт. (гл. 45, 69-70, 79), 26 нояб. (гл. 38), 25 дек. (гл. 66), 6 янв. (гл. 67), 2 февр. (гл. 68), 17, 25 марта (гл. 40, 122), 9 мая (гл. 50-53), 29 июля (гл. 123), 6, 15 авг. (гл. 41-42, 62, 71-72) – хронологическая последовательность не выдержана; Слова, поучения св. Якова, ап. Павла, Григория Неокесарийского, св. Макария, Иоанна Златоуста, Иоанна Богослова, Василия Великого и др. отцов церкви, отрывки из евангелия, поучений св. отцов, Патерика, от Старчества назидательного и аскетического содержания (гл. 37, 39, 43, 46-48, 54, 64-65, 73-121, 124-25, 128-132). Л. 421-427 – „Слово Даниила Заточника как писа к князю Ярославу Владимеровичю“ (гл. 126); Л. 427-428 – Слово „еже кто оклеветает друга ко князю“ (гл. 127).

**Записи**. На л. 53об.-54 почерком XVI-XVII вв. запись о том, что книга принадлежит иерею Иоанну. На л. 343об скорописью XVII в. запись о том, что книга „города Кинешмы церкви Успения“, на л. 78-79, 285об-286 запись от 1 сентября 1720 г., о том, что книгу читал Иван Петров Мака...вской. Пометы, проба пера.

**Переплет** кон. XIX в. – доски в коже с тиснением, сохранилась одна металлическая застежка, металлические жуковины, стойки.

**Сохранность**. Конец гл. 132-й утрачен. Судя по сохранившейся нумерации глав, в рукописи утрачены гл. 1-27, на это указывает и сохранившаяся старая сигнатура.

Утраченный текст воспроизведен на л. 1.

Из собрания П. И. Мальцева, поступила в 1921-1922 гг."

Как видно из этого описания, рукопись весьма необычная по своему составу. В ней находится очень важный, и, насколько мне известно, последный обнаруженный до сих пор, список замечательного произведения древнерусской литературы XII в., т.наз. Слово Даниила Заточника[7]. Оно известно сегодня только из десяти списков, возникших в XVI и XVII вв. Саратовский список был введен в научный оборот еще в 1956 г.[8] В.Перетц, умерший 24.09.1935 г. в ссылке в Саратове (1934-1935) после т.наз. „дело славистов", вероятно обнаружил его именно тогда и написал статью об этом списке, о его отношении к другим известным до тех пор, о составе рукописи и ее датировке и подготовил публикацию текста Слова Даниила Заточника. Он привел доказательства, что список возник „скорее всего в Полесье, где сталкивались особенности украинских и белорусских диалектов"[9] и что „текст его неслучайно переписан украинцем с внесением написаний, изобличающих его произношение; возможно, эти слова внесены в текст намеренно и свидетельствуют об истории памятника на украинской почве"[10]. Хотя статья была опубликована спустя 20 лет после смерти В.Перетца, она не потеряла свое значение до сих пор. Саратовский список занимает важное место в анализе текста Слова Даниила Заточника в подготовленном итальянскими учеными М.Колуччи и А.Данти критическом издании произведения, считающие однако, по неизвестным мне причинам, что рукопись находится в Государственном литературном архиве в Москве[11]. Они считают этот список старейшим в хронологическом отношении среди остальных и относят его к первой половине XVI в.; подчеркивают, что он принадлежит „рутенской традиции" и приводят доказательства, что в нем представлен уникальный текст, представляющий разветвление рукописной традиции, которое документировано только в этом списке. Эти две публикации показывают, что целостный состав рукописи заслуживает пристального внимания исследователей в будущем.

Рассматривая состав рукописи в поисках списков Первого Слова Иоанна Екзарха на Рождество Христово, я убедилась, что и в этом отношении рукопись чрезвычайно интересна. Разыскиваемое мною Слово я обнаружила на л. 276об-284об. Кроме того, в рукописи находится список еще одного Слова древнеболгарского писателя – Слова на Преображение, на л. 321-321об, 328-335об.

Сравнение Саратовского списка (дальше – Сар.) с текстами 55 списков Слова Иоанна Екзарха на Рождество Христа, возникшими до конца XVIII в., показывает, что в нем представлена переработка слова, основанная на так называемой до сих пор „краткой редакции". Эта переработка не засвидетельствована ни в одном из других списков.

В этой работе я представлю важнейшие особенности этой переделки. Отклонения Сар. от текста „краткой" редакции буду приводить в сравнении с доступной всем ученым для сравнения публикации Успенского списка слова 40-х годов XVI века, находящимся в декабрьском томе Великих миней четьих Митрополита Макария (сегодня в Государственном историческом музее в Москве, Синодальное собрание № 989, л. 630а-631б; далее – Усп.)[12]. Отклонения по сравнению с этим списком приводятся по той причине, что текст Сар. никоим образом не связан с более ранной рукописной традицией, ни с русской, ни с южнославянской, а своим источником имел именно русскую традицию середины–второй половины XVI в.,

хотя не вполне совпадающую с Макариевской. Кроме того – он единственный опубликованный до сих пор представитель „краткой редакции“ произведения.

Нужно подчеркнуть в самом начале, что несомненно невозможно отнести Сар. к первой половине столетия, как датирован напр. список Слова Даниила Заточника итальянскими учеными. Его можно датировать только в зависимости от датирования рукописи в целом, так как она – не конволют. В. Перетц считал, что „почерк – крупный полуустав волынского типа, согласно с филигранями (кабан и двойная геральдическая лилия на щите, увенчанном чем-то вроде короны) – говорит о конце первой половины XVI века“[13]. Саратовские ученые, идентифицировав филиграни, считают Сар. 229 рукописью второй половины столетия. Но имея в виду датировку филиграней мне кажется, что точнее отнести Сар. к последней четверти столетия.

Анализ текста Сар. свидетельствует, что в нем имеют место многочисленные добавления. Их цель – объяснить более подробно некоторые выражения автора и внушить более ясно необходимость придерживаться к нормам християнской морали, в некоторых случаях критикуя поведение християн. Так напр. после çåíèÿñëè (Усп., кол. 2254; дальше будет цитирован только номер колонны и опускаются все надстрочные знаки) в Сар. тексте добавлено што бы исхоронень. къли ирѡ цръ искá оубити е (л.276б; дальше будет цитирован только номер листа); после горы пещероу (2254) прибавлено заню оу печери пречтаа его рѡ лá (277а); после Вифлиѡма (2254) добавлено заню оу вифлиѡмѣ таа печера где хс рѡ лѣ (277а); после вѣтри послѡшаніе (2254) в Сар. следует кáже коли ка мори апли пѡчали тонжти. ѡ вѣтра. хс же в вѣры оукротиль и вльны оуналиса. а море покорило (277а); после вирове рыбы (2254) в Сар. добавлено заню коли пѡ своемь оустаніи из мртвы. пришо ко оучникомь свои. а иніи всю нѡ, трждили. и не добыли рыбы. а его повелени много рыбь выво кли (277а); после пѡстыни Iѡана (2254) в Сар. прибавлено крститела. заню стыи їѡа оу пжстыни жи. а та ха крти. тогды дхь стыи на не ѡпочива, виденіе глжбины (277а); после жены Марфоу (2254) в Сар. добавлено што рекла емж. блженое чрѣво што та носило. и тъисець што еси сеá (277а); после іеплодове Єлисавеѳь (2254) в Сар. следует заню оуже оу старости крститела рó лá (277а-277б); после во wдеждоу славнѡ wдѣваа ны (2256) прибавлено рекомо сты крщени и покаанїе. заню такаа wдежа николи не тлѣеть. сто крщенїе и покаанїе. тлько быхо чистотоа ли оу сто крщенїи, а часто грѣховь покаивалиса (280а); после долѣ корать члцы (2256) прибавлено много того е не токмо wдны жи вс, а и мыи поганыи. але много то што и мы хртїане. мало приготса какыи клопѡ. и мы не токмо е забждем. но и хжли. а свои дѣль злы не помане (281б), и так далее.

Подобные примеры обнаруживаются на протяжении всего слова. Я не буду их продолжать (их можно увидеть в опубликованном в конце статьи текста Сар. 229).

Нужно подчеркнуть, однако, что они свидетельствуют о знаниях в области новозаветных текстов, о сознании их автора, что он имеет право поучать других. Особенно интересно, что в двух случаях книжник прямо ссылается на использовании новозаветных текстов.

После слов пр҃иде праведны҃ похвала и твари всеа радость (2256) он добавляет следующий длинный пасаж: а гнивливы҃ мы҃ зане҃ братїа любви дѣла х҃с на земли ѿ чистои д҃вци р҃ѡ҃ лса. и наприкла҃ оучини҃. а выхѡ҃ мы҃ и любовь имѣли. зане҃ на҃ всѣми бльшїи мы҃ имѣти. и съ всѣми любовь. а хто любѣви и мирж не име҃ дръжати. безлѣпа зоветса, хр҃тїано҃. а ѿ в҃е сотонь п а в е л ь а п л ъ п и ш е҃ рекжчи. хота быхъ то горы на иное мѣсто переставла. (очевидная ссылка на 1 Кор. 13:2) а любо мр҃твы҃ въскр҃шаль а любви не имажт ни за што не стои҃ оу҃ ба҃. а ѡ стыи ї ѡ а҃ б ѡ г о с л ѡ҃ п и ш е҃. хто живе҃ оу҃ любви оу҃ бѕѣ҃ е҃ а б҃ъ в немь. ( ссылка на 1 Ин. 4:16) и и н д е и т о г о м н о г о н а ш л и б ы х ѡ҃ п и ш ж ч и. прото҃ милжите вьрѡговь свои҃ (280а-280б); после Такъ бо имамъ м҃тивъ Вл҃ка Гь (2257), что в Сар. звучит как таковь е҃ м҃тивь г҃ъ нш҃ь (282а), следует целиком переработанный текст, кончающийся словами на҃ м҃ть великоуж чини҃ (в Усп. – великоую м҃ть и члколюбьство ѿ него пр҃ихомь), после чего добавлено: то҃ дѣла изъшолъ и въплѡти҃са и р҃ѡ҃ лса. ѿ вльваньскои слжбы крѡвїж своеж на҃ искжпи҃ зане҃ слышите ѿ п и с а н ї а . што са дѣало ѿ давны҃ вѣковь. прежде р҃ства х҃ва. какь бы҃ дїаволь оукра҃ всѣ҃ люді по свѣтж. што были лю҃ забыли (282а-282б).

В Сар. можно наблюдать также пропуски в тексте слова. Но они очень немногочисленные. Книжник опускал более трудные для понимания места, вероятно имея в виду предназначение своей переработки, а иногда, может быть из-за невозможности объяснить их более понятным образом или считая их лишними, или неправильными. Так напр. он убрал из текста и д҃ховномѲ просїанїе бы҃ (2254; 276б), рѣкы Iѡрдана (2254; 277а), птици голоубь (2254; 277а), дѲвїе Закхеа (2254; 278а), кр҃тъ разбоиника (2254; 278а), в сеи бо дн҃ь мѲчимымъ чл҃комъ бѣсы Цр҃ь са показа (2255; 279б); приде Сн҃ъ Б҃жїи и чл҃чьскь ходатаи (2256; 280а), видѣша чюдо ново и преславно҃ невсаженъ грезнъ ( 2256; 281а), и гл҃ющимъ азыкъ wгнемь wсыпаа (2256; 281б). Перечисляя кого люди считали богами он пропустил и холми҃и источники, каменїе (2257; 282б). В конце слова он убрал довольно длинный текст, потому что, вероятнее всего, не смог передать его так, чтобы он стал более понятным его современникам – все житїе преставивь на оучшинѲ и на бесмертїе, преставивь и наше смышленїе, въ земла мѣсто на небо возгладати оучини, и снабдѣвшемь ны заповѣди его (2258; 283б), как и выражение Цр҃ю славномѲ, не вѣдемь хѲжьше тѣхъ

Персъ мы вѣрнїи (2258; 283б).

Оставив в стороне добавления и пропуски, которые вне всякого сомнения совершенно сознательные, можно заметить без особого труда, что весь остальной текст слова, оставаясь тем же по смыслу и следуя без отклонений последовательность изложения Иоанна Экзарха, переработан целиком. Можно сказать, что труднее найти нетронутые места (это – только отдельные слова), чем выявить изменения и принципы книжника, изменившего текст. Здесь я укажу на совпадающие слова только в одном пассаже на л. 279а–279б, где не наблюдаются ни добавлений, ни пропусков.

| Усп. | Сар. |
|---|---|
| Киⷬтъ бо тои законъ имѣаше притчю, приводаи мѫкоу, и и хⷭдⷮ престⷭпаше писанїа, си же скончатела имать законоу, искоупⷭюща на ⷬ клатвы законныа, и правдⷭ , и животъ всѣмь даюць. Целоуимъ оубо чтныи и славныи дⷩнь, ꙗкоже многа добра приноситель. Въ сь бо днь Невидимыи плотїю са ꙗвиса мироу всемоу, в сеи бо дⷩнь твари всеи Надежа приде (2255) | киⷬ закона, имⷮ написанно въ законѣ. написанно было. а хто законъ перестжпи. ино клава вѣчнаа. и мжка емж. а нⷩнⷮ хс бъ исплънитⷮ законж пришо. и выкжпити на ⷬ клатвы того законж правдж и жизнь на дати. милоуи моее дⷩнь чтныи и славныи, занѭ много добра и любви приноси дша нши. в сеи бо дⷩнь гъ бъ плотїж ависа всемоу свѣтж. нⷩнⷮ всемоу сътворенію надежа прила. |

Нужно указать, что даже в случаях, когда сохранены лексемы, использованные Иоанном Екзархом, можно наблюдать почти всегда орфографические, фонетические и грамматические разницы. Таким образом, фактически переработан систематически весь текст произведения.

Чаще всего в Сар. сочетаются разнообразные типы изменений: пропуски, добавления, лексикальные, грамматические, фонетические и орфографические изменения. В качестве примера приведу здесь конец слова, где сочетание всех типов изменений проявляется очень четко:

| Усп. | Сар. |
|---|---|
| Принесоша они злато, акы цⷬ чтⷭце: злато бо дано есть црю. Принесем же и мы въ злата мѣсто вѣрⷭ безъскверноу и законъ истинныи. Принесоша wни ли- | принесли емж злато. и тѣⷩ. и мирw. злато подали какьже то црж. занѭ золото цⷬрьскаа чть. а тѣⷩ ꙗко то бж. занѭ тѣⷩ сцⷣницы бж приноса. |

а ванъ, добровоньствомь Бжтво естьства
ем8 ѣвлающю: фимїанъ добровоненъ
Бгу на честь приносить. Принесемь и мы
въ ливана мѣсто житїе, добровонающе
въгожденїемь к Бгу. Принесоша же и оумелъ
змирноу, ѣвлающе оумртвїе Гне за
чакы: змирною бо помазахоу мртваго
первии. Принеѣ и мы оумрьщвенїе оудовъ
нашихъ, и не wвращаимса на скверньнаа дѣла.
Вълсви же вѣсть прїимше w агла,
инѣмь пѣтемъ возвратишаса во своа люди,
и wставльше Ирода матѣщаса: мы же,
Вкою и аглома водими, грѣшнаго примѣ-
са wбѣгше, пѣтемь градемь, ведѣщимъ
на мть къ Бгу. W Хѣ Iсѣ, Гдѣ нашемъ,
ем8 же слава и держава со безначалны
Оцмь, и со Стымъ Дхомъ, нна и прно и во
вѣкы вѣкомъ, ами. (2258)

миро принесли каже то мртвцю подали.
тогды
мртвець въ старо закони пwмазївали
мирw. заню хс бъ на на крстѣ тѣлw
бы. и мирw помаа. и оу гробѣ
вса положе быль нашего дѣла спсенїа. и
из мртвы въсталь. принесе же и мы емж
въ зо та мѣсто по правдж. оу мѣсто ми-
ра любовь. къ братїи своеи хртїано. wни
трїе три пwклонилиса. и врънжли въ земл-
лю свож. ины пжте а не ты которы прии-
хали. аглъ бо и пwве. заню ирw цръ
стерегль и. хотачи извѣдати и w хѣ w
ги ро ль ли са ажь бы его оубити. прото
и мы братїа. ины пжте пwидо. а не
тждa што есмо шли на злыа дѣла. на
и лжи. на клеветы и на тавы. и на
пїанство. на нечистоты. и спроста
рекжчи. на вса дѣла дїавольскаа.
не вѣмо братїа оу сны. и оу вороки.
и оу стрѣчи. и оу чихи. заню хто вѣ-
ри. то є идолопwклонни. и wсждe-
ныи съ риzоецами. оу мжци вѣноси. а
мы дръжимо нашего добро пжти ха.
што на избави идолского поклоненїа
емж слава. съ wцмь и прты: (283б-284б).

Укажу коротко на важнейшие типы изменений в оформлении языкового и орфографического облика слова на протяжении всего текста.

Автор переделки часто заменяет одну лексему другой. Напр. вм. добровѣрныимъ (2254) он пишет вѣрны (276б); вм. sвѣздa истиннаа (2254) – sвѣздa свѣтлаа (276б); вм. дѣти зеленичїе – дѣти цвѣе (277б); вм. мытоимца (2254) – мытара (277б); вм. не вмѣсти, вмѣстивъ (2255) – не оумѣсти, оумѣсти (278б); вм. члчк8 ествo (2255) – родж

вмѣсти, вмѣстивъ (2255) – не оумѣстѝ, оумѣстѝ (278б); вм. чл҃ков҃ѣствꙋ (2255) – родꙋ чл҃чю (278б); вм. скончателꙗ (2255) – исплънитѣ (279б); вм. искоуплꙋющꙗ (2255) – выкѫпити (279б); вм. миродꙋ всемоу (2255) – всемоу свѣтѫ (279б); вм. пѣготивы҃ wчищенїе (2255) – стрѫ́ливы҃ очищенїе (279б); вм. ал҃чющи҃ насыщенїе (2255) – голѡ́ны҃ сытость (280а); вм. грꙋбымь прѡ́рость (2255) – нераꙁ҆ны҃мь мдрѡ́ (280а); вм. во Вифлїѡмѣ творащꙋсѧ (2256) – оу вифлиѡмѣ сталѡ́ (281а); вм. wтроча (2256) – дѣта (281а); вм. класъ невъсѣанъ (2256) – ꙁ҆ѣно не посїанно (281а); вм. сѵгоубо (2256) – въдвоемь (281б); вм. всачески неиꙁ҆глаⷩ (2256) – всако неискаꙁанно (281б); вм. глѣмо (2256) – скаꙁан҃но (281б) ); вм. въ портицѝ҃ повитъ (2257) – оу вльнаны҃ пелена҃ пѡвѝ (281б), везде вм. днѐ употребляется нн҃ѣ, и т.д.

Рассмотрев лексикальные изменения, мы можем приити к однозначному выводу – они вызваны желанием использовать слова, более понятные современникам автора переделки. Эти слова несомненно отражают некоторые особенности живого языка. Та же особенность прослеживается также и во всех добавлениях. В них можно увидеть напр. такие слова как доцыки, доцыка҃ (276б, 279а), ꙁаню҃ (по всему тексту, а также и вне добавлений), выво҃ кли (277а), коли (по всему тексту, а также вне добавлений), вчинили, вчинѝ (277б), выбраны҃ (277б), вдѣлала, вдѣлаль (278а, 283а), оунала҃ (278а), вына҃ (279а), о҃о҃ї (279а, 280б, ) и т. д. Анализируя эти слова, можно установить, что они югозападнорусского, украинского происхождения. В этом отношении производить впечатление факт, что в тексте Сар. находятся несколько ярких полонизмов, характерных для этих областей, как например, наприкла҃ (280а), але (281б, 283а, 283б), порѕшѝ (283а). Интересно отметить также регулярное употребление послелога дѣлꙗ, дѣла, включительно и в добавлениях: блг҃ница дѣла миро (278а), древеса дѣла кр҃та (278а), рwдѫвшаго҃ на҃ дѣла (280а), любви дѣла (280а), сѐ дѣла (281а), на҃ дѣла (282а), то҃ дѣла (282а), нашего дѣла (284а). В указанных местах в Усп. не употребляется дѣла.

Однако в четырех случаях, когда этот послелог, очень характерный для памятников Преславской книжности IX-X в., использован не в добавлениях (третьем, пятом, шестом и седьмом), его можно найти и в единственном опубликованном русском списке “обширной редакции”, XVI в., хранящемся в XIX в. в Мелецком монастыре на Украине, в заглавии которого сохранилось имя болгарского писателя[14], как и в старейшем списке слова – в болгарском Ягичевом Златоусте начала XIV в. (Росийская национальная библиотека, Санкт Петербург, Q.п.I. 56, л. 43а-48а), где слово носит имя Иоанна Златоуста. Этот факт позволяет думать, что украинская традиция текста каким-то образом связана, конечно, на очень ранном етапе ее развития, а не в XVI в., с болгарской, и что причиной употребления дѣла, дѣла в добавлениях является не какая-то особенность живого языка, а скорее всего

– принятие этой лексемы в качестве какой-то нормы книжного языка эпохи в югозападнорусских территориях.

Как особенности живого языка, так и особенности книжной нормы можно наблюдать и в других характерных чертах текста слова.

Так например, под влиянием живого языка целиком изменена система глагольных времен текста. Из него убраны последовательно формы аориста и имперфекта. На их место обычно употребляются формы нового прошедшего времени, возникшего на основе форм перфекта, „результат воздействия фактов речи живого восточнославянского языка, для которого перфект (форма на *–л*) был единой и единственной формой прошедшего времени“[15]. Оно используется как в переработанном тексте Иоанна Экзарха, так и в добавлениях восточнославянского книжника. Вот несколько примеров из начала слова: ѿбѣгла, оучинѝ сѧ, ѓоталь, възьшла, wсвѣтила, оувидили, ѓѡ҃ ль сѧ, искѧ, пложили (276б); на этом листе находится и единственная форма аориста – вьсїа; ѓѡ҃ ла, дали, ѓѡ҃ ль, пчали, оукротиль, оучали сѧ, покорило, пришо̀, трждилѝ, добыли, выво̀ кли, жѝ, wпочивѧ, принесли, ѓекла, носило, сеѧ, ѓо҃ ла (277а).

В Сар. – значительные изменения в системе причастий. Здесь укажу только на одну из них – древноболгарские формы деятельного причастия настоящего времени почти целиком убраны и в слове употребляются, как в тексте Иоанна Экзарха, так и в добавлениях, формы деепричастий с окончанием *-чи*, несомненная особенность живого языка региона. Вот несколько примеров: сидѧчи (276б), съсѫчїѧ (277б) ѓекѫчи (278а, 278б, 280б, 284а), ѓа҃ѫчи (278б), пишѫчи (280б), хотѧчи (280б, 283а, 284а), вѣлачи сѧ (281а), бѫ҃чи (283а), праѕнѫючи (283б).

В анализированной переработке – многочисленные фонетические черты разговорного языка разного типа. Приведу несколько примеров – ѕвидили, штѡ҃ (276б), печерѫ, печери, городы, печера, пришо̀, тогды, што (277а), тогды, оувидили, голѡ҃ (277б), собѣ, ѕолота, немоцьна, оуѕ҃ѕорwвила, головѫ, тобѣ, согрѣшаи, штѡ҃, востѡ҃ (278а), што, нашомоу, штѡ҃, стороны (278б) и так далее.

Зато в орфографии почти невозможно найти какие-то новые черты. У книжника – твердо установленные орфографические правила, к которым он придерживался последовательно. Среди них нужно отметить неизменное употребление большого юса как на етимологических, так и на неетимологических местах на месте *у*: правѣ҃номѫ, пѫ҃, бѫ, вѣ҃ножѫ радостїѫ (276а), печерѫ, послѫшанїе, тонѫти, рьїбѫ, трждили, пѫстьїни, глѫбины, емѫ, марфѫ, пре҃чтѫю (277а), марїѫ, емѫ (4 раза), съсѫчїи, пастѫси (2 раза), хвалѫ, рѫки, ѿпѫщаеши, словѫ, твоемѫ, пристѫпи, съсѫдо̀, вѣрѫ, хвѫ (277б), и так далее. При том ѫ употребляется в соответствии с определенными нормами (достаточно указать например, что дат.п. анфорического местоимения всегда пишется вопреки етимологии через ѫ и никогда через оу - емѫ, а не емоу). Конечно, употребление большого юса невозможно объяснить какой-то особенностью живого

произношения. Это – характерная особенность орфографии многих рукописей, возникших на Западной Украине и в Великом Польско-Литовском княжестве в XVI в. Несомненно она воспринята из среднеболгарской орфографии после XIV в., (вероятнее всего через Молдавию), но дальше развивалась в этих областях самостоятельным путем и имела свои правила. Вероятно то же самое можно сказать и о регулярном употреблении в определенных случаях ьї. К сожалению эта орфографическая система пока плохо исследована.

Орфографические и лингвистические особенности Сар. списка Первого слова Иоанна Экзарха несомненно заслуживают в будущем пристального внимания исследователей. Детальное их изучение даст много интересных сведений как для истории восточнослвянских языков, так и для развития восточнославянской рукописной традиции.

Но и те особенности, которые были отмечены здесь, вместе с особенностями передачи текста слова, указанные в этой работе, дают достаточно оснований сделать некоторые выводы.

Во первых нужно ответить на вопрос – не привели ли многочисленные изменения к тому, что на основе слова Иоанна Экзарха появилось новое произведение? На этот вопрос можно ответить категорически отрицательно, потому что все изменения неуклонно следуют за текстом болгарского писателя, который был только переработан, хотя и довольно существенно.

Можно высказать и некоторые предположения относительно автора переделки. Вряд ли можно сомневаться, что он был довольно образованный человек, вероятнее всего, духовное лицо. Вместе с тем изменения свидетельствуют, что, перерабатывая текст, книжник стремился приспособить его как по стилю, так и по содержанию и языку к аудитории, менее образованной, которая не могла хорошо понять довольно сложный текст болгарского автора. Это стремление указывает на то, что автор переработки предназначал свой текст для слушателей и, возможно, для проповеди в церкви какого-то прихода, вероятно, в небольшом месте. Это мнение можно поддержать и записями: запись XVI-XVII в. указывает, что рукопись принадлежала священнику, а запись XVII в. – что она принадлежала церкви в г. Кинешма (он находится на северовостоке от Москвы, в Ивановской области).

Труднее определить точное место, где была создана переделка. Этому поможет, можеть быть, более детальное будущее лингвистическое исследование.

Нужно поставить и вопрос: когда возникла переделка? Вышла она ли из-под пера переписчика Сар. 229 или он только списал составленный ранее текст? Ответ на этот вопрос можно получить при помощи исследования текста всего кодекса. Попытаюсь представить некоторые возможности решения вопроса, принимая во внимание только опубликованный текст Слова Даниила Заточника и знакомый мне текст списка Слова Иоанна Экзарха на Преображение, а также и наблюдения В.Перетца над отдельными особенностями рукописи, хотя его описание состава рукописи не дает возможность идентифицировать произведение, а у меня не было достаточно времени изучить весь кодекс.

Во первых нужно подчеркнуть, что В.Перетц обнаружил как в Слове Даниила Заточника, так и во всем сборнике (хотя он не использовал слова Иоанна Экзарха) ряд фонетических особенностей региона, "где сталкивались особенности украинских и белорусских диалектов"[16], имевших место и в Слове Иоанна Экзарха о Рож-

дестве Христа: "замена ѣ – и (...прадидъ *93 и др.*), "дифтонг в новом закрытом слоге: ѕанюж *422* (в других статьях Сборника обычно и очень часто – 94 и др.)...", "Мена ѵ и в, означающая наличность билабиального в... В других статьях – громадное количество примеров этого явления: ...**вчинити** *14*, ...**вчинити** *100 об.*;..."[17].

Кроме того он писал, "что составитель его (сборника – СН) или его предшественник, чей оригинал он списывал, местами переводил текст на украинский литературный язык XVI века" и в поддержку своего утверждения привел такие примеры как "алє... (л. 346об.)", "...рекѵчи (л. 349)", "...коли (л. 323об.)" "...што (л. 19)"[18], которые можно встретить и в словах Иоанна Экзарха. На основе этих фактов можно сделать вывод, что вся рукопись была подвергнута целостной языковой редактуре и что это было сделано именно составителем сборника. Но в тоже самое время можно наблюдать, что не все изменения в языке, имевшие место в Слове Иоанна Экзарха на Рождество, характерны для других произведений. Так например, в Слове Даниила Заточника совсем нет указанных изменений в системе глагольных времен, которые внесены в Слове Иоанна Экзарха. Зато те же самые изменения введены в Слово Иоанна Экзарха на Преображение. Становится очевидным, что несмотря на общие языковые черты в сборнике, между текстами отдельных произведений есть и принципиальные лингвистические различия, которые могли возникнуть в разное время, или могут свидетельствовать о неодинаковом отношении к тексту различных произведений.

Кроме того, не совсем одинаково отношение к тексту отдельных произведений в целом. В Слове Даниила Заточника, как и в Слове Иоанна Экзарха на Рождество, имеются добавления, пропуски и самостоятельно обработаные места. И хотя итальянские ученые убедительно доказывают, что в Саратовском списке представлено совершенно отдельное разветвление рукописной традиции произведения, тем не менее на основе их издания можно констатировать: в текст Слова болгарского писателя внесено неизмеримо больше изменений, благодаря чему он представляет собой переделку сочинения. Но и в этом случае список – единственный в той рукописной традиции, которая была во много раз обильнее рукописной традиции Слова Даниила Заточника. Ситуация с текстом Слова на Преображение Иоанна Экзарха. подобна: текст восходит к так называемой "обширной редакции", сохранившейся в 22 русских списках XIV-XVIII в., но насколько можно судить по публикации[19], переработанный текст Сар. – тоже уникален среди них.

Все эти факты свидетельствуют скорее всего о разном отношении к тексту различных произведений одного и того же книжника в одно и то же время. Оно определялось вероятно предназначением и содержанием произведения. Содержание Слов Иоанна Экзарха относится к одним из самых главных христианских праздников, особенно это касается Слова на Рождество Христово. Они предназначены для проповеди и очень вероятно, что именно в связи с этим автор переделки проделал свою работу, желая приблизить проповедь к слушателям и сделать ее понятней и более информативной.

У Слова Даниила Заточника совершенно иное содержание, и оно не имело подобного предназначения.

Принимая во внимание указанные соображения, мне кажется более вероятным, что переработка Слова Иоанна Экзарха на Рождество Христово возникла именно в связи с составлением Сар. 229. Но даже если она возникла и раньше, и Сар. 229 – только список с другой рукописи, думаю, что это случилось немного раньше и именно в регионе, где появилась Сар. 229. Однако несмотря на решение этого вопроса, бесспорно, что слово древнеболгарского писателя оставалось живым семь столетий после своего возникновения и продолжало выполнять свою функцию, участвуя в жизни людей восточнославянских регионов, весьма отдаленных от Болгарского царства.

***Примечания:***

[1] П(етров), Н. Слово Иоанна, экзарха болгарского, на Рождество Христово (новооткрытый памятник древнеболгарской письменности). IN: *Труды Киевской духовной академии,* 30, 1889, №10, 293-302.

[2] Обобщающие исследования и литературу см. IN: Иванова-Мирчева, Д. Йоан Екзарх Български. Слова. Т. 1. София, 1971; Станчев, К. Словата на Йоан Екзарх Български. IN: *Старобългарска литература*, 25-26, 1991, 66-72; Икономова, Ж. Йоан Екзарх. IN: *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т.2. София, 1995, 169-193; Йоан Екзарх. Слова. Изданието е подготвено от Д.Иванова-Мирчева. София, 1993; Х.Трендафилов. Йоан Екзарх Български. София, 2001.

[3] Сырку П.А. Рукописные проложные отрывки в собрании Шафарика. IN: *Известия Отделения русского языка и словесности,* 1, 1896, № 1, 88-92.

[4] Capaldo, M. La source principal du Sermon sur Nativité, attribué à Jean l'Exrque. IN: *Полата книгописьная*, 9, 1984, 3-29.

[5] Николова С. Ръкописната традиция на т.нар. Първо слово за Рождество Христово от Йоан Екзарх Български. IN: Нѣстъ оученикъ надъ оучителемь своимь. *Сборник* в *чест на Ив. Добрев.* София, 2005, 302-314.

[6] См. Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (Для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР). Москва, 1986; Дополнения к "Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР" (М., 1986). Москва, 1993.

[7] О списках Слова см. Daniil Zatoènik. Slovo e Molenie. Edizione critica a cura di Michele Colucci e Angiolo Danti. Firenze, 1977, 11-23; Соколова Л.В. К характеристике "Слова" Даниила Заточника (Реконструкция и интерпретация первоначального текста). IN: *Труды отдела древнерусской литературы*, 46, 1993, 229-230; Х.Бирнбаум, Р. Романчук. Кем был загадочный Даниил Заточник? (К вопросу о культуре чтения в Древней Руси). IN: *Труды отдела древнерусской литературы*, 50, 1996, с. 576, 487; Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. XII век. СПб., 1997, 634–636.

[8] См. Перетц В.Н. Новый список "Слова" Даниила Заточника. IN: *Труды отдела древнерусской литературы*, 12, 1956, 362-378.

[9] Там же, с.364.

[10] Там же, с. 365.

[11] Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie..., 11-13, 57-67, 97 и дальше.

[12] Великие минеи четии. Декабрь. Москва, 1910. Великия минеи четии, собранные всеросийским митрополитом Макарием. Декабрь. День 24. Тетрадь первая. Москва, 1910, кол. 2254-2258.
[13] Перетц, В.Н. Указ. соч., с. 362.
[14] П(етров), Н. Н. Указ. соч.
[15] Ремнева, М. Л. Литературный язык Древней Руси. Некоторые особенности грамматической нормы. Москва, 1988, с. 74.
[16] Перетц, В. Н. Указ. соч., с. 364.
[17] Там же.
[18] Там же, 377-378.
[19] Иванова, Кл. Словото за Преображение от Йоан Екзарх (Текстологически бележки). IN: *Старобългарска литература*, 4, 1978, 55-73.

*Приложение 1*

## САРАТОВ 229

л. 276об[1]

### ЄЩЄ ЇѠ. ЗЛАТОУСТЬ ПИШЄ ѠРОСТВѢ ХВѢ.

Хвоу правѣномѫ слнцю, ннѣ ѡ двьї вьсїа. тма ѡбѣгла. а свѣ вѣрнїи оучинї са. лє невѣрнїи роталь. а хртїанѡ пѫ къ бѫ чть. звѣзда свѣтлаа възьшла. на вѣномѫ радостїѫ ѡсвѣтила. наро лю сидачи оу мѣ. и оувидили свѣ великьїи. ннѣ сн безѣ ѡца рѡль са и всѣ сътвореніѣ дарьї емѫ приноси. земла ашли штѡ бы исхоронень. къли ирѡ цръ иска оубити є. каменїе доцыки каменьї и што коли по распатїе его. и снє съ крта. и въ гробѣ каменно пложили. а горы | л. 277 печерѫ. заню оу печери прчтаа его рѡль. а городы дали мѣсто вифлиѡ, заню оу вифлиѡмѣ таа печера гдѣ хс рѡль. а вѣтри пшлѫшанїе. каже коли ка мори апли пчали тонѫти. ѡ вѣтра. хс же в вѣрьї оукротиль и вльньї оуналиса. а море покорило. а вирове оу водаа рьїбѫ. заню коли пѡ своемь оустанїи из мртвы пришо ко оучнкомь свои. а инїи всю нѡ, трждили. и не добьїли рьїбьї. а его повелениѣ много рьїбь выло кли. пѡстьїна ивана крститела. заню стьїи їѡ а оу пѫстьїни жи. а та ха крти. тогдьї дхь стьїи на не ѡпочива, видениѣ глѫбиньї. а вльфи цри прьскии дарьї принесли емѫ. а женьї марфѫ. што рекла емѫ. блженое чрѣво што та носило. и тъисѣць што еси сеа. вдовьї анн8 мтрь прчтжю. а старьїи неплѡелисавѣ. заню оуже оу старости крститела рѡ - | л. є--об ла. а чтьїи двьї бцю марїѫ мтръ емѫ. а дѣти цвѣе. заню колие ха въ їерлимь. и мальї и съсжчїй дѣти чть емѫ вчинили. и цвѣе пшстилали пѡ nosи є; пастжси хвоу. заню коли рѡл са хс оу пещери. тогдьї пастжси оувидили свѣ великьїи на то мѣсти. оусльїшали голѡ аггльскьї. и ѡни таже хвалѫ възали емѫ. їереи дали емѫ ѡ себе сёмиѡна ерея. заню коли стаа бца пш м днехь. вѡела ха вз црквь. и тогдьїжь сёмиѡ его прина на ржки своа. и рекль ннѣ ѡпжцаеши раба своего блко. пш словѫ твоемь съ миро. а гонителя павла. занюже пае бы великьїи гонитє на ха. а пото пристжпи и вчини са вьїбраны съсждо. въ неже стьїи дхъ wпочиль. и многїи зели вз вѣрѫ хвѫ ѡбено. а грньїй мьїтара. стьїи матфей бы мьїта грньїи. а кълі хс є ѡврь | л. 278 ноу к совѣ. рекжчи пѡиди за мноѫ. и ѡнь мьїтницю пльнѫ золота покинѫль (sic!) и пошо за ни. и пото вса слова хва пшписа въ стѡ еуліи. а жена незоровая. кровотъчивая. вдѣлала вѣрѫ емо. заню бьїла немоцьна.

крⷭ̃ и҆шла изъ неи. а҆ къли прибѣгла съ вѣрожⷣ. тлъко риз҃ хвы҃ пр҃ала. крⷭ̃ оу҆нала. и҆ ѡ҆на оу҆зорⷭ̃вила. а҆ блⷠ҃ница дѣла миро. коли хс̃ пришо̀ къ симонѯ в дⷭ̃. и҆ ѡ҆на блоу҆ница дѣла миро заплакавⷭ̃ши. ѡ свои҃ нечисты҃ дѣлех. миро е҆моу҆ на головⷣ и҆злила. а҆ слезами ноги ѡ҆бьмыⷭ̃ла. а҆ е҆го ста҃а мл҃ть еи рекль. ѿпⷭ̃щени тобѣ сⷠ҃ грѣси твои҃. а҆ потомъ не согрѣшаи. а҆ древеса дѣла крⷮта. штⷣ на крⷮтѣ хс̃ распⷭ̃са. и҆ спⷭ̃нїе на҆ грѣшны҃ дⷭ̃. а҆ восто҃ свѣзоу҆. штⷣ свѣза стала на҆ пещерож҃. где хс̃ срⷭ̃лса. и҆ цр҃евь | л. єⷭ̃ сроб пръскы҃ привела. а҆ нбⷭ̃а сты҃ а҆пл҃ѡ што писали. слава въ вы҃шни҃ бⷭ̃ и на зе҃мли мⷭ̃. въ члц҃ѣ ст҃ое е҆го хотение. а҆ гаврⷭ̃иль архаггль принесль бцⷭ̃н вѣлъе рекⷭ̃чи раⷭ̃ са ѡ҆бра҃ ванⷭ̃наа гъ с тобожⷣ. а҆ мы҃ бра҃а оубогⷭ̃и грѣшнⷭ̃ї хр҃тїане. ннⷭ̃ешьнии҃ дⷭ̃нь раⷭ̃жⷭ̃чи празⷭ̃жⷭ̃имо. и҆ прⷭ̃чтои молⷭ̃ися. а҆ рекⷭ̃чи та҃. ѡ҆ преславнаа҃ прⷭ̃чтаа бцⷭ̃е. тыⷭ̃ ннⷭ̃ѣ ран ѡ҆врьзла еси҃. а҆дамⷭ̃ прадѣдⷭ̃ нашомоу҆. штⷣ бы҃ла затворила е҆в҃га. бжⷭ̃ї҃ заповѣ престⷭ̃пивши. ѡ҆ прⷭ̃ста҃а дво марї҃е. тыⷭ̃ ннⷭ̃ѣ рⷭ̃лса. плотї҃ⷭ̃ твор҃ца свое҃ свѣта҃. пⷭ̃ядѣте лⷭ̃е и҆ вⷭ̃те всѣ҆ стороны҃. оу҆тробⷭ̃ дⷭ̃вичю ширши нбсъ. то нбⷭ̃ не оумⷭ̃ести҃ е҆го. а҆ в҃ сїⷭ̃ са҃ оумⷭ̃ести҃ на ро҃дениⷭ̃ ст҃ы҃ свои҃, вⷭ̃ѣ желѣза грѣхь нⷭ̃ши растрⷭ̃га҃. и҆ свободⷭ̃ ѡ҆ дїа҃вола родⷭ̃ члⷭ̃чю дⷭ̃. штⷣ пръ | л. єⷭ̃ сѡ веи члⷭ̃къ адⷭ̃а҃ съгрѣши҃. и҆ за е҃ грѣхы҃ всѣ҆ есмо бы҃ли в неволи. а ннⷭ̃ѣ хс̃ бⷭ̃ плотї҃ⷭ̃ рⷭ̃лса. и҆ на҃ ис того грѣховного и҆наства вы҃на҃. и҆ свободⷭ̃ дша҃ нашⷭ̃ и҆ дⷭ̃. протⷣ ннⷭ̃ѣ пѡхвалⷭ̃и҃ хⷭ̃ ба҃ прише҃ша к на҃. и҆ въⷭ̃зрⷭ̃аⷭ̃ѣ҃ великои҃ надежи҃ преже в старⷭ̃ законѣ. цр҃ъ дⷭ̃въ пр҃ркъ. и҆мⷭ̃ѣ҃ зако҃ бжⷭ̃ї҃и написа҃ на камены҃ дощыка҃. како бы҃ ѡ҆ скрини ѡ҆ киѡтⷮ. пⷭ̃ре҃ ты҃ игра҃ и҆ весⷭ̃елильса҃. рⷭ̃аⷭ̃а҃ написаномⷭ̃ словⷭ̃ бжⷭ̃ї҃ю вⷭ̃ши ли каковⷭ̃ и҆мⷭ̃ѣ҃ люⷭ̃бовь цр҃ъ дⷭ̃въ къ бⷭ̃. а҆ мы҃ па҃ ннⷭ̃ѣ братїа самого законодавца вⷭ̃мь. ка҃ преже҃ законописаньи҃и ис киѡта. а҆ ннⷭ̃ѣ са҃ хс̃ и҆зь ч҃тѡи҃ дⷭ̃ци. възⷭ̃велимьса всеⷭ̃ силоⷭ̃. всѣ҆ добро давша҃ на҃ по҃хвалⷭ̃и҃ оу҆ старⷭ̃ законѣ. киѡ҃ закона, и҆мⷭ̃ѣ҃ написан҃но въ законѣ. написанно бы҃ло. а҆ хто за | л. 279об ко҃ перестⷭ̃пи҃. и҆но клⷭ̃ава вѣчнаа. и҆ мⷭ̃ка е҆мⷭ̃. а҆ ннⷭ̃ѣ хс̃ бⷭ̃ и҆сплънитⷮ҃ законⷭ̃ пришо҃. и вы҃кⷭ̃пити на҃ ѡ҃ клатвы҃ того законⷭ̃. правдⷭ̃ и҆ жизнь на҃ дати. милоу҆и҃ моее҃ дⷭ̃нь ч҃тны҃ї и славны҃ї, заню҃ много добра и҆ любви҃ приноси҃ дша҃ нⷭ̃ши҃. в сеи҃ бо дⷭ̃нь гⷭ̃ бⷭ̃ плоⷮ҃ї҃ⷭ̃ авⷭ̃ися҃ вⷭ̃емоу҆ свѣтⷭ̃. ннⷭ̃ѣ вⷭ̃емоу҆ сътворенїю҃ надежа прⷭ̃ила. всѣ҆ пѡлонены҃ пришло избавленїе што бы҃ли есмо пѡлоненьї. грⷭ̃ѣхо҃ а҆дамовы҃ прадида҃ нⷭ̃шего. оубогⷭ̃и҃ богатство дⷭ̃шевное҃. темны҃ свⷮ҃ заблⷭ̃ⷭ̃ши҃ пⷭ̃. хвалⷭ̃и҃ братїа свѣтлыи҃ сии҃ празⷭ̃никь. пришла в работѣ ѡ҃ невѣрыї҃. свобода грѣшⷭ̃ны҃. процⷭ̃енїе ѡ҃ грѣха. скврьны҃ чистота. немоцны҃ здравїе. слѣпы҃ очи. глⷭ̃хⷭ̃и҃ слⷭ̃хи дⷭ̃а҃. хромы҃ хожⷭ̃енїе, раслаблены҃ тверⷣдⷭ̃. стрⷭ̃ливы҃ очищенїе. ле- | л. 280 жащⷭ̃и҃ въста҃нїе. пришо҃ трⷭ̃ны҃ покои. голⷭ̃ны҃ сы҃тость. и҆ крⷭ̃мите҃. оу҆ жалости плⷭ̃щⷭ̃и҃ оу҆тⷭ̃шенїе ве҃лие҃. неразⷭ̃ны҃мь мдрⷭ̃ мртвы҃и҃ живот. пѡхвалⷭ̃и҃ и прⷭ̃славⷭ̃и҃ рⷭ̃ вшаго҃ на҃ дѣла. гⷭ̃ пришо҃ и҆ сотонⷭ̃ сваⷭ̃заль. а҆дожⷭ̃ силѳ раⷭ̃зⷭ̃ши҃.

прото к на грѣхи наши w҃пѫстити, а жи҃знь вѣноу҃ѫ въ цр҃твѣ нб҃нѡ҃ дати. пришо҃ в риѕѫ нетленїа wболокаа на҃. wдежею чистоѫ҃ wдѣати на҃. рекомо с҃ты҃ кр҃щение и̑ покаа҃ние҃. ѕаню҃ такаа wдежа николи не тлѣеть. с҃тое кр҃щенїе и̑ пwкаанїе. тлько҃ бы҃хо҃ чистотоа҃ ли оу҃ с҃то҃ кр҃щенїи. а часто грѣховь покаи҃валиса. нн҃ѣ приш҃ла правѣнико҃ пwхвала. а всеи твари рабсть. а гнивливы҃ ми҃ ѕаню҃ братїа любви дѣла х҃с на ѕемли w҃ чистои дв҃ци рw҃ лса҃. и̑ наприкла҃ оучини҃. а бы҃хw҃ ми҃ и любовь и̑мѣли. | л. 280 собѡ ѕаню҃ на всѣми бльшїи ми҃ имѣти. и съ всѣми любовь. а хто любви и̑ мир҃ ме и̑ме҃ дрѣжати. безлѣпа҃ ѕоветса, хр҃тїанино҃. а w҃ ве҃ сотонь павель а҃пл҃ъ пише҃ рекѫчи. хота бы҃х то горы҃ на иное҃ мѣсто переставла. а любо мр҃твы҃ вѣскр҃шаль а любви не и̑маѫт ни ѕа што не стои оу҃ ба҃. а w стыи҃ їwа҃ бw҃гослw҃ пише҃. хто живе҃ оу҃ любви оу҃ бѣ҃ е҃ а бъ в немь. и̑ и̑нде и того много нашли бы҃хо҃ пишѫчи. прото҃ милѫи҃те вырwговь свои҃. нн҃ѣ пришо҃ бъ и̑ чл҃кь всѣ҃ любаи҃. всѣ҃ ѕова къ спнї҃ѫ. и̑ к собѣ оу҃ цр҃тво нб҃ное҃. пришо҃ бо житїа сего строи҃те к на҃. што҃ есмо оу҃ветшаны҃ми грѣхи нашими. w҃ wбновити на҃ пришо҃ и̑ оу҃чити. што бы҃хмо к немѫ пришли чисто. и̑ пришо҃ к на҃ хотѫчи оучи҃ти на҃ а҃гл҃ы. а чоловѣкы҃ вровности и̑ всѣ҃ на҃ хоче҃ | л. 281 дѣ҃ми б҃ж сътворити. пришо҃ што цр҃тво нб҃ное всѣ҃ даесе҃ дѣла нн҃ѣ а҃гл҃ьскы҃а силы҃ величѫтса. и̑ пож҃ ве҃лачиса. слава въ вы҃шни҃ бж҃. и̑ на ѕемли ми҃ чл҃кw҃. ви҃ ли бо всѣ҃ ба҃ въ оу҃бг҃w҃ чл҃чи҃е wбрази оу҃видили бо его ка҃же то дѣта рw҃дено есть. а w҃ оу҃ сѣ҃ дѣте҃ въ оутроба҃ мт҃рьни҃ живо҃ даеть. и̑ оувиди҃ли сътворителя адамова. и̑ всѣ҃ вѣного҃ ба҃. а какь҃ то моло҃ е дѣта оу҃ дв҃ци на ржка҃. а҃дда҃ свобождаетса w҃ грѣха зла҃. оувидили великое҃ таи҃нество не вѣрѫ ѣмѫ. што҃ нн҃ѣ оу҃ вифлиwмѣ сталw҃. стаа дв҃а маріа ха҃ ба҃. како и̑ дѣта мл҃ако҃ с҃ты҃ w҃ прѣсїи свои҃ питае҃. а сама оу҃ с҃тw҃ дв҃ствѣ въ вѣкы҃ бы҃ваеть. а мѫжа ни̑ оумы҃шле҃нїи҃ не имае҃. ѕ҃ено не посїа҃нно. а коли҃ рw҃ло без wц҃а҃ дѣта тое҃ оу҃ с҃тои дв҃ци. и̑ еще бра҃ | л. 282 собѡ што ми рещи. каки҃ слово҃ и̑спwвѣдаѫ, ано вы҃ше и оума чча҃ е҃. прѣвїи мт҃ри гнь. поистинѣ рекѫ чистъ твори҃те҃ есть мт҃ри своеи҃. въдвоемь е҃ бжтво. и чтво҃ рожество҃. и о всако неискаѕанно. а иное и̑ скаѕа҃нно бъ преже҃ вѣ҃. а чл҃къ напослѣдо҃, в небѣ҃ слово w҃ ба҃ wц҃а҃. а на ѕ҃ели w҃ дв҃ы҃ мр҃ии мт҃ре. без҃ мт҃ре на нб҃ѣ҃ ни на ѕемли wц҃а. оу҃ вы҃шни҃ трпещ҃ пре҃ ни̑ аггли а҃ же҃ оукораѫ҃ его невѣрнїи лю҃ е. много҃ того҃ е҃ не токмо wдны҃ жи҃ве, а и̑ мы҃и̑ поганьи҃. але много҃ то҃ што и мы҃ хр҃тїане. мало приго҃тса какыи клопw҃. и̑ мы҃ не токмо҃ е҃ заб҃ѫдем. но и̑ хл҃и. а свои҃ дѣль злы҃ не помане҃ на нб҃с҃ѣ҃. на хировимѣ҃ пр҃тль его. а же҃ оу҃ пещери оу҃ асле҃ лежі҃ пwви҃. оу҃ вы҃шни҃ в небѣ. славоѫ҃ бжтва свое҃ wдѣа҃ | л. 282 есть. а на ѕ҃ели оу҃ вльнаны҃ пелена҃ пwви҃ есть. а на нб҃с҃ѣ҃ не смѣѫ҃ сѣрафими҃ зрѣти на него. а зде блаженица жена и̑ звѣроѫ҃ ѕа ноги его дрѫжитса҃. а оу҃ вы҃сотѣ силы҃ небсны҃а не смѣѫ҃ пристѫпити к немѫ. а на ѕемли҃ съ грѣ҃ кы҃.

ѣ́сть. а̀ на нб҃сѣ̀ цр҃ъ є̀ на̀ цр҃ѣ. а̀ на зѐмли оу̀богъ є̀сть. не имѣ́еть гд҃е головы́ї пѡ̂клоне́нити оу̀ своѐ бж҃твѣ. всего свѣ́та сѫ́дѧ есть. а̀ въ чл҃твѣ ѿ пилата без҃ грѣ́ха сѫ̂ прїи́маѥ. сїе́ бо братїа̀ творѝ все на̀ дѣ́ла грѣ́шны́. своимь мл҃рдиемь на̀ милѫ̀е. таковь є̀ мл҃тивь гъ̀ нш҃ь. хотѧи бо́ше и в лихотѫ́. оу̀ грѣхи оупа̀ете лютыӥ. нш҃ими зльӥми дѣ́лы́ї. съпротивници є̀мо бы́ва́ѥ. по̀ дѣ́ло̀ нашѝ. та̀коѝ моу̀кы́ї достоини бы́ва́ѥ. а̀ ѿ сътворитѐ на̀ мл҃тивы́ї. за ѡ̂но въздхновенїѐ на̀ мл҃ть великоу̀ѫ чинѝ. то̀ дѣ́ла ѝзьшолъ | л. 282об и въплѡ́тиса̀ и рⷭ҃ лса. ѿ бльваньскои слѫ̀бы́ї крⷭ҃вїѫ своеѫ на̀ искѫпѝ зано̀ слы́ишите ѿ писанїа. што са̀ дѣ́ало ѿ давны́ вѣ́ковь. прѣ̀же ро̀ства хв҃а. какь бы̀ дїа̀воль оукра̀ всѣ̀ людї̀ по свѣ́тѫ. што̀ бы́ли лю҃ ба̀ забы́ли. ѝ служити бг҃ꙋ. иньѝѥ зва̀ли бо̀ . иньӥ неѫ̀ молилиса. а̀ иньӥ зѐмли. ка̀ и нн҃ѣ много того. чл҃къ посїа̀ѥ жито ѝ пшеницю. ѝ молитса ста̀а зѐмле рⷭ҃ а̀ ба̀ не поманѐ. ѡ҃бѣдавъ́ши тоѝ. а̀ зва̀ли сн҃це бг҃ѡ. а̀ ѝньӥи мц҃ь. а̀ ѝньӥи sвѣ́здьї. а̀ ѝньӥи горамь молилѝ. а̀ ѝны́ї доубѫ. а̀ ѝньӥи криница̀. а̀ ѝньӥи рѣ́ка ѝ ещѐ жѐ ѝны́ї, ѝ ското̀ мл҃илѝ. ѝ ѝньӥи любили ка̀ ба̀ та̀бѫ ѝ оу̀бийство. ѝ нечистотоу̀. то всѣ̀ какь боги ч҃тили такоѫ погибѐѫ. пре́лестѝ бы̀ рⷭ҃ на̀ ѵ҃ сотона. такы́мь злы́ дѣ́ло̀. покла̀ | л. 283 налѝ лю҃ : ино такѝ на̀ бѫ̀чи в такои лихотѣ. мл҃твы́и бъ̀ не хотѣ̀ ѿринѫти сты̀ ѡ҃чїѫ своеѫ ѿ нѝ не wставѝ на̀ в такой скверъности пѡ́топити на̀. але где са̀ оу̀множѝ тепѐ имаѐ сила бж҃ї̈а. ѝзмогло ѐго мл҃рдїе нашѫ зл҃ѡ. цⷭ҃ростїѫ ѝ мл҃тїѫ пришо̀ великоѫ ѝз неба к на̀ грѣ́шны́. тыӥ наши раны́ї хотачи заживити. што ѐсмо болѣ́ли дш҃ами нашими. блъва́но̀ ѝ тварѐ бж҃ӥ мл҃или́са. а̀ хс҃ сн҃ь ба̀ живого пришо̀ к на̀. покрыӥвь бж҃тво своѐ плѡ́тїѫ. што пло̀ прина̀ ѿ чистои дв҃ци сто̀и марїӥ . ѝ да̀ на̀ себе знати. а̀ не бльва́но̀. та̀ спсн҃ѥ вдѣ́лаль. в ньӥнѣ́шнїи дн҃ь спсн҃ї̈а всѣ̀ чл҃ко̀. оу̀гасиль смрть дш҃ь нашѝ. порвшѝ бльваньскоуѫ ч҃ть. ѝ дїа̀вола сваза̀. бѣсовьскы́ӥ плькы́ї ѿгна̀. ѝ на̀ просвѣтѝ на̀ свѣ̀ хс҃. пра | л. 283об вдѣ вѣ́данїе цр҃тво нб҃но̀е да̀ на̀ и съ аг҃лы́ї равны́ї дѣ́лаль на̀. але знаи́мѡ̀ оу̀ ѐго велико̀ дарѫ. лихими дѣ́лы́ї нашими . того дѣ́ла празнѫ́имо. ѝ хвалѣ́мы́ї ѝ веселѣ́моса. цр҃ѫ спсѫ нашемѫ. што̀ пришо̀ к намь ѝ просвѣти́са. ѝ на̀ грѣ́шны́ прwсвѣтиль w то̀ всѣ̀ празнѫ́ючи ра̀ѵимѡ̀. похвали́мь братїа своею̀ силоѫ̀ сътворителѧ нашего. оу̀краси́са добры́ми дѣ́лы́ї. а̀ ни порты. а̀ ни пїаньство̀. алѐ хвалами ѐго. и дары́ї принесѐ ѥ̀мѫ. ка̀ же оу̀ вифлиѵ̀мѣ цр҃и прьскы́ӥ. принесли емѫ злато. и тѣ́ань. ѝ мирѡ̀. злато подали какьже то цр҃ѫ. зано̀ золото цр҃ьска́ ч҃ть. а̀ тѣ́ань а̀ко̀ то бж҃ѫ. зано̀ тѣ́ань сцен҃ници бж҃ приноса̀. а миро принесли ка̀же то̀ мр҃твцю̀ подали. тогды́ї мр҃твець в҃ъ старо̀ закони пwмазї̈вали мирѡ̀. | л. 284 зано̀ хс҃ бъ̀ на̀ на кр҃тѣ тѣ́лѡ̀ оу̀мѣ́лъ бы̀. и мирѡ̀ помаза̀. ѝ оу̀ гробѣ положѐ бы́ль нашего дѣ́ла спсенїа. ѝ ѝз мр҃твы́ въсталь. принесѐ же ѝ мы́ ѥ̀мѫ въ ѯ҃ та мѣ́сто по правдѫ. оу мѣ́сто мира лю҃бовь. къ братїи своеѝ хр҃тїа́но̀. ѡ҃нѝ трїѐ цр҃и

пѡклонилисѧ. и врънѫ́ли въ ꙁемлю своѭ. иныи пѫтѣ а не тыи которыи приихали. а҃гглъ бо х҃ѡ пѡвѣ. ꙁаню ирѡ҃ цр҃ъ стереглъ х҃. хотячи извѣдати х҃ѡ ѡ҃ хв҃ ѡ҃ гн ро҃ль ли са ѧжь бьї его оубити. про҃то҃ и мьї братїа. иныи пѫтѣ пѡидѡ. а не тѫда што есмо шли на злыїа дѣла. на и лжи. на клеветьї и на табы. и на пїаство. на нечистотьї. и спроста рекѫчи. на вса дѣла дїавольскаа. не вѣмо братїа оу сньї. и оу вороки. и оу стрѣчи. и оу чихи. ꙁаню хто вѣри. то є҃ идолопѡклонни. | л. 284об и wсѫденьїи съ риꙁоєцами. оу мѫци вѣнои. а мьї дръжимо нашего добро пѫти х҃а. што на҃ избави идоского поклонениа емѫ слава. съ wц҃мь и пр҃етыи:

***Примечания:***

[1] В поле:ꙁри.

[2] ꙁ написана над строкой.

[3] ꙁ написана над строкой.

[4] ꙁ написано над строкой.

[5] ꙁ написано над строкой.

[6] ꙁ написано над строкой.

[7] ꙁ написано над строкой.

[8] ꙁ написано над строкой.

# Лингвистика

**C.Aslanov** (Jerusalem)

# Язык как общественный институт в Израиле и в мире*

Чтобы определенный язык был воспринят как национальный институт теми, кто на нем говорит, требуются некоторые условия, часть их которых относится к самому языку, а часть — ко внеязыковым сферам.

В языковой области необходимо, чтобы сам язык прошел процесс нормализации и обретения собственной грамматики, выкристаллизовавшись как единый унифицированный язык в результате слияния различных диалектных говоров (κοινή), либо один из них стал доминирующим в результате предпочтительного к нему отношения. Типичный пример политического значения, связанного с нормализацией языка, можно почерпнуть из истории каталанского языка, который вынужден был создавать свою единую и унифицированную норму, чтобы утвердиться в национальной борьбе против испанского засилия.

Во внеязыковой сфере следует указать, что подход, видящий в национальном языке особую часть других социальных институтов нации, — обусловлен наличием весьма сильной национальной самоиндентификации. Но иногда порядок причинно-следственной связи резко нарушается, в результате чего именно язык служит катализатором, ускоряющим процесс становления национальной идентификации.

Очевидно, что и кристаллизация официального языка, и его восприятие в качестве одного из национальных институтов вытекают из процесса искусственного построения языка. Эту искусственность легко разоблачить, используя методы и подходы исторической лингвистики. При этом, если принять в расчет, что язык вообще и различные языки, в частности, не что иное как некая всеми принятая сущность, то возведение в ранг национального института определенного языка или диалекта (говора) свидетельствует лишь об игнорировании того факта, что всякий язык прежде всего возникает на основе коллективного договора и на основе этого же договора признается всеми как принимаемая сущность.

Само употребление термина "институт" по отношению к языку основывается на метафоре, видящей язык как некое здание или конкретно ощутимое

пространство: национальный язык воспринимается как некий монументальный комплекс со своими воротами, лабиринтами, дворами и садами[1].

Несмотря на то обстоятельство, что поэзия, в общем-то, тяготеет к стилистической образности, к аллегориям и притчам, тем не менее все эти языковые красоты весьма опасны, ибо могут стать препятствием к пониманию языка как абстрактной системы со структурой отношений, не лишенных противоречий, и более того, на этих противоречиях и базируется восприятие языка в качестве института, игнорируя подчас исторические процессы, приведшие к формированию официальной языковой нормы. Подобное восприятие представляет застывшие, фиксированные результаты текучих, рутинных процессов языкового строительства как нечто предвиденное заранее, как бы в соответствии с еврейской мудростью: "Венец дела — в первоначальном замысле". И наконец, восприятие языка в качестве института не учитывает сложную социолингвистическую ткань языка во всех его слоях, пластах и узусах.

Мне хотелось наглядно показать тот разрыв, который возникает между восприятием языка как института завершенного, совершенного, не подлежащего никаким изменениям, и теми фактическими и стохастическими процессами, сопровождавшими ход кристаллизации государственных языков стран Европы и не только этих стран. Подобный сравнительный подход нужен для того, чтобы помочь пониманию процессов, способствовавших консолидации еврейской языковой идентификации и протекавших в двух важнейших еврейских языках: в иврите, с одной стороны, и в идише — с другой.

**I. Язык как компенсация национальных институтов.** Весьма часто, именно ударение, фиксация законченного, завершенного характера языка как института призваны скомпенсировать неуверенность нечеткость в формировании собственной политической идентификации носителей этого языка. В отсутствие четко действующих институтов, способных выразить государственный суверенитет, национальное чувство прибегает к использованию языковых средств в качестве замены, призванной засвидетельствовать национальную идентификацию. В этом случае на национальный язык возлагается удвоенная и утроенная ответственность, поскольку язык принимает на себя роли и задачи недостающих политических и государственных институтов. Порою в этом случае институт языка даже сравним со структурами, как правило, демонстрирующими политический суверенитет. И вовсе не удивительно, что в подобных исторических ситуациях язык принимает на себя управляющую функцию, словно он (язык) претендует на то, чтобы представиться в качестве незыблемого института с вечной структурой, а не только обладает неким символическим статусом или динамическими параметрами в ментальности данного культурного региона.

Классический пример дистанцирования между языковой кристаллизацией и становлением государственной идентификации дает нам история итальянского языка.

В конце XIII столетия, когда территория Италии была яблоком раздора между германским императором и римским папой вместе с его союзником королем Франции, каждый город был, по сути, независимой республикой или, по крайней мере, автономной коммуной.

В атмосфере этой анархии Данте Алигьери сумел выразить в языковой сфере национальную идентичность, несмотря на политические кризисы, которые и ему самому причиняли страдания, особенно после того, как он в 1302 г. был изгнан из

Флоренции. Национальный поэт Италии сумел создать тот литературный язык, который стал инструментом выражения общих чаяний. Язык Данте стал языком, способным посоперничать с латынью — высоким языком всей средневековой культуры, который до того был общим для всех говорящих на итало-романских диалектах. Чтобы отличаться от всех разговорных диалектов, литературный язык Данте должен был достичь того уровня стабильности, которая позволила бы этому языку служить устойчивым эталоном в долгой временной перспективе. На протяжении сотен лет улучшенный тосканский язык Данте служил, стало быть, единственным заменителем мечты об объединенной Италии, мечты, воплотившейся в жизнь лишь в 1860 г. Следует сказать, что "проект" по обеспечению Италии единым национально-литературным языком преуспел, несмотря даже на то, что этот язык не опирался ни на какие централизующие государственные факторы. Академия Делла Круска была основана в 1583 г. группой флорентийцев, любителей и поборников языка и литературы. Отмечу, что с самого начала создание этой Академии было проявлением частной инициативы, и только впоследствии, как говорится, "задним числом", она получила поддержку герцога Тосканы, маленькой страны, отнюдь не представлявшей всю Италию. В конечном счете, надо понимать явную диспропорцию между всеитальянскими характеристиками литературного языка и провинциальными рамками, в которых этот язык выкристаллизировался. Итак, еще до объединения Италии литературный итальянский язык уже успел покорить территорию всей страны, благодаря его ингерентности[2].

По-видимому итальянский пример создания национального языка при отсутствии политических институтов послужил образцом и для Элиезера Бен-Иегуды, когда он включился в работу по возрождению иврита как разговорного языка. С точки зрения хронологии следует отметить, что воплощение в жизнь мечты Э.Бен-Иегуды практически начались за 16 лет до выхода в свет книги Т.Герцля "Еврейское государство" в 1897 г.[3]. Так что аспект языка в еврейском национальном движении опередил на несколько лет практический аспект политического возрождения. Возможно даже, что у языкового возрождения есть еще более глубокие корни в истории евреев Восточной Европы.

В определенной мере, альтернатива российского еврейства немецкому Просвещению[4] превратила язык в некоторое пространство, на котором писатели и переводчики "раздвинули языковые границы". Этот термин — "раздвижение границ языка" — несколько раз упоминается Иосефом Ибн Каспи, философом, комментатором и грамматиком из Прованса, жившем в XIV в. Его подход к языку иврит отличался от других стремлением обойти авторитет классических корпусов книжного наследия. Ибн Каспи рекомендовал склонять все языковые корни во всех возможных формах, даже если они и не встречались в связанных текстах[5].

К тому же, вполне очевидная связь между "расширением границ Святого языка" и восстановлением еврейского сувнеренитета над Святой землей Ибн Каспи объяснял при помощи идеи Рамбама: проживание в Эрец Исраэль — необходимое условие сохранения чистоты и прозрачности иврита. Конечно, творения Ибн Каспи, большая часть которых никогда не была опубликована, скорее всего остались неизвестны образованным евреям из России. Но когда ими создавались новые слова и словосочетания, обогащавшие иврит и расширявшие его границы, они воплощали в жизнь один из двух заветов Ибн Каспи: языковое возрождение вытекает из смены консервативного отношения на творческое и созидательное, требующее большей смелости.

Поскольку до конца XIX в. идея национального возрождения была понятием, реально не входившим в круг обсуждаемых еврейством Восточной Европы вопросов, представители еврейского Просвещения России сконцентрировались на рассмотрении проблем языка, позволявшие заменить политические утопии конкретным языкотворчеством. Оказалось, что у языкового возрождения есть разные аспекты. Во-первых, языковое возрождение предшествовавло национальному, и, в известной мере, компенсировало его отсутствие и подготавливало почву (возможно, непреднамеренно) к становлению национальной идеи.

Итальянский прецедент даже для языка идиш послужил творческим импульсом обновления в деле консолидации национальной самоидентификации в отсутствие государственных институтов. От Литвы на севере и до Румынии на юге идиш оказался главным фактором, объединяющим всех евреев, стремившихся отойти от традиционных устоев жизни. В деле дефиниции личностной идентификации еврейства Восточной Европы возник даже специальный термин — Yiddishland, употребляемый для определения тех стран, в которых развивалось восточно-европейское еврейство, хотя этот термин и возник только после Катастрофы (Шоа), постигшей евреев Европы в годы второй Мировой войны, отразив романтический подход евреев Соединенных Штатов Америки к своим восточно-европейским корням. Тем не менее, употребление этого термина со всей очевидностью подчеркивало то центральное место, которое занял языковой фактор в самоидентификации ашкеназийского еврейства.

С геополитической точки зрения территория распространения разговорного идиша была поделена между тремя империями и несколькими королевствами (немецкая, австро-венгерская и российская империи, румынское королевство и т.д.).

Подобно тому, как в Италии унифицированный вульгарно-изысканный язык (Vulgare illustre) стал языковым вектором национального Возрождения (Risorgimento)[7], так и в странах Восточной Европы вульгарный "жаргон" ("мамэлошн") в результате творческих усилий должен был стать языком письменным[8]: на Черновицкой конференции (1908) идиш стал восприниматься как достойное средство для выражения секулярной еврейской личностной самоидентификации[9].

Два языковых выражения (иврит и идиш) еврейской национальной самоидентификации привели к созданию институтов, осуществляющих контроль за развитием языка: "Ваад ха-лашон ха-иврит" ("Комитет языка иврит") — Эрец Исраэль, 1890 г., и ИВО ("Идише висеншафтлехер организацие" — "Идишская научная организация") — Вильнюс, 1925 г., с 1940 г. — в Нью-Йорке.

Создание суверенного государства Израиль в 1948 г. определило общенациональный характер иврита. Катастрофа же, постигшая еврейство Европы в годы Второй мировой войны трагическим образом сказалась на статусе языка идиш. Правда, ИВО сохраняла чистоту языка и поддерживала высокий уровень языковой нормы, но при отсутствии государственной поддержки ИВО была вынуждена сократить свою деятельность, ограничившись лишь общинно-этническими рамками. Однако, учитывая, что до Катастрофы подавляющее большинство еврейского населения в мире составляли "ашкеназим"[10], в те дни идиш вполне мог бы считаться вектором общенациональной самоидентификации, а не только сугубо ашкеназской.

Совершенно очевидно, что перед началом Второй мировой войны у еврейского народа, не имевшего собственного государства, было два языка, соревновавшихся

за право быть национальным институтом. Эта удивительная ситуация была полной противоположностью тем ситуациям, что сложились в некоторых странах, сформировавшихся как независимые государства достаточно давно, но не имевших своего национального языка, способного функционировать в качестве института, поддерживающего национальную самоидентификацию.

Примером государства без своего национального института языка является Швейцария. Все официальные языки Швейцарской Конфедерации отнюдь не являются специфически общинными[11]. Например, швейцарский немецкий диалект (Schwyzertuutsch), на котором разговаривает большинство наседения Конфедерации[12], не в состоянии претендовать на статус официального языка. Однако Швейцария представляет пример наиболее четкой когерентности, поддерживающей свой статус на протяжении многих лет, несмотря на свою языковую гетерогенность. Во многих других странах отсутствие языковой гомогенности может поколебать, а иногда и колеблет основы государственного существования. В качестве примера можно привести Канаду и Бельгию.

**II. Институт языка как компенсация отсутствия национальной консолидации.** Стремление предоставить языку статус реального государственного института вытекает иногда из необходимости компенсировать отсутствие уверенности по части языковой идентификации, либо это стремление связано с проблемами языковой гомогенности по отношению ко всем гражданам данной страны.

Весьма поучительный пример напряженности, складывающейся между культивированием языка как стабилизирующего института и между полным отсутствием практически сложившегося языкового единообразия дает нам история развития языка во Франции.

В XVII в., с созданием Французской академии в 1635 г., тяжелая длань абсолютизма вмешалась в проблемы языка. Но в тот период около двадцати миллионов подданных короля Франции вообще не ощутили результатов тех усилий, предпринятых для того, чтобы возвысить статус французского языка до полномочного статуса[13]. Население на территориях большинства областей королевства говорило на разных языках и диалектах: Фландрия и Бретань, Эльзас[14], страна Басков и французская Каталония[15]. Более того, даже в тех областях, где разговаривали на французском языке в узком смысле (oïl), простонародье и крестьяне использовали диалекты, которые трудно понимались теми, кто говорил на обычном, нормативном французском.

В силу вопиющего разрыва между обликом единой Франции как королевства, как державы, и той реальностью, в которой пребывало население страны, развилось склонность придерживаться высокого стиля в языке, словно "высокий штиль" — это ограда, защищающая французскую элиту от ужасов языковой сумятицы, воспринимаемой как стихийное бедствие.

Так например, во время правления Людовика XIII специалисты в области языка всеми силами боролись с засилием гасконского, бывшего в моде при Генрихе IV (1589-1610). Тот факт, что династия Бурбонов началась под знаком гасконского влияния объясняет прогресс, достигнутый последующими поколениями в деле очищения языка и ревностной защиты его ясности и чистоты. Ситуация с возведением французского языка в статус национального института в какой-то мере компенсировало отсутствие единой языковой идентификации и в то же время привела к обострению в эпоху Французской революции, успех которой во многом был обусловлен способностью укоренить новый режим на всей территории

республики. Во многих случаях отказ местного населения сотрудничать с революционерами из Парижа был следствием того, что контрреволюционные силы использовали в своей борьбе для вовлечения простонародья в свои ряды местные диалекты и другие языки, распространенные на периферии. В республиканской Франции нормативный французский язык был неразрывно связан с новыми общественными институтами, благодаря чему и он сам стал одним из важнейших и существеннейших общественных образований. Властям, подхватившим идеи французской революции, понадобилось немало усилий и времени, чтобы официально принятый в качестве государственного языка французский язык занял главенствующее место на всей территории Франции, заменяя собой деревенские говоры и диалекты и искореняя региональные языки.

Якобинская модель вполне приемлема и для анализа социолингвистической ситуации, сложившейся в Израиле после возникновения государств и начала массовой алии, когда новые репатрианты стали пребывать в Эрец Исраэль со всех концов света.

До 1948 г. еврейское население с определенным приближением характеризовалось в языковом плане как гомогенная группа. Не-ашкеназская компонента (сефарды, "йеменцы" — уроженцы Иемена, бухарские евреи) составляла лишь незначительный процент, большинство же представляли выходцы из стран Восточной Европы. Но у ашкеназийской общины было два языка: идиш и иврит, который стал победителем в "войне языков" уже в XX в. Более того, именно иврит взял на себя задачу быть связующим звеном между теми, кто говорил на идише, и теми, кто говорил на других еврейских языках (испанско-еврейском, арабско-еврейском, персидско-еврейском).

Вместе с тем, ситуация в период "собирания диаспор" в Израиле (1950-1960 годы), характеризовалась серьезными препятствиями по созданию когерентности в целом ряде аспектов государственного строительства. Отсутствие языкового единообразия могло расшатать основу государства. Чтобы предотвратить разрушительные тенденции со стороны многоязычия, необходимо было внедрить иврит во все сферы израильской жизни, объявив непримиримую борьбу со всеми этническими языками, говорами и диалектами.

Идеологи иврита явно опирались на якобинский опыт: во избежание языковой неразберихи израильская глоттополитика определила иврит в качестве основного фактора национальной консолидации, укрепив тем самым его как национально-государственный институт, статус, который иврит завоевал еще до создания государства. И подобно тому, как это было во Франции, эта тенденция привела к решительному отступлению этнических языков и говоров.

Среди тех еврейских языков, над которыми нависла угроза их исчезновения, был и язык идиш. И вопреки тому, что идиш уже реально успел стать национальным институтом в Восточной Европе, в израильской действительности его распространенность катастрофически упала. Идиш перестал быть одним из векторов общееврейского национального сознания[16], став всего лишь одним из многих языков, которыми пользуются евреи...

Судьба языка идиш подобна судьбе окситанского языка во Франции, правда, в случае идиша катастрофа, постигшая евреев Европы, являлась еще одним — пожалуй, самым решительным! — фактором уничтожения языка. Однако, на данной стадии нашей дискуссии мне хотелось бы сконцентрироваться на метаморфозах идиша в Израиле.

Итак, можно проследить некоторые характерные особенности, подчеркивающие статус двух указанных языков. Действительно, из всех не-французских языков, на которых когда-то разговаривали на территории Франции, окситанский язык был наиболее близок к статусу национального языка, являясь институтом в сознании тех, кто на этом языке говорит: окситанский мог гордиться богатым литературным наследием (знаменитая поэзия трубадуров, поэзия гасконского барокко, литература Félibrige), этот язык прошел процесс модернизации благодаря деятельности IEO (Institut d'Études Occitanes); этот институт — эквивалент ИВО в аспекте окситанского. В таком понимании и окситанский язык, и идиш — если рассматривать их в ретроспективном контексте — определенным образом трансформировались в национальные институты.

И, тем не менее, все предпринятые усилия оказались недостаточными против напористой, настойчивой политики якобинцев. Сегодня окситанский язык — это язык региональный, спонтанная передача которого от поколения к поколению прекратилась. Всякий, кто жаждет овладеть окситанским, вынужден изучать его по стандартам IEO, каковые стандарты довольно часто противоречат языковым традициям, принятым в семьях тех, кто язык изучает. Это противоречие между единообразным, унифицированным оживленным языком и между разнообразными, богатыми оттенками аутентичными языковыми традициями, типичны для тех языков, что претерпели значительный ущерб от внедрения официального государственного языка. Якобинский волюнтаризм разрушил последовательность, непрерывность между местными диалектами и между стандартной версией реконструированного языка. Чтобы продолжить эту аналогию между окситанским и идишем, следует сказать, что тот, кто сегодня учит окситанский, пребывает, примерно, в том же состоянии, в каком находится тот, кто учит идиш по "литовскому" стандарту ИВО, иными словами, — "язык, который весьма и весьма далек от важнейших диалектов идиша, таких, как "польский" идиш или идиш "украинский". Сходство между идишем и окситанским не более, чем пример от противного, только подчеркивающий фундаментальное подобие между французским якобинством и его израильским суррогатом.

III. **Институт языка и кристаллизация новых национальных идентичностей.** В контексте пост-колониальной и пост-коммунистической реальности языки были призваны (иногда — весьма и весьма искусственно) на помощь для выражения новых национальных идентичностей. В этих случаях институт языка становился активным партнером в деле созидания нового государства с собственной национальной идентификацией.

Так, в тридцатые годы индийские националисты и мусульмане Индии выразили свои стремления к полному отделению друг от друга следующим образом: каждая из сторон пошла по пути кристаллизации своего нового языка на основе общего для них индустанского. Индуисты "очистили" индустанский язык от его персидских компонентов, заменив их словами, почерпнутыми из санскрита; а индийцы-мусульмане, ставшие со временем пакистанцами, наоборот, укрепили статус арабских и персидских компонентов индустанского языка[17].

Эти две противоположные тенденции породили два новых языка — хинди и урду, каждый из которых сыграл ключевую роль в консолидации двух государств. Однако обе новые языковые самоидентификации не смогли долго продержаться: другие языки на субконтиненте Индии стали фактором сепаратистских процессов, часть из которых достигла успеха, а часть — была жестоко подавлена. Восточный

Пакистан, например, заселенный носителями бенгальского языка, добился независимости в 1971 г. после упорной и кровопролитной войны против Западного Пакистана. Что же касается Индии, то ей пришлось противостоять отказу южных дравидских штатов принять хинди в качестве официального языка.

И в Югославии языки были мобилизованы, чтобы придать реальный смысл этнико-религиозной идентичности. До 1990-х г. сербско-хорватский язык воспринимался языковедами как единый, но разделенный на несколько диалектов, которое отнюдь не соответствовало этнико-религиозным различиям[18]. И пользование кириллицей в сербском, а латиницей в хорватском и боснийском — отнюдь не является достаточным критерием для провозглашения отделения хорватского и боснийского от сербско-хорватского. Многие языки пользуются двумя различными письменными алфавитами, но этот факт никак не ставит под сомнения их однородность. Однако вопреки всем этим здравым доводам этнические группы, воевавшие друг с другом на пост-югославском пространстве, использовали фактор языка для искусственного создания новых национальных идентичностей.

Политические манипуляции, приведшие к консолидации новых языков, доказывают, что языки, вопреки их связи с символическими или воображаемыми параметрами, в состоянии возбудить такие процессы, которые не являются ни символическими, ни воображаемым. И об этом, пожалуй, следует сожалеть.

**IV. Выводы.** Итак, подведем итоги. Я бы хотел сказать о трех состояниях: первое состояние — состояние, в котором язык служит заменителем государственных институтов; второе состояние — официальный государственный язык той или иной страны пытается задушить общинные проявления отдельных групп-носителей языка, проживающих в данном государстве; третье состояние — язык мобилизован для создания искусственной национальной идентификации.

При рассматрении взаимодействия трех факторов: языка, национальности (или этнической общины) и государства — выясняется, что язык объединяется с фактором национальной идентификации, чтобы компенсировать отсутствие фактора государственности. Во втором случае, фактор языка солидаризируется с фактором государства, дабы противостоять этническим факторам во имя целостного и абстрактного понятия "национальный". Наконец, в третьем случае, фактор национальный (точнее, националистический) способствует весьма искусственному созданию нового языка, чтобы оправдать стремление к консолидации в новых государственных рамках. В первом случае, продемонстрированном историей перевоплощений итальянского, идиша и иврита — национальные чувства питались и поддерживались языковыми факторами, между тем, как в третьем случае язык являлся порождением национальных чувств, содержащих в своей основе ряд внеязыковых факторов (религии — на полуострове Индостан и на Балканах, стремление к независимости или тенденции к сепаратизму в сценариях, разворачивающихся в эпоху постколониализма).

Подобные процессы противоречат, разумеется, достижениям языкознания в трактовке Ф. де Соссюра, утверждавшего, что язык — это не что иное, как имманентная система противоречий, обладающая определенной структурой. Изложенные процессы противоречат и концепции языка как смеси, одним из пионеров которой был Хуго Шухардт[19].

Таким образом, подход, в силу которого национальность является по сути выкристаллизовавшейся самоидентификацией, изначально был опровергнут новейшей антропологией, часто употребляющей такое критическое понятие как "этно-

генез" или "синекеза" ("слияние различных этнических групп"). Иными словами, и язык, и национальность представляются не чем иным как общепринятыми сущностями, поддерживающими друг друга, чтобы стереть из памяти процессы их консолидации и кристаллизации, процессы произвольные, абсолютно стохастические.

* Перевод с иврита на русский выполнен В.Радуцким.

***Примечания:***

[1] Так, например, название газеты для тех, кто только овладевает азами иврита, "Врата для начинанающего" (שער למתחיל), приравнивает подход к языку с прибытием к определенному строению. Ср. употребление понятия "сад" в школьном образовании (jardin des racines latines; jardin des racines grecques) и латинскими и греческими поэтами с европейскими языками. Французская Академия находится в монументальном дворце в стиле барокко, увенчанный куполом, который виден издалека. Нет сомнения в том, что связь между академическим учреждением по нормализации языка и потрясающим своим великолепием зданием, в котором оно расположено, наглядно демонстрирует метафору: французский язык — это почти осязаемое здание-институт).

[2] Об успехе флорентийского литературного диалекта при отсутствии достаточных политических структур см.: Claudio Marazzini, Breve storia delia lingua italiana, Bologna: Il Mulino, 2004: 79-80

[3] Здесь уместно вспомнить, что в "Еврейском государстве" ("מדינת היהודים") Т.Герцль прибег к "дарвинистскому" утилитаристскому подходу во всем, что касалось официального языка будущего Еврейского государства: а именно, только по большинству носителей некоего языка он и будет провозглашенв качестве официального языка государства. При этом Т.Герцль ссылался на Швейцарский прецедент. См.: Theodor Herzl, Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage, Leipzig-Wien: Breitenstein, 1896: 75.

[4] О провале немецкого Просвещения во всем, что касалось языка иврит см.: Yaacov Shavit, "A Duty to Heavy to Bear: Hebrew in the Berlin Haskalah, 1783-1819: Between Classic, Modern, and Romantic," in Lewis Glinert (ed.), Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile, New York-Oxford: Oxford University Press, 1993: 111-128.

[5] עוזי אורנן, "דרכי חידוש מלים". הלשון העברית בהתפתחותה ובהתחדשותה: הרצאות לרגל מלאות מאה שנה לייסוד ועד הלשון העברית, ירושלים, תשנ"ו: 89-94

Узи Орнан. Пути обновления слов. Язык иврит в его развитии и обновлении. Национальная Израильская Академия Наук. 1995, с. 89-94.

[6] שלומה פינס, "הסברת התקומה-מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינוזה". IN: תרביץ, № 33 (1964), с. 198-213; См.: Шломо Пинес. Вероятность возрождения еврейского государства по Иосефу Ибн Каспи и Спинозе.

[7] Главным образом, после 1870 г., когда объединенное Итальянское королевство вошло в прямую конфронтацию с Папским государством.

[8] Усилия по превращению идиш в литературный письменный язык нашли свое отражение в двух важнейших областях: во-первых, в прессе на идише (первым печатным изданием на идише стало приложение на этом языке к ивритской газете "Ха-Мелиц"); во-вторых, в литературной деятельности прославленных художников слова — Менделе Мойхер Сфорим, Ицхок Лейбуш Перец, Шолом Алейхем и другие. См.: Emmanuel S.Goldsmith, Architects of Yiddishism at the

Beginning of the Twentieth Century: A Study in Jewish Cultural History, Rutherford-Madison-Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press/London: Associated University Press, 1976: 45-181.

[9] Идея создания филологической комиссии для унификации и стандартизации языка была внедрена приверженцами каталанского языка. См.: Holger Nath, "The First International Conference of the Catalan Language in Barcelona (1906): a Spiritual Precursor of Czernowitz (1908)?" in Dov-Ber Kerler (ed.), Politics of Yiddish: Studies in Language, Literature, and Society, Walnut Creek-London-New Delhi: Altamira Press, 1998: 51-61. Однако это предположение отнюдь не отменяет общей важности итальянского прецедента в попытке форсирования секулярной национальной самоидентификации среди враждебной политической действительности.

[10] Чтобы наглядно продемонстрировать числовую значимость еврейства Восточной Европы по сравнению совсем еврейским народом в тот период, ограничусь лишь двумя данными: в 1914 г. каждый второй еврей был подданым русского царя, в 1939 г. , накануне Катастрофы, 85% еврейского населения в мире были ашкеназами (включая и еврейские общины Западной Европы, а также общины Нового Света и Австралии). Языковое доказательство совпадения еврейской самоидентификации с самоидентификацией ашкеназской вытекает из амбивалентности дефиниции "идиш" во всем многообразии ее употребления, не связанного напрямую с языком как таковым. Например, выражение "идишер театер" может пониматься и как "театр еврейский" и как "театр на идише".

[11] Кроме языка *ромаунш*, удостоившегося в 1938 г. языка Конфедерации и объявленным одним из официальных языков Швейцарии. Такого признания не получили ни местный немецкий диалект, ни франко-провансальский, ни итальянский диалект кантона Тессина.

[12] 63,7 % населения Швейцарии по статистическим данным 2000г.

[13] О напряженности см.: Jean-Pierre Seguin, "La langue française aux XVII$^{e}$ et XVIII$^{e}$ siècles," in Jacques Chaurand (éd.), Nouvelle histoire de la langue française, Paris: Seuil, 1999: 225-344.

[14] Захвачена в 1648 г.

[15] Захвачена в 1659 г.

[16] В первые годы существования государства Израиль пропорциональная часть ашкеназов в общем количестве населения страны резко сократилась по сравнению с их количеством в общемировом еврействе. См.: прим. 8.

[17] См.: Jean-Louis Calvet, "Typologie des politiques linguistiques," in éd. Max-Peter Gruenais, États de langue, Paris: Fondation Diderot/Fayard, 1986: 31-32.

[18] Действительно, классическое разделение между диалектами сербско-хорватского проходит с помощью изоглоссов: 1) вопрос "что?" в соответствии с областями произносится как "kaj", "ča" или "što"; 2) произношение [e] как [e], [je] или [i]. Как сказано, нет никакого соответствия между этими изоглоссами и между религиозно-общинным делением. Сербы-православные, боснийцы-мусульмане и часть далматов-католиков употребляет "što", боснийцы и часть хорватов произносят [e] как [je].

[19] См.: Hugo Schuchardt, "Die Lingua franca". Zeitschrift für die Romanische Philologie, 33 (1909): 441-461.

G.Guseinov (Bonn)

# Русский язык в немецкой политике

В полной мере масштабы влияния пост-советской ситуации на Германию пока не осознаны. Между тем, за минувшие 15 лет Германия более, чем любая другая страна в Европе, приняла в себя и на себя значительную часть советского наследства. Носители русского являются самым крупным языковым меньшинством в Германии, а межгосударственные отношения объединенной Германии и России приобрели новое качество за последние пять лет. С точки зрения социально-бытовой, миллионы людей, выехавшие из бывшего СССР в Германию (в том числе – не менее миллиона из России), не имеют никакого отношения к германо-российскому межправительственному диалогу. Но одно дело – формальная принадлежность явлений ("русский язык диаспоры" и "русская политическая риторика") к разным таксономиям, совсем другое – их восприятие в чужом информационном и политическом пространстве.

Сразу возникает несколько законных вопросов. Измерить присутствие иностранного языка в стране довольно просто. Но как определить политическое значение и социальный вес языка? Под языком в данной статье понимается средство коммуникации и самовыражения, объединяющее носителей языка, или социально-политический медиум. За 1990-е годы революция в медийных технологиях сняла границы между ранее изолированными средами. Теперь они проницаемы и для отдельных сигналов и для устойчивых информационных потоков. Так язык становится вся более заметным политическим фактором. Междуречье языков Шиллера и Мюллера на западе и Достоевского и Жириновского на востоке представляет собой полный противоречий, быстро и прихотливо растущий феномен.

С момента объединения Германии общее число изучающих русский язык в школах этой страны сократилось вчетверо (с примерно 600 тыс. до примерно 140 тыс.). В школах восточных земель русский язык перестал быть главным ино-

странным, а в целом по стране уступил четвертое место испанскому. Изучающих Россию – историков Восточной Европы, славистов или специалистов по восточноевропейскому праву – стало еще меньше. Сегодня приток интересующихся Россией и русским языком обеспечивается главным образом за счет выходцев из бывшего СССР. Тут и происходит короткое замыкание. Русский вся чаще изучается не с жадностью идеологического противника или тайного обожателя, но с трезвой зевотой прагматика, выбирающего путь наименьшего действия. За 1990-е годы в Германию прибыли сотни тысяч русскоговорящих людей, не имеющих ни потребности, ни намерений ассимилироваться в среде. Политически релевантное знание о России в Германии начало пропорционально сокращаться, а физическое присутствие русскоязычных как социального фактора – нарастать.

За вторую половину 1990-х годов и самое начало 21-го века на территории Германии сформировалась русскоязычная диаспора – со своей медийной, медицинской, торговой, развлекательной, производственно-транспортной инфраструктурой. Наиболее активная часть этой диаспоры прекрасно освоила и немецкий. Но поскольку базой ее успеха является более или менее стабильная русскоязычная среда, деловая элита диаспоры заинтересована скорее в сдерживании, чем в поддержке интеграционных поползновений основной массы русскоязычного рассеяния. В этом ее поддерживает и официальная Россия, старающаяся не выпускать из поля зрения русские СМИ за рубежом. Сдерживание интеграции обеспечивается, впрочем, и новыми жизненными обстоятельствами – свободой перемещения и доступностью электронных и печатных СМИ на родном языке. Физически большая часть русских может находиться в Германии, информационно и политически живя в России или в том виртуальном пространстве, где практикуются иные нормы поведения, подчиненные другим ценностям.

Формально-юридически русская диаспора в Германии распадается на три неравные группы. Большая ее часть – до 3-х миллионов человек – это российские немцы и члены их семей, около 100 тысяч – так называемые контингентные беженцы еврейского происхождения, а также несколько десятков тысяч выходцев из бывшего СССР, живущих в Германии на иных основаниях. Местное население считает всех этих людей более или менее русскими, хотя сами иммигранты могут называть себя по-разному. Связующим началом для большинства остаются русский язык и советская ментальность. Часть выходцев из СССР, возможно, бежала от этой ментальности, но большинство привезло ее с собой. Пусть и не как социальную ценность, но как неотчуждаемый культурный багаж. В условиях германской социальной системы она расцвела еще более пышным цветом, пустив и новые корни в пока еще питательных пластах социальной рыночной экономики. По данным председателя Центрального совета евреев в Германии Пауля Шпигеля, опубликованным в еженедельнике "Jüdische Allgemeine" 23 декабря 2004 года, более 85 процентов евреев из СССР живут в Германии на социальное пособие. Данные по российским немцам по существу закрыты: как граждане ФРГ переселенцы представлены лишь в общей статистике. И вряд ли эта статистика намного краше. Можно приводить бесконечно убедительные примеры успешной интеграции советских немцев или евреев в немецком обществе. Политически релевантным оказывается статус общины в целом: в отличие от переселенцев предшествующих потоков, эти люди приехали сюда с простой и понятной целью – сделаться подопечными более богатого государства.

"У советских собственная гордость", или завышенная морально-профессиональная самооценка: "Почему меня не принимают здесь за того, за кого я хотел бы, чтобы меня принимали?" У многих немцев взгляд почти на всех иностранцев сверху вниз сочетается с опаской: "Как бы не обскакали на рынке труда!" Химическая реакция встречи этих двух неприязней парадоксальна: российским немцам так и не удалось доказать "коренным" соплеменникам, что и те и другие принадлежат к одному народу. А советским евреям не удается доказать, что они – евреи: "Если бы они были евреями, они ехали бы на свою родину, в Израиль". Как шутят израильтяне, еврейские иммигранты успешно сдают при въезде в Германию только один экзамен – на незнание немецкой истории. Как бы то ни было, дилемма еврейской иммиграции в Германию остается не разрешенной. Частный бюрократический интерес крошечной верхушки крошечной еврейской общины Германии совпал с массовым экономическим интересом пестрого советского еврейства и примкнувших к нему людей.

Плод встречи очень не похожих друг на друга советских родственников – так называемых российских немцев и так называемых контингентных беженцев, прибывших в Германию за последние десять лет, – это сотни тысяч русских социальщиков, на которых у германского государства кончаются деньги – как раз по мере обострения конфликтов в социальной сфере. Русский язык, маркирующий этот поток как единство, для местного населения оказывается главным показателем принадлежности говорящего на нем человека к маргиналам-нахлебникам. Тема эта прямо не обсуждается из соображений политической корректности. Но общественная дискуссия идет по краю: русская печать в Германии постоянно жалуется на преобладание негативных публикаций о переселенцах из СССР.

Труднее всего организационно оказывается так называемым российским немцам. В России им мешала жить их немецкость, в Германии – их русскость. Для дважды отринутых единственным достойным выходом из положения становится создание собственной культурно-языковой среды. Пока в немецком обществе разворачивалась дискуссия о недостаточной интеграции иностранцев в Германии, русскоязычная инфраструктура – без особого разделения на немецкое большинство или еврейское меньшинство – уже сложилась. Сегодня в самой густонаселенной части Европы – мегаполисе Северного Рейна-Вестфалии (Дюссельдорф, Кельн и близлежащие города) – на русском языке обеспечиваются все виды услуг – от акушерских, когда о языке спрашивать рано, до похоронных. Создана и самая сложная с точки зрения организационных ресурсов составляющая – развлекательная. При этом критическое отличие русской инфраструктуры от второй по численности участников – турецкой – состоит в том, что русская сложилась как бы по ту сторону политической договоренности. Справиться с этой задачкой нелегко не только немецкой бюрократии, но и всему обществу в целом. "Черт побери, но ведь большинство этих людей, в отличие от турок или югославов, формально возвращалось на свою немецкую родину, почему же чужой русский остается для них более родным, чем якобы родной немецкий?" – такой или похожий вопрос задается в конце любого сколько-нибудь продолжительного разговора о переселенцах второй половины 1990-х годов.

За годы массовой иммиграции русскоязычных немцев и евреев в ФРГ политики Германии не подготовили большинство населения к встрече с новым меньшинством, которое предстояло принять их стране. Здесь сыграли свою роль

многообразные факторы, в том числе партийно-политические интересы. Общим для всех партий было крайне смутное представление о том, что за люди реально сотнями тысяч прибудут в ближайшие годы в их страну. Нынешнее положение это не только одно из следствий распада СССР и последовавшей за ним массовой эмиграции, но и результат отсутствия адекватной иммиграционной политики. Прежде всего – политики языковой. Как заклинание повторяя, что "самое важное в интеграции – это язык", политики никак не могут взять в толк, что касается это в первую очередь родного языка большинства новых переселенцев – русского. Рационального языкового строительства, которое включало бы в политику интеграции реального факта русскоязычия, в Германии нет. Формально приехавший из Казахстана или Таджикистана русскоязычный "поздний переселенец" – немец, а приехавший из Украины "контингентный беженец" – еврей. Но их фактический статус для окружающего большинства определяется русским языком коммуникации и советскими поведенческими стереотипами. Из уст и весьма лояльных, образованных и свободных от предрассудков людей – „коренных" немцев, как называют их переселенцев, — можно то и дело услышать суждение: „Я готов или готова признать, что у нас общие предки, но их русский немецкий – это стена, через которую я просто не могу перепрыгнуть". Другими словами, культурно-языковое отчуждение тем сильнее, чем выше степень притязаний переселенца на то, что он – свой, что он – такой же.

Политический класс Германии тогда – в конце 1980-х-начале 1990-х годов – в еще большей степени, чем теперь, некритически высоко оценивал свою способность справиться с новой ситуацией, не предусмотренной перспективным планированием. Канцлер Коль искренне обещал и немцам в бывшей ГДР "цветущие пейзажи". А большинство немцев на западе страны не сомневалось, что рвавшиеся в Германию тысячи и тысячи людей в кратчайшие сроки забудут о своем "мрачном прошлом", дабы безостаточно раствориться в процветавшем немецком обществе. Граждан ФРГ просто не подготовили к тому, что к ним приедут не мечтающие стать настоящими немцами люди без роду и племени, а глубоко обрусевшие советские люди – скорее все-таки русские, чем немцы, не случайно ведь и местное самоназвание их – "русаки". Как бы то ни было, самым прочным и неотъемлемым показателем идентичности потока 90-х годов оказался русский язык. Это и определило высокую скорость критической консолидации среды именно вокруг языка. Гротескные формы это вытеснение в русскоязычное гетто принимает для людей, приехавших в Германию из Средней Азии и Казахстана: многие из них ехали в Германию, никогда прежде не видав России, но строительный материал их идентичности пересилил географию.

Быстрый рост русскоязычной общины сделал заметнее и другое культурно-языковое меньшинство – двуязычное турецко-курдское (с сопутствующим исламским компонентом). Русских отмечает при этом количественно не значительная, но пряная для общественного климата Германии религиозная пестрота – от реконструируемого иудаизма советских евреев до сектантства и христианского фундаментализма некоторых российских немцев. Германия получила невостребованное наследие чужих империй: от оттоманской ей достались анатолийские или балканские мусульмане, от российской империи – обрусевшие немцы и азиаты вкупе с некоторым числом тех самых "восточных евреев", которых изображали как вредных насекомых в школьных учебниках. Нельзя забывать, что эти учебники памятны

десяткам тысяч еще и ныне здравствующих граждан страны. Русский язык помещает несколько групп иммигрантов в не предусмотренный для каждой из них общий континуум. На рационально понятные и субъективно чистосердечные призывы к иммигрантам "учить немецкий" дается парадоксальный ответ – среда бытования русского языка расширяется.

Волею случая интеграционная неудача Германии с "русаками" совпала с затормозившейся интеграцией и даже культурно-языковой диссимиляцией мусульманской общины. В короткий срок – всего за несколько лет – всем стало ясно, что произошла какая-то ошибка, роковой сбой.

Сейчас поздно задаваться вопросом, могла ли бы германская бюрократия справиться с проблемой, если бы взялась за нее в стадии раннего оформления. Родовой признак бюрократической машины – нежелание иметь дело с проблемами, пока те находятся в стадии роста. Немецкое общество особенно болезненно реагирует на последствия ошибок в относительно простых расчетах. Случай с русскими немцами и евреями интересен тем, что официально и в немецких СМИ именно русский язык их коммуникации и общая советскость не обозначены как проблема. Одним из объяснений этого является отношение к русскому языку еще и как к части наследия ГДР. Как и в некоторых бывших республиках СССР, массовое сокращение школьного курса русского выглядит как часть программы "десоветизации". Крупные политические деятели Германии, свободно владеющие русским языком, особенно – выходцы из восточных земель, похоже, склонны скорее скрывать это свое знание, чем пользоваться им для прямых контактов с русскоязычным потенциальным избирателем. Внутриполитически обширная русская диаспора воспринимается здесь как некое зияние. В восприятии немецкой общественности это зияние граничит с тем, что происходит в проблемных регионах самой России. Культура "беспредела" с известной периодичностью становится в мировых и немецких СМИ главной темой дня. И это невольное попадание в общее информационное поле с "персонажами" событий на Дубровке или в Беслане, конечно, бесконечно оскорбительно для диаспоры. Однако, наблюдаемые в германских тюрьмах особенности выстроившейся здесь русскоязычной тюремной инфраструктуры слишком похожи на демонстрируемые по каналам СМИ эпизоды общественно-политической жизни на пост-советском пространстве.

Засланцы России на бездуховном Западе: любимые темы ламентаций русского человека на Западе – бездуховность, потребительство и черствость местного населения. Материальных и социальных альтернатив этому западному "вещизму" и "непонятливости" выходцы из бывшего СССР как сообщество предъявить, однако, не в состоянии. В течение нескольких минут исчерпывается список выдающихся соотечественников, внесших вклад в мировую культуру, и у иммигрантов остается один – последний – козырь, сверхценность, носителями которой они могут себя объявить. Эта ценность – русский язык. Ехидный Розанов однажды сформулировал это так: "Хороши чемоданы делают англичане, а у нас хороши народные пословицы". Увы, как раз пословиц носитель нового русского языка, перебравшийся в Германию, знает вся меньше, и поэтому для верности он готов объявить себя хранителем русского языка вообще. Литературные альманахи и газеты, библиотеки и поэтические семинары – в каждом конкретном случае за ними стоят симпатичнейшие люди, подвижники малого культурного фронта. Тем временем с другой, немецкой стороны энтузиасты встречают в лучшем случае жалостливое недо-

умение, а в худшем – вопросы: "Чем мы-то можем вам помочь? У нас нет средств на немецкие библиотеки. Это немецкие школы и университеты переживают тяжелейший кризис, а ваши соотечественники, годами живущие в этой стране, не выказывают ни малейшего желания освоиться с немецким. Так какого рожна хотите вы от нас со своей русской библиотекой (поэтическим клубом, журналом и т.п.)?"

Впрочем, на вопрос этот уже можно ответить однозначно: русские библиотеки, русские культурные институции как раз нужны самой Германии. Работники германской юстиции жалуются на превращение носителей русского языка в едва ли не главную проблему местных тюрем и посттюремной интеграции. Привет из советской зоны. От "Архипелага ГУЛаг" А.Солженицына и "Блатного" М.Демина. Русскому языку зоны, о котором раньше знала горстка советологов, теперь придется обучать полицейских и надзирателей. Неприятная для русскоязычной диаспоры тонкость состоит в том, что на низкооплачиваемую социальную работу идут как раз местные жители, не знающие даже азов русского языка. А носители русского, между тем, воротят нос: "За копейки иметь дело с отбросами общества, да за кого они нас принимают!?" С другой стороны, за вычетом предпринимателей-космополитов, большинство „русаков" занимают в соответствующей профессиональной нише положение, как правило, заведомо на несколько ступеней ниже, чем позволяет их квалификация и опыт.

Многие молодые переселенцы охотно идут на службу в германские вооруженные силы. По свидетельству одного из генералов бундесвера, военное ведомство было вынуждено в последнее время обратить внимание на то, что в частях образовались русскоязчные анклавы – 10-15 на роту из 100-120 солдат. Приказ, прямо запрещающий пользоваться русским языком как в служебное, так и в свободное время, действия не возымел, и теперь при формировании подразделений бундесвера приходится так рассеивать русскоязычных солдат, чтобы исключить коммуникацию на родном языке. Почему русский язык в данном случае – проблема? Ответ прост: потому что говорящих на нем молодых людей подозревают в ограниченной лояльности. По мере сокращения численности бундесвера доля русскоязычных новобранцев может только возрастать. Но станет ли русский обязательным изучаемым иностранным языком в военных училищах? И снова – с опозданием – в университетах Германии, где в последние годы проводится активное сокращение отделений славистики? Жизненные предпосылки к этому налицо. Формально-юридические отсутствуют: русский язык не считается родным языком немцев-переселенцев, он звучит на улицах больших и малых городов и в казармах, в тюрьмах и магазинах как контрабандный культурный груз, раздражающий политтаможню отсутствием упаковки, без которой таможня эта отказывается регистрировать груз.

До сих пор речь шла о взаимодействии, а точнее – об отсутствии взаимодействия немецкого общества с русскоязычной средой, а СМИ Германии – с интеграцией русских. Своеобразие момента состоит в том, что русский язык не стал для политического класса и системы образования в Германии первым и естественным инструментом политической интеграции иммигрантов из бывшего СССР. Но есть у проблемы и другое измерение.

Русский простой и руководящий. Лев Троцкий в книге "Моя жизнь" вспоминал, как в ночь с 24 на 25 октября 1917 года Ленин вдруг заговорил с ним в Петрограде на немецком языке. Следующий владеющий немецким глава государства появится в России только восемь десятилетий спустя. Им станет бывший резидент советской

разведки в ГДР Владимир Путин, впоследствии занимавшийся бизнесом и на западе Германии – в вольном и ганзейском городе Гамбурге.

Русский язык В.В.Путина представляет в Германии особый интерес. Некоторые горячие головы думают, что свободно владеющему немецким Путину нет никакой надобности обучать русскому своего германского партнера. Но эти горячие головы глубоко ошибаются. Путин научил своего друга-канцлера конкретным азам русской политической речи. Он научил его молчать. Причем по вопросам, относящимся к жизненно важной для политической Германии сфере – к сфере прав человека. Шредер так прямо и сказал: "Я вопросов прав человека в России публично не обсуждаю". Как именно бывшему полковнику КГБ удалось завербовать канцлера Германии в свои сторонники, это вопрос второстепенный. Важен результат: в области германо-российских отношений русский политический язык стал частью политического языка главы правительства Германии.

Своеобразие политического лексикона Путина на языке Шредера публично не отразилось. Но в язык ведомства федерального канцлера перекочевали из современной русской политической риторики некоторые слова-прикрытия, такие как "стабилизация", "сохранение единства сильной России" и "стратегическое партнерство". Именно о "стратегическом партнерстве" говорил 22 декабря 2004 г. в Гамбурге федеральный канцлер Герхард Шредер: "Наша совместная воля заключается в том, чтобы развивать стратегическое партнерство между нашими странами". Формула, ранее предложенная президентом России, может в России пониматься несколько иначе, чем в Германии, но надо прямо сказать – нынешняя политика Берлина в отношении Москвы – это едва ли не единственное крупное достижение кремлевского руководства на германском направлении после объединения ФРГ и ГДР.

Правительство Шредера предложило немецкому обществу своеобразный пакт по российскому вопросу, который можно сформулировать так: "Страна эта велика и загадочна, внутреннюю жизнь ее нам в полной мере не понять, навязывать им ценности западной демократии не следует, зато пользы от экономического сотрудничества с русскими очень много". Пока собака независимых СМИ лает, караван еще менее зависимых германских концернов спокойно наращивает доставку столь необходимого Германии топлива и сырья. Вся остальное – либо бессодержательная лирика (проскальзывающая в немецких СМИ оценка дружбы канцлера и президента как "взаимопонимания плебеев, не доросших до своих политических ролей"), либо еще менее содержательная "конспирология" (мечта о мистическом "союзе тевтонского леса и славянской степи против атлантической жижи").

Вместе с тем, спектр проблем, с которыми сталкиваются люди в современной России, слабо улавливается инструментами германских СМИ. Так, со второй половины 90-х годов угроза безопасности некоторых национальных меньшинств в России стала заметнее, чем всего десятилетие назад. СМИ Германии сообщают об этом несравнимо меньше, чем в ельцинские годы. Ужесточение иммиграционной политики приводит к тому, что у реальных, а не мнимых беженцев из России почти нет шансов получить убежище в ФРГ. Убийства или избиения политических активистов, совершаемые в России на почве ксенофобии, не считаются в Германии политически релевантными и никаких последствий для ровного течения официального германо-российского диалога не имеют. Список скандально проигнорированных в Германии политических вех, случаев массового нарушения прав человека, стремительно вырос за последние пять лет. Достаточно вспомнить убийство 19 июня 2004

года этнолога Н.Гиренко в Петербурге, или нападения на сотрудников "Мемориала" в этом же городе в декабре, совершенные, как полагают, с ведома российских спецслужб местными неонацистами. Не говорю уже о пока "вегетариански" протекающем деле М.Трепашкина, расследовавшего "московские взрывы" 1999 года.

Русская правая говорит со своим населением на языке, которого немецкая политика обучена не понимать и на распространение которого в России Германия закрывает глаза. Так, из поля зрения немецкой общественности – вместе с ушедшим из фокуса внимания конфликтом в Чечне и в других республиках Северного Кавказа – выпало начавшееся в прошлом году массовое бегство из Краснодарского турок-месхетинцев, получивших по этническому принципу убежище в США. Чем менее внятной становится артикуляция таких тем в политическом диалоге, тем проще руководству России игнорировать их редкое обсуждение и в СМИ. Объявленная законченной и выигранной Западом "холодная война" перешла в фазу информационного реванша крупнейшей наследницы СССР. В довершение всего Россия рядом блестящих организационных мероприятий приблизила к нулю политическую эффективность международных служб радиовещания на русском языке – в том числе и „Немецкой волны".

Русский политический дискурс отдалился от западно- и восточноевропейского, а что произошло с германским русским дискурсом?

В эпоху "холодной войны" экономический прагматизм сочетался с противостоянием и соревнованием двух систем. Официальная ФРГ пользовалась до конца 1980-х годов английской, точнее – американской, политической риторикой, хорошо понятной под сенью американского зонтика. Сегодня этот зонтик находится в более или менее сложенном состоянии. Возможно, объединение ФРГ и ГДР привело даже к тому, о чем когда-то мечтал Сталин: к фактическому нейтралитету Германии. Разумеется, формального членства Германии в НАТО или ЕС никто не отменял. Но доктрина "стратегического партнерства" с Россией, объявленная Шредером, это даже гораздо больше, чем нейтралитет. Что касается экономического сотрудничества, то оно – во всяком случае на уровне политической риторики – переводится в режим советско-германских отношений времен соглашения "газ-трубы" (1970-е – годы правления Л.И.Брежнева). Концернам Германии тогда ведь тоже не мешали ни война в Афганистане, ни преследования инакомыслящих. Сегодня правительство ФРГ предлагает крупному германскому бизнесу в качестве партнеров "группу физических лиц", представляющих само российское государство, вместо какого-нибудь Михаила Ходорковского, пережидающего в тюрьме национализацию активов ЮКОСа. И в данном вопросе канцлер Шредер перенял от своего российского партнера едва ли не самый надежный риторический прием – молчание.

В рамках "стратегического партнерства" с Россией германское руководство усвоило в современном русском политическом значении один из ключевых терминов – "элита". На смену идеологии "народной дипломатии", с помощью которой в свое время преодолевались "торосы холодной войны", ныне в германо-русском диалоге говорят о совместном воспитании "политической элиты". В Германии эта, на первый взгляд, безобидная бюрократическая инициатива совпала с дискуссиями о необходимости реформы высшей и средней школы и, в частности, с желанием насадить в этой стране некие "элитные" университеты, которые помогли бы вырастить конкурентоспособные научные кадры. Вот почему политическая Германия не

расслышала совсем другого сигнала, пришедшего из России через ведомство федерального канцлера: сначала Петербурский диалог с участием специально отбираемых в Кремле участников из Германии, а потом и создание некоего питомника для "своих" – для "элит". Эти "элиты" возникают не путем естественного роста или состязания в борьбе за "подряды" для решения общих проблем, а методом предварительного бюрократического назначения. „Элита" в этом значении – это просто замена местоимения „мы".

Сами риторические приемы пропутинского лобби в Германии оживляют в немецком обществе архаичные клише о России. С одной стороны, канцлер приглашает президента в тот же замок близ Шлезвига, где до него принимали только российского самодержца Петра Первого. С другой стороны, понятийной базой соглашения между руководителями Германии и России оказывается своеобразный межгосударственный социализм. Канцлер Шредер, известный как "Genosse der Bosse" ("товарищ капитанов индустрии"), настоятельно рекомендует крупному частному капиталу ФРГ инвестировать в российские государственные структуры. Президент Путин, в свою очередь, известный как "немец в Кремле" (так называется рекламная книга о нем, написанная главным советником Шредера по России Александром Раром), преподносит Германии "рождественские подарки". Поддержка со стороны руководства ФРГ российской политики ренационализации вознаграждается приглашением крупного германского бизнеса к разгрому российского частного сектора. Во всяком случае, именно в этом открыто обвиняет канцлера оппозиция в самой Германии. Вместе с тем, и самые жесткие критики канцлера с пониманием относятся к желанию этого политического деятеля, например, заручиться поддержкой России на пути в Совет Безопасности ООН.

Канцлер Шредер назвал президента России "демократом чистой воды", но товарищи по партии поддерживают нынешний германо-российский диалог по прямо противоположной причине. Так, в интервью газете "Франкфуртер альгемайне зонтагсцайтунг" от 16 января 2005 года ветеран западногерманской политики Эгон Бар (Egon Bahr) прямо назвал именно "авторитаризм" Путина надежным основанием для поддержки этого лидера Германией. "Русский народ, — считает Бар, — не имеет понятия о демократии, и реформы там возможны только сверху". Как и в случае с "элитой", под "стратегическим партнерством" немецкие участники диалога понимают именно союз с предсказуемой авторитарной Россией, а не с ее народом, по словам Гегеля, "желающим кнута".

Ветеран германской политики, конечно, не обязан догадываться, что его слова в одной из самых авторитетных немецких газет – это удар гегелевским кнутом по лицам тех в России, кто десятилетиями советской истории добивался установления демократии не хуже, чем в Германии. Свободная российская молодежь и получившие свободу старики, не желающие реконструкции советского прошлого в наименее приятных его фрагментах, дождались возвращения в немецкий политический язык бредней про исконное раболепие русского человека. „Русские, вам нужны Путин и его друзья по КГБ, ибо без них вы не способны существовать как демократическое сообщество!" — вот мессидж Эгона Бара России. Списание со счетов русской демократии, самой возможности демократии в России стало центральным событием германского внешнеполитического русского дискурса последних пяти лет. Не артикулируемый русский внутриполитический дискурс обеспечивает это списание безотчетной понятностью. Русская диаспора ускальзывает от интеграции

в немецком обществе, а государство российское, урча и рыча, отбивается от своих демократизируемых по западным образцам соседей, отбивается от европейской интеграции.

Занятно, что инструментом внушения немцам политического доверия к „постдемократической" России оказалось умение президента Путина говорить на немецком языке. В какой Германии и для каких целей "немец в Кремле" пользовался этим языком, не спрашивают, естественно, из соображений дипломатического этикета. На этом фоне переход канцлера Шредера в германо-российском диалоге на русский политический язык просто выпадает из поля зрения общественности и не распознается как политическая ошибка. Нас же он возвращает к тому аспекту проблемы, с которого начиналось обсуждение темы, – к крайней противоречивости политической функции русского языка в Германии.

**Резюме.** В социальной повседневности Германии среда неожиданного проблемного распространения русского языка – маргинальные группы или даже "группы риска"; здесь русский – это замалчиваемое недоразумение массовой иммиграции в Германию. В сфере "реальной политики" официальный германо-российский диалог ведется по правилам новой русской политической риторики, которая обогащена подновленной советской архаикой. При этом у российской политики имеются в Германии значительные ресурсы влияния, которых лишена Германия в России. Русский язык для германской политики – это язык неполноценного общества. Возможно, по этой причине руководство Германии считает себя защищенным от „врожденного антидемократизма" своего восточного партнера. Пока что, однако, именно Россия в состоянии оказывать политическое влияние на Германию, а Германия на Россию – нет.

**M.Slivniak** (Jerusalem)

# Speaking to the Ghosts: Jews in the Contemporary Polish Mainstream Discourse (on Internet Materials)

*Introduction*

Since the fall of communism in Poland in 1989, Jews have become a legitimate and rather emotional topic in the Polish press. The succeeding years witnessed the revival of the antisemitic discourse on the one hand, and the appearance of the discourse opposing it – on the other. In my previous article, I concentrated on the vocabulary used by the antisemitic press in the early and middle 1990s (Slivniak 2003). The description of the antisemitic discourse functioning in the country where there are practically no Jews seems to me even more fascinating.

In this article, I will analyse the mythology of this discourse and the lingusitic means of its conveyance. Produced by the Polish mainstream media, it is, in fact, only one of the two varieties of the mainstream discourse used in discussions on the Jewish themes. Each of them has its own hero, atmosphere, and vocabulary. The word which designates the hero of the first variety is always *Żyd* "Jew", the attitude to whom is full of repentance. This word appears much more rarely in the second variety which is dominated by the word *Izrael* "Israel". The attitude to this "hero" varies from neutral to unfriendly. I will analyse the part of the discourse resorting to the word *Żyd*.

As to the linguistic devices, there are two ways in which the language can express political myths[1]. They can either be evoked in the consciousness of the addressee through the connotations of words (or grammatical constructions), or directly formulated with the help of lexical meanings of words. The last situation is especially characteristic of the "agitation press", which does not conceal its propagandist ends. Direct formulations also appear in the mainstream discourse. This can be explained by the "shock therapy" traditions inherited from the Polish democratic opposition of the pre-1989 period. "The shock therapy" was the main device used by the opposition when it discussed Jewish themes. It is based on revealing the whole truth, however painful it may be, about the fate of the Jews in Poland, especially during the Holocaust, and on the share of the Poles in the

extermination of the Jews by the Nazis[2]. The opposition authors believed that without such disclosures "...the nation will not be able to rid itself of a serious infirmity" (Mushkat 1992: 299).

The proposed analysis of political myths and their linguistic expression takes into account the tendency of political language to either arouse or mollify human fears (see Edelman 1977: 4-5). As Edelman points out (1971), political myths also can be of either frightening or mollifying character. Accordingly, the examined material falls into two groups. One contains mythic themes which arouse anxiety, the other mollifies fears and engenders hopes. Mythic themes are also divided into mythic sub-themes, which represent their more concrete realizations. Finally, linguistic devices introducing one mythic (sub)theme fall into groups attracted together by some semantic/connotative features (com-ponents of denotative meaning, connotations, common situational components etc). I call these features in short "components".

*Research material*

I used the material available on the Internet sites of the newpaper Rzeczpospolita (http://www.rzeczpospolita.pl), of the Internet cultural periodical Zwoje (http://www.zwoje-scrolls.com/) and "Forum. Żydzi – Polacy – Chrześcijanie" (http://www.forum-znak.org.pl/index.php?t=przeglad). The last site provided me both with materials from the Polish press which were placed there, and with those originally intended for the site itself. I chose the Internet because it is a powerful vehicle for spreading materials initially appearing in the printed press and rapidly gains importance of its own as a major channel of mass communi- cation.

*Jews in the mainstream discourse. Sociopolitical and Ideological Background.*

After 1989, Jewish themes became an important part of both the marginal antisemitic and the mainstream Polish discourse. To my mind this can be explained by the striving of the nation to find the new identity of non-communist Poland. In order to "develop and retain distinctive identities, cultures, like individuals, must distinguish between 'us' and 'them'. Recognition of difference is crucial for the maintenance of a stable sense of self" (Cohn 1994: 74). The Jew was the traditional Other of pre-war Polish culture, and, as such, played a great role in nation-building (cf. Cała 1992; Mushkat 1992: 31).

In interwar Poland, hatred for Jewish otherness was actively used by the National Democratic Party, led by Roman Dmowski, in the attempts to create the identity of the new independent nation. "'I am a Pole because I am not a Jew', ran the Endek national definition" (Cała 1992).

The oppositional movement to the communist rule replaced, in fact, this formula by another one: "I am a Pole because I am not a Communist", or, rather, "because I do not support the regime". Due to the formation of non-communist governments after the elections of 1989, Polish society lost its "other" of the previous period (communist authorities), in fact – lost its identity. This vacuum had to be filled. Trying to do this the mainstream parties have faced – and are still facing – a problem. In present conditions they cannot – at least openly – resort to the way of identity building based on the opposition of "we" and the "other". In the Polish case, this was, at first, opposition to the Jew and later to the communists (identified with the Jews by so many though). That is why any attempt to find a new identity leads to the discussion about the Jews – too many efforts have been invested during the centuries into the construction of the Jew as the Polish "other". The Poles – consciously or not – wish to bid farewell to the image that for centuries have constituted the inseparable part of their own self, to "bury the ghosts".

Thence the relatively frequent discussions of the Jewish themes in the Polish mainstream press. Thence also the main myths of the described discourse, which I will discuss in the following section.

*Frightening myths*

*1.The myth of the Jewish Ghost*

**1a.** *Jews belong to the world of the dead.* At present – as earlier in the opposition press – Jews are usually talked about in connection with their annihilation during the Holocaust (or their murder in other periods). This is still the main – if not the only – explicit theme of the discourse devoted to the Jews. The word "Jew" is usually accompanied by the vocabulary united by the component [DEATH]. In this way the theme of the Jews being dead is implicitly introduced: śmierć "death", zagłada "extermination", eksterminacja "extermination", mord "murder", wymordowani "murdered", spaleni "burnt", Oświęcim, Treblinka, krematoria "crematoriums" – these are only some examples of the "death" vocabulary widely used in discussions about the Jews. For example: "...Ale jak pojednać się, jak prosić o przebaczenie... **spalonych**... w hitlerowskich **krematoriach**?" (But how is it possible to get reconciled, to beg for condonation... of those **burnt** ...in Hitlerite **crematoriums**?) (Forum, 2.VIII 2002)

**1a1.** *Jews belong to the past.* Jews are dead because they actually dwell in the kingdom of the past. This subtheme is connoted by the following vocabulary applied to the Jews:

Words and expressions united by the component [PAST]: przeszłość "past", dzeje "history", pamięć "memory", upamiętniać "to monumentalize, commemorate", pomnik "monument", and others. For example: "Jerozolimski instytut badań i **pamięci** o zagładzie nazywa się Yad Vashem... Żydzi Jedwabnego... tego minimum **pamięci** jeszcze nie otrzymali." ("Jerusalem institute of researches and **remembrance** of the extermination is called Yad Va-Shem... The Jews of Jedwabne... have not received this minimum of **remembrance** yet.) (Rzeczpospolita, 5, V, 2000)

**1a2.** *Jews are passive.* The theme **Jews are dead** is also connoted by the vocabulary and grammatical forms with the component [PASSIVE], passivity being inherent to the dead. Here belong: — Vocabulary with an additional component [OBJECT OF CRIMINAL ACTIONS]: ofiary "victims", zamordowani "murdered", zgładzeni "put to death", bici "beaten", and others: "Osiemnaście dni później prawie wszyscy jedwabieńscy Żydzi zostali żywcem **spaleni**." (Eighteen days later almost all the Jews from Jedwabne were **burnt** alive.) (Rzeczpospolita, ibid.). To this group also belongs vocabulary which, along with the component [OBJECT OF CRIMINAL ACTIONS], has a component [VICTIM REACTION] This vocabulary can be divided into the following subgroups:

**a**. Words with the distinctive component [FEAR]: przerażenie "terror", bać się "to fear", lęk "dread", uciekać "to run away", schronić się "to take shelter", schować się "to hide", and others;

**b**. Words with the distinctive component [BEG]: błagać "to entreat", prosić "to beg", krzyczeć "to cry", wołać "to invoke", modlić się "to pray", and others. For example: "Mężczyźni, kobiety i dzieci **krzyczą** do nas z głębi **przerażenia**, którego zaznali." (Men, women, and children are **crying** to us from the depth of **terror** they have experienced.) (Forum, ibid).

— Vocabulary united by the additional component [OBJECT OF LIBEL]: przypisywać "to ascribe", fałszować "falsify", stereotypy "stereotypes", kłamliwy "menda-

cious", rzekomy "supposed", and others: "Zarazem jednak mamy w tekście trzech teologów stare **stereotypy**. Parokrotnie **przypisuje się** owemu ludowi stałą nienawiść do chrześcijaństwa. Zaskakuje też dzisiaj globalna ocena Żydów jako ludzi głęboko amoralnych. Chodzi tu nie tylko o ich **rzekomą** szczególną chciwość." (At the same time, however, in the text of the three theologians there are some old **stereotypes**. A couple of times permanent hatred to Christianity **is ascribed** to this people. One is also startled by the total estimate of the Jews as deeply amoral people. It is not only a question of their **supposed** outstanding avarice.) (Gazeta, 8.VIII 2003).

**c.** Passive grammatical forms and the usage of grammatical cases. The verbs applied to the Jews are often used in the passive voice. This usage connotes the *passivity* of the Jewish behavior: "/Żydzi/ **byli poniżani, dręczeni, bici i zabijani**." (/The Jews/ **were humiliated, tormented, beaten and killed**." (Rzeczpospolita, 11.VII, 2000).

Much oftener, however, the Jewish *passivity* is connoted by another grammatical means. While analyzing the discourse devoted to the Jews, one is struck by the fact that, when the word "Żyd"/ "Żydzi" ("Jew"/ "Jews") appears in the active voice, it tends not to be used in the nominative case. Much more frequently we find this word in the genitive, accusative, prepositional or dative cases, which usage seems to suggest that in the described reality the Jews function as its passive *object* and not as an active subject. For example: "Pośród win... były również te popełnione wobec **Żydów** (*gen.*);... Jeśli wziąć pod uwagę... nowe myślenie Kościoła o **Żydach** (*prep.*)... ważne... było nawiedzenie... miejsca upamiętniającego Zagładę **Żydów** (*gen.*)... Po wiekach nauczania pogardy wobec **Żydów** (*gen.*)... i... systemu **ich** (*gen.*) poniżania, słowa i gesty Biskupa Rzymu... były nauczaniem szacunku i gestami szczerejmiłości... do /tego/ **ludu** (*gen.*)..." (Among the guilts... there were those perpetrated **against the Jews**;... If one takes into account... the new way of thinking **about the Jews** accepted by the Church... visiting... the place, which monumentalizes the Extermination **of the Jews**, was important... After centuries of teaching contempt **towards Jews**... and... the system **of their** humiliation, the words and gestures of the Bishop of Rome... were the teaching of respect and the gestures of sincere love... **for** /this/ **people**." (Forum, 2.VIII 2002).

As we have seen, the vocabulary and grammatical means used in the "Jewish" discourse imply that the Jews actually belong to the world of the dead. They are not completely dead though.

1b. *Jews are present in our world* . This subtheme is introduced by the vocabulary with the component(s) [SURVIVAL] and/or [PRESENCE] which sometimes can be found in the Jewish discourse amidst the "death" vocabulary: przeżyć "to survive", przetrwać "to last", ocaleć "to survive", trwać "endure", pozostawać "to remain" , obecność "presence", and some others. For example: "...młodzi Żydzi często mają do czynienia... z okazywaniem dezaprobaty wobec ich **obecności** tutaj"(... young Jews often meet... with manifestation of dissaproval of their **presence** here) (Gazeta 4. I 2005).

Yet the Jewish presence in this world is not confined to the passive existence. As it is always the case with the ghosts, they use to *visit* those who hurt them. This is connoted by the vocabulary with the component [VISIT]: odwiedzać "to visit", przyjeżdżać "to arrive", wyjeżdżać "to leave (for), and others: "...Żydzi **odwiedzają** nasz kraj niemal wyłącznie po to, by zobaczyć miejsca zagłady swego narodu..." (...the Jews **visit** our country almost exclusively to see the places where their people was exterminated.) (Gazeta).

The aim of their visit – as it is customary with the ghosts – is not very friendly. This

thought is evoked by the words with the component [ANTIPOLISH ATTITUDE], the most frequently used among which are niechęć (do Polski) "dislike (to Poland)" and oskarżenie (oskarżać) "accusation (to accuse)": "...Polacy często spotykają się z **niechęcią** Żydów." (...the Poles often meet with **dislike** on the part of the Jews.) ("Tygodnik Powszechny" No. 29, 16. VII 1995). "Ci nieliczni Żydzi z Jedwabnego, którzy przeżyli całopalenie... **oskarżają** o jego dokonanie Polaków...." (The few Jews from Jedwabne who survived the Holocaust... **accuse** the Poles of its realization...) (Rzeczpospolita, 5. V 2000). Thus the vocabulary used in the mainstream discourse about the Jews imply that they are dead and alive simultaneously. This is a state generally attributed to a *ghost*. The Jewish Ghost is frightening in the way ghosts usually are. It comes from the world of the dead to haunt its offender – the Bad Pole – the myth about whom I am going to analyse now.

*2. The Myth of the Bad Pole.* This myth began to take shape in the language of the anti-communist opposition in accordance with the principles of the "shock therapy" (see above). Since the modern mainstream "Jewish" discourse has emerged out of that language and has preserved – at least to some extent – the "shock therapy" tendency, it evokes the image of the "Bad Pole" in any discussion concerning the Jews.

The main feature of this mythic figure is his *bad conscience.* This theme is evoked through the following vocabulary: Words and expressions sharing the component [BAD CONSCIENCE]: ciążyć na sumieniu "to lie heavy on conscience", wstydzić się "be ashamed", wstyd "shame", haniebny "shameful", grzech "sin", wina "guilt", pokuta "penance", skrucha "contrition", żal "repentance", and others: "Jedwabne przetacza się przez ludzką świadomość i **sumienia**. Szokuje i **zawstydza**...." (Jedwabne penetrates into the people's minds and **conscience**. It shocks and **shames**.) (Zwoje, No. 3[28], 2001). The theme of the *bad conscience* is also evoked by the following subthemes:

**2a.** *We are guilty in the extermination of the Jews.* This subtheme is usually introduced directly in accordance with the "shock therapy" principles: "...wstrząsająca prawda **o polskim udziale w hitlerowskiej eksterminacji Żydów** wychodzi na jaw... O tym, że to **przede wszystkim Polacy zadawali Żydom okrutną śmierć**, wiedzieli i powiedzieli nie tylko starsi ludzie, którzy przeżyli tam (w Jedwabnem – M.S.) wojnę, ale i młodzi, którzy znali prawdę tylko z rodzinnego przekazu." (...the shocking truth **about the Polish share in the Hitlerite extermination of the Jews** is coming out. The fact that **it was the Poles who did the Jews to cruel death in the first place** was known not only to the elderly people who had lived there (in Jedwabne – M.S.) all through the war, but also to the youth who had learned the truth exclusively from the stories told in their families.) (Rzeczpospolita, ibid).

In relations introducing this subtheme, the word Polacy "the Poles" is usually accompanied by the vocabulary with the component [CRIMINAL ACTIONS]: wymordowanie "murder", zabijanie "slaughter", morderstwo "murder", zbrodnia "crime", eksterminacja "extermination", and others.

**2b.** *We persist in our sins.* This subtheme is evoked by the vocabulary with the component [LIE]: oszukiwać "to cheat", fałszować "to falsify", zataić "to suppress", przemilczeć "to pass in silence", pomniejszać "to extenuate", and others applied to the Poles' attitude to their role in the Holocaust: "Udział Polaków w dokonaniu tej zbrodni jest w nich (w polskich źródłach – M.S.) **pomniejszany, przemilczany** lub w ogóle **zaprzeczony**." (The share of the Poles in the commitment of this crime is **extenuated, passed in silence** or altogether **denied** in them; in the Polish sources – M.S.)

(Rzeczpospolita, ibid.).

The discussed subtheme is also evoked by the vocabulary with the component [ANTIJEWISH ATTITUDE]: antysemityzm "antisemitism", niechęć "dislike", and some others: "...młodzi Żydzi często mają do czynienia z rzeczywistą **niechęcią** i z okazywaniem **dezaprobaty** wobec ich obecności tutaj." (...young Jews often meet with real **dislike** and with manifestation of **dissaproval** of their presence here.) (Gazeta, ibid.).

Thus The Bad Pole is an aggressive murderous being with guilty conscience and persistent in his sins. He is haunted by the Jewish Ghost who can be calmed and "buried" again by nobody but the third hero of this mythic drama – the Good Pole. The myth devoted to this figure is the *mollifying* one.

*Mollifying Myths*

*3. The Myth of the Good Pole.*

3a. *We are innocent.* This is the main theme of the described myth. Sometimes it is formulated directly: "Bowiem **nie jest winą Polaków**, że na polskiej ziemi był Holocaust." (For **it is not the fault of the Poles** that the Holocaust happened on the Polish soil.) (Tygodnik Powszechny, ibid.)

It is also introduced by the following subthemes:

3b. *We rescued the Jews.* This subtheme is usually formulated directly: "...**ratowanie** narodu skazanego przez hitlerowcow na całkowite wyniszczenie było elementem polityki legalnego rządu i ważnym fragmentem działalności podziemnego rządu." (...the **rescue** of the people doomed by the Hitlerites to complete destruction was an element in the policy of the legal government and an important part of the activities undertaken by the underground government.) (Gazeta, ibid.)

3c. *We suffer(ed) not less than the Jews.* This favourite theme of the nationalist discourse can be found – although much more rarely – in the mainstream language as well. It is evoked through the application of the vocabulary associated with the Jewish Holocaust and suffering in general to the suffering of the Poles:

— Vocabulary with the component [JEWISH HOLOCAUST/SUFFERING]: martyrologia "martyrology", Oświęcim, eksterminacja "extermination", and some others: "Polacy mieli swój **Oświęcim**, Polacy mieli swoje **egzekucje**, Polacy mieli swoją **martyrologię**" (The Poles had their own **Oświęcim**, the Poles had their own **executions**, the Poles had their own **martyrology**.) (Tygodnik Powszechny, ibid.).

**3d.** *We were an instrument of somebody else's will.* This subtheme is connoted by the following vocabulary describing the role of the Poles in the Holocaust:

— Words and expressions united by the component [INSTRUMENT]: polskimi rękami "using the Poles as a cat's-paw" (lit.: "with the Polish hands"), przy pomocy (Polaków) "by means of (the Poles)", używać (Polaków) "to use (the Poles)", and some others: "W Jedwabnem zagłady Żydów Niemcy dokonali **polskimi rękami**." (In Jedwabne the Germans committed the extermination of the Jews **using the Poles as a cat's-paw**.) (Rzeczpospolita, ibid.);

— Words and expressions united by the component(s) [COERCION] and/or [PERFORMER]: wykonać "perform", spełniać rozkazy "perform commands", pod przymusem "under compulsion", na rozkaz "by order", z poduszczenia "at the instigation of smb.", and others: "W sprawie ujawnionej niedawno zagłady Żydów z Jedwabnego, których 10 lipca 1941 roku **na rozkaz** hitlerowców spaliła żywcem grupa miejscowych Polaków, trzeba zrobić trzy najważniejsze rzeczy." (In the matter of the recently disclosed

extermination of the Jews from Jedwabne, who – **at the Hitlerites' command** – were burnt alive by a group of local Poles on the 10th of July, 1941, one must do three most important things.) (Rzeczpospolita, 19. V. 2000).

*4. With the Cross and the Reason*

The Jewish Ghost is not doomed to wander among the living forever. It can be peacefully returned to its grave because:

4a. *The Ghosts cannot withstand the real Christians.* This theme is evoked by the vocabulary with the component [PRAYER] and/or [REPENTANCE] applied to the (desired) behavior of the contemporary Poles: nabożeństwo ekspiacyjne "expiatory service", modlitwa przebłagalna "expiatory prayer", akt ekspiacji "act of expiation", akt skruchy "act of contrition", wyznanie winy "confession of guilt", and others: "Bez wątpienia jakiś **akt szczerej ekspiacji** w duchu papieskiego **aktu skruchy** z 12 marca jest potrzebny..." "Doubtless a certain **act of sincere expiation** in the spirit of the papal act of contrition from the twelfth of March is necessary.) (Rzeczpospolita, 18. XI 2000)

4b. *Man is a Rational Animal.* This mythic subtheme emerges in and often dominates the discourse of democratically oriented press all over the world. It can be formulated as follows: humans (including political adversaries) are creatures who can be expected to respond to rational appeals and be open to dialogue.[3] However, one has to keep in mind that in the case of the Jews it is a dialogue with ghosts.

The words belonging to this group express the ways of regulating sociopolitical conflicts. They possess the following components:

— [AGREEMENT]: porozumienie "agreement", dialog "dialogue", negocjacje "negotiations", rozmowy "talks" and others.

— [EDUCATION]: edukacja "education", uczyć się "to learn", informacja "information", rozumieć "to understand", and others. For example: "Absencja Michalskiego wywołała zaraz na początku żywą **dyskusję** o miejsce prawicy w **dialogu** polsko-żydowskim." (At the outset the absence of Michalski caused a vivid **discussion** of the place of the right in the Polish-Jewish **dialogue**.) (Forum 28. V 2003). "**Edukacyjna** rola Oświęcimia" (The **educational** role of Oświęcim) (Forum 11.VII 2003, a headline).

***Conclusion***

In this article I have described two "frightening" and two"mollifying" myths emerging in the "Jewish discourse" of the non-antisemitic press. The myth of the innocent Good Pole appears as an attempt to counterbalance the frightening myths of the Jewish Ghost and the Bad Pole. As can be easily noticed, the mythic themes form a certain combination united by a plot and evoked by a special variation of political language as a result of specific extra-linguistic circumstances. Such combinations are engendered by any discourse irrespective of the political orientation. I call them **linguo-mythic configurations** (**LMC**) and analyse them in detail elsewhere. A typical LMC describes the struggle of Good and Evil and consists of mythic themes either arousing anxiety or mollifying it.

However, the analysed LMC is very peculiar. The positive hero – the Good Pole – has to withstand both the Jewish Ghost and the Bad Pole. Yet while the first one is only a "ghost" leading an illusory existence among the living, the second one is extremely active and full of life. Accordingly, the feeling of anxiety which they evoke is different. The real enemy is felt to be the Bad Pole because he is *alive*. The whole struggle is shown not as a struggle against the "other", but rather as an inner conflict inside Polishness. For this

reason, while on the surface the texts are devoted to the Jews, the main character on the inner level is always the Pole. It is about the Pole that we learn from the mythic plot, Jews being only an object of his fight with himself and not an active participant in it or in life in general.

How this struggle will end time will show.

***Bibliography***

Cała 1992 - A. Cała, "Antisemitism in Poland Today", *Antisemitism in Europe, International Conference of the Centrum für Antisemitismusforschung. Technische Universität. Berlin, 20-23 September, 1992.*

Cohn 1994 – R. Cohn, "Before Israel: Canaanites as Other in Biblical Tradition", *The Other in Jewish thought and history : constructions of Jewish culture and identity.* Ed. by Laurence J. Silberstein and Robert L. Cohn (New York : New York University Press, 1994): 74-90.

Edelman 1971 — M. Edelman. *Politics as Symbolic Action.* (New York: Academic Press 1971).

Edelman 1977 — M. Edelman. *Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail.* (New York: Academic Press 1977).

Geis 1987 — M. Geis. *The Language of Politics.* (New York, 1987).

Mushkat, 1992 — M. Mushkat. *Philo-Semitic and Anti-Jewish Attitudes in Post-Holocaust Poland.* (Lampeter, UK: Mellen, 1992.)

Slivniak 2001 — M. Slivniak. *Some Distinctive Features of Modern Polish Socio-Political and Economic Vocabulary (based on newspaper language).* (Doctoral Dissertation: Jerusalem, 2001.)

Slivniak 2003 – M. Slivniak, "Polish Antisemitic Discourse: Vocabulary and Mythology (1989-1995)", *Jewish-Polish and Jewish-Russian contacts. Ed. W. Moskovich and I. Fiałkowska. Jews and Slavs,* vol. 11. Jerusalem – Gdańsk: The Hebrew University, Gdańsk University, 2003: 101-120.

***Notes:***

[1] After Geis I understand the political myth as "an empirical, but usually not verifiable, explanatory thesis that presupposes a simple causal theory of political events and enjoys wide public support" (Geis 1987: 29-30). See in detail Slivniak 2003.

[2] More on the use of linguistic "shock therapy" and on the forms of post-war Polish philosemitism see Mushkat 1992.: 297-325.

[3] This mythic theme was identified by Geis for American political language (Geis 1987: 27).

V.Radutsky (Jerusalem).

# Больше, чем слов...
## (заметки об одной из «второстепенных» проблем перевода)

"Я думаю, что цветов и запахов существует значительно больше, чем слов..." — так говорит одна из героинь книги Амоса Оза «Повесть о любви и тьме», пытаясь воссоздать для того, кто родился в Израиле, один из образов своего российского детства – кусты садовой сирени.

Не знаю, как назвала бы она их цвет по-русски, но в книге, написанной на иврите, это — סגול.

Если вы заглянете в словарь, то убедитесь, что переводится «סגול» как лиловый и фиолетовый, сиреневого нет и в помине.

В большинстве русско-ивритских словарей этого цвета тоже не существует, разве что в словаре Керена он определен как «של לילך», то есть как цвет, который присущ сирени, а каков он этот цвет — тому, кто не видел этого растения, остается полагаться только на свое воображение.

Ну, скажем, с сиренью у того, кто переводит на русский язык, проблем не будет, но как быть, к примеру, с неведомым мне, растущим в израильских горах цветком, который называется מלקולמיה и цвет которого в толковом словаре иврита тоже определен как סגול — какой он: лиловый, фиолетовый или сиреневый?

Как тут не повторить: "...цветов и запахов существует значительно больше, чем слов..."

И это — одна из постоянно встающих перед переводчиком проблем.

Конечно, не главная.

Для многих, возможно, вовсе не существующая.

Ведь современная литература почти изгнала со своих страниц неторопливо выписанный пейзаж, и цветовая палитра, используемая писателями, становится все скупее.

Сама профессия переводчика заставляет его идти след в след за писателем, и, без сомнения, те, кто «сражался» с текстом, скажем, «Маятника Фуко», «Заводного апельсина» или «Хазарского словаря», меньше всего были озабочены тем, как передать на русском языке оттенки, красного или голубого цвета. Перед ними стояли задачи совсем иного рода.

Однако писатель, с которым свела меня моя переводческая судьба — известный израильский писатель Амос Оз, — сохранил едва ли не тургеневское пристрастие к пейзажу.

Более того, цвета, запахи, звуки — не фон, на котором разворачивается действие его психологически тонких и точных романов: они — живая ткань любого его произведения.

Цветовая палитра его изысканна, разнообразна и точно выверена. И если переводчик не сумеет передать это с той же степенью точности, перед читателем будет не оригинальное художественное полотно, а, как и в живописи, всего лишь репродукция: похоже, конечно, только аура не та...

Так что приходится признать: для меня, которому довелось переводить уже несколько книг Амоса Оза, проблема поиска и выбора в языковой палитре русского языка того или иного оттенка, совпадающего с тем, что назван автором на иврите, или хотя бы приближающегося к нему, — не такая уж второстепенная. И достаточно сложная.

Это я и попытаюсь показать в своих заметках, не претендующих на строгую академичность, — на примере последней переведенной мной книги Оза «Повесть о любви и тьме».

Собственно, проблема эта достаточно четко выявлена самим автором.

Стремясь ввести читателя в свой творческий процесс, он утверждает: "Чтобы написать роман в восемьдесят тысяч слов, ты должен принять примерно четверть миллиона решений. Решений, не только связанных с сюжетными линиями: кто будет жить, кто умрет, кто полюбит, кто изменит, кто разбогатеет, кто сойдет с ума, какие имена будут у действующих лиц, как эти люди выглядят, каковы их привычки и занятия. И как разбить книгу на главы, и как она будет называться... (Это – самые простые решения, как говорится, самые «грубые»). И не только – когда рассказать, но и – когда промолчать, что вначале, что потом, что открыть со всеми подробностями, а что – только намеком. (И эти решения достаточно «грубые»). Но, главное, ты должен принять тысячи и тысячи тончайших решений. Например, там, в третьей фразе, с конца того абзаца, будет слово «синий» или «синеватый»? А быть может, «голубоватый»? Или «голубой»? Возможно, «темно-голубой»? Или, скорее, «синевато-пепельный»? А этот «синевато-пепельный», встанет ли он в самом начале фразы? Или в середине? А быть может, он, по сути, сам по себе коротенькая фраза: точка перед ней, точка после нее, а затем начинается новая строка? Или нет, куда предпочтительней, чтобы этот «синеватый» затопил, словно все увлекающий за собой поток, всю разветвленную и сложную фразу, с множеством придаточных и подчиненных? А быть может, самое лучшее – написать там просто два слова «вечерний свет», вовсе не окрашивая этот вечерний свет ни в пепельно-синий, ни в какой-то там «пыльно-голубой»?[1]

Осмелюсь утверждать, что задачи, которые приходится в этом случае решать переводчику, почти столь же сложны.

И то, что он не может выбирать из четверти миллиона решений — писатель уже сделал за него этот выбор, — не упрощает, а усложняет его положение.

С одной стороны, у него нет права на отказ — перебрав все эти варианты с «пепельно-синим» и «пыльно-голубым», он не может отбросить их вовсе и написать просто «вечерний свет». Он — пленник этих писательских изысканий и изысков, как бы он лично к ним не относился.

С другой стороны, он неизбежно сталкивается с тем, что цветов не просто «больше, чем слов», но в разных языках их количество вовсе не одинаково, и, более того, само определение того или иного цвета, не говоря уже о его оттенках, скажем, в иврите и на русском далеко не всегда однозначно.

Казалось бы, всем известно, что основных цветов, как и нот, всего семь. Однако глаз человека с нормальным зрением способен различить примерно сто пятьдесят оттенков. Глаз художника видит мир еще более многоцветным.

Мои друзья художники, с которыми я консультировался в процессе написания этой статьи, Э.Левин, М.Шехтман и Б.Лекарь, назвали мне такое количество оттенков только красного и синего цветов, что один лишь их перечень занял бы значительную часть данных заметок. Слово пытается уловить и передать эти оттенки. Но не зря утверждается, что цвет и свет — одной природы. А возможно ли передать словом свет?

Амос Оз бесстрашно пытается это сделать: "На исходе летнего жаркого дня небеса пустынны и просторны – во всю ширь горизонта. Видны три перистых облака и две темные птицы. За стенами лагеря Шнеллер пропало, исчезло солнце, но небосвод не отступился от него: вцепившись когтями, сумел оторвать от солнца шлейф его разноцветной мантии, и теперь примеряет свой трофей, используя два-три перистых облака в качестве манекенов – то окутает их в одежды из света, то разденет. Примерит, подходят ли ему ожерелья зеленоватого сияния. Идет ли ему разноцветная, как у Иосифа Прекрасного, рубашка – с блестящими оранжевыми полосами, с фиолетово-голубым свечением по краям, с серебряными линиями, извивающимися по всей ее длине, трепещущими так, словно стайка проворных рыбок пролагает их под поверхностью воды. А еще вспыхивают там искорки – розово-фиолетовые и лимонно-зеленые. И вот опять сбрасывается и опять одевается ослепительный с красным подбоем плащ, от которого струятся целые потоки алого сияния. А через мгновение-другое все уже окутано иной мантией – у нее цвет обнаженного мяса, и вдруг это обнаженное мясо оказывается израненным, исколотым и запятнанным яростными потоками крови, которые собираются в складках черного бархата...

...И небесное воинство, которое в час заката заново примеряет, смешивает, раскалывает все богатство оттенков: пурпурный, голубоватый, лимонный, оранжевый, золотой, багряный, алый, карминный, лазоревый, ярко-желтый, кроваво-багровый... И надо всем медленно опускается серо-синий, матовый и глубокий, – цвет тишины и покоя. А запах его был запахом звуков рояля – они понапрасну повторялись снова и снова, будто кто-то взбирается и спотыкается, взбирается и спотыкается по сломанной лестнице. И какая-то птица отвечает ему пятью звуками, которыми начинается мелодия «К Элизе»: ти-да-ди-да-ди".

Мы еще вернемся к тому, что в литературе цвет порой обретает запах и звук, а пока остановимся лишь на том, как не утратить в переводе это буйство цветов и оттенков.

Возьмем, к примеру, красный.

Сейчас, через несколько месяцев после того, как книга уже вышла в свет, я перечитываю этот отрывок и обнаруживаю, что, скажем, «алый», «кровавый», «оранжевый» возникают на его пространстве не единожды.

И не могу ответить себе самому — мое ли это упущение или особенность ивритского текста, которую переводчик не вправе игнорировать.

Дело в том, что иврит воспринимает повторы однокорневых слов вполне, я бы сказал, благожелательно, русский же — с известной нетерпимостью. А переводчик в подобных случаях всегда «слуга двух господ». Но не это главное — цветовая палитра у каждого из этих «господ» своя, и найти достаточно точный аналог удается далеко не всегда.

Вот в ивритском тексте стоит ארגמני — иврито-русский словарь подскажет вам, что это «пурпурный», «багряный», «пунцовый».

Но в русском это три разных оттенка. Какой же из них имеет в виду писатель? Тем более что, взяв в руки толковый словарь русского языка, предположим, известный словарь Ожегова, вы обнаружите, что пурпурный – это и темно-красный и светло-красный.

То же и со словом שני: оно переводится и как карминный, и как пунцовый, и как алый.

Если же вы надумаете пойти обратным путем и поискать слова «алый» или «пунцовый» в русско-ивритском словаре, к примеру, в электронной версии популярного у русскоязычных израильтян словаря Б.Подольского, то вы такого цвета не найдете вовсе.

Однако проблема выбора цвета определяется для переводчика далеко не только поиском подходящего аналога или синонима.

Скажем, вряд ли в приведенный выше контекст Оза впишется предлагаемый словарем синонимов такой вариант красного цвета, как «кумачовый» — у русскоязычного читателя свои недобрые ассоциации с этим словом.

С другой стороны, я бы не рискнул заменить «оранжевый» на предлагаемый тем же словарем синонимов «морковный» — его отторгает, на мой взгляд, стилистика цитируемого отрывка. Более того, когда речь идет о тексте такого писателя, как Амос Оз, приходится думать не только о соответствии слова смыслу и стилю произведения, но и о том, чтобы слово это не выбивалось из ритма, из музыкального строя произведения.

Я уже упоминал о том, что цвет в произведениях Оза порой сливается со звуком, становясь, с одной стороны, его характеристикой, а с другой — создавая настроение: "...она словно извлекала из себя отдаленный мечтательный голос, его звук был орехово-коричневого цвета, темный и приятный, он медленно-медленно становился все тоньше и тоньше, превращаясь в эхо, в оттенок, в аромат, в шероховатую нежность, в коричневую теплоту..."

Не стану утверждать, что Амос Оз является тут первооткрывателем: русская поэзия издавна рисует настроение цветом. Вспомним А.Блока:

Белой мечтой неподвижно прикован
К берегу поздних времен...

Или С.Есенина:

...Снова пьют здесь, дерутся и плачут
Под гармоники желтую грусть...

Однако и тут переводчика подстерегает некоторая опасность.

Да, энергетика цвета создает определенное настроение, но при этом не стоит забывать, что цвет несет еще и символическую нагрузку, а она меняется от языка к языку, от страны к стране и даже от эпохи к эпохе.

Достаточно вспомнить ту трансформацию, которая произошла со словом «голубой», некогда олицетворяющим чистоту и невинность. Причем, произошло это не только в русском языке: уже упомянутый словарь Подольского предлагает словосочетание סרט כחול (голубой фильм) и переводит его как «порнографический фильм».

Кстати, то же понятие в китайском языке будет окрашено иным цветом: желтый фильм.

Тут переводчику приходится быть особенно осторожным: привычные стереотипы легко могут привести к ошибке.

Например, в русском языке пожелтевшее лицо — признак болезни, усталости или тоски (недаром у Есенина «желтая грусть»), а в иврите есть привычное словосочетание צהבו פניו, которое означает — «лицо, сияющее от счастья».

Так что идиоматические выражения — это отдельная проблема, не имеющая однозначного решения.

Редко, но бывает и так, что идиома является едва ли не калькой, как, например, «красная нить».

(Кстати, ошибутся те, кто подумает, будто это калька с русского языка: данное выражение встречается уже в «Песне песней» и на других страницах ТАНАХа.)

Правда, חוט השני — карминная нить — красиво, но непривычно.

Здесь как бы нет вопроса: принято использовать устоявшуюся в русском языке форму.

А вот во многих иных случаях есть над чем подумать и что поискать.

В иврите, когда хотят сказать о человеке, что он далек от совершенства, используют старинное выражение לא טלית שכולה תכלת (дословно: не талит, который весь голубой), и всякий раз надо заново, в зависимости от контекста, решать: оставить ли «голубой талит», который может придать произведению особый колорит, или заменить его на простое и короткое «не безупречен».

Но есть ли у переводчика право на подобную замену, а иногда и подмену?

Во всяком случае, те, кто переводил Библию, отвоевывали его для себя на протяжении веков, превращая «ловлю ветра» в «томление духа», «красную корову» в «рыжую телицу», полосатую рубашку Иосифа в «разноцветную».

И так преуспели в этом, что мы уже доверяем им едва ли не больше, чем оригиналу...

Впрочем, я отвлекся.

В заключение еще одна цитата из книги Амоса Оза «Повесть о любви и тьме»: "Встаю. Хожу по комнате. Возвращаюсь к столу. Вглядываюсь в написанное еще несколько мгновений или чуть дольше, перечеркиваю всю фразу или вырываю

лист, комкаю и рву его на мелкие кусочки. Отчаиваюсь. Проклинаю себя во весь голос и проклинаю всякое писательство и всякий язык, каким бы он ни был. И, тем не менее, возвращаюсь и начинаю сызнова всю свою ювелирную работу".

А потом приходит переводчик.

И тоже сетует на свою судьбу.

И тоже проклинает «всякий язык, каким бы он ни был».

И тоже возвращается и начинает сызнова свою работу.

И тоже считает ее ювелирной.

***Примечания:***

[1] Здесь и далее цитируется роман Амоса Оза «Повесть о любви и тьме». Перевод на русский язык В.Радуцкого. Издательство «Едиот ахронот». Тель-Авив. 2005.

**L.Fialkova** (Haifa)

# Immigrants from the FSU and the Russian-Language Internet[1]

I begin this article with a long extract from a face to face unstructured and unedited interview which I recorded in Russian in 2000. My informant, whom I call Simona, was a 23-year-old student who had emigrated from Lugansk (Ukraine) in 1990. At the time of our meeting she lived in Acre, were she worked as a waitress. Simona is Jewish, had completed Israeli high-school and military service, and was working towards her Master's degree at one of Israel's universities.[2] The interview was devoted to her immigrant experiences, and the question about the Internet emerged spontaneously.

**Interviewer:** And what about Internet *tusovki* [hang-outs]?

**Simona:** Now, I'll tell you about the life of Russian Israelis, Israelis from Russia on err, on the Internet, in the virtual world. I have been, so to speak, active there as well for about a year now. It's interesting that all these people - they know that there is also real life. They don't only live virtual lives, but, may be, it's easier to unite, sort of, and very oft... they all reject Israel altogether. They reject, err, communication with Israelis. They all know each... they are all acquainted. And there are very educated, very intelligent people there, that is, with the second degree (pause). I even saw that from the literature, from Tel Aviv University. I talked to them I even have a friend among them. We literally play "Guess the tune" [title of a popular Russian TV program], but with poetry, like I do with dad [pause], literally. He completed a course of Russian literature, yet I finished him off [Simona uses the rude "*obdelala*"] [laughs]. And they all know each other, and they reject Israel completely, and, incidentally, not only Israel. They reject any country, wherever they live. That is, there are plenty of Russians in Australia, in America, in Canada, in Germany. They all hang around in this chat-room, and they completely reject the countries they live in. Including... it was here that they told me about Australia.

I say, "How do your locals dress?"

He says, "In summer they wear shorts".

I say, "And in winter?"

"It's cold in winter, so they put on yet another pair of shorts". [laughs] Yeah, to this extent... Well, we treat locals exactly like they do. For all of them, a Russian is someone special. They have their own life; they organize all sorts of get-togethers. Recently, there has been, well, it's very funny, it is called a *Sysopka.* Because all these guys, they are system operators, *Sys. Op.* And they called it the *Sysopka* [laughs]. Doesn't it sound interesting! And I heard that there were, my friend was...

**Interviewer:** It sounds like *popka* [diminutive from buttock] or something...

**Simona:** Yes [laughs]. My friend came, a very good friend went there. I was working that day and couldn't join in. They all stormed into a pub; there were about forty people there, and all permanent customers. Beer, and some... and they began to discuss some... These guys, they literally build their own sites on the Internet. I have found one recently, and I just loved it. It's a Russian site, and it is about *KVN* [*KVN*, standing for the "Club of Cheerful and Resourceful", a popular Soviet and post-Soviet game and TV program] in the Haifa University, about *Dugovka,* which will take place soon. Have you heard about *Dugovka?* You don't know! Oh, it's very interesting, it's terrific, and you simply must know at least that it exists! It's held twice a year on the Kinneret, on the *Duga* beach. And you know, one can say that it is a festival for the soul, I think it's a bards' assembly.

**Interviewer:** Oh, I heard about it, but I didn't know...

**Simona:** Well, so about 10,000 Russians gather there.

This extract, to be analyzed later, raises several problems, which I endeavor to address in this article:

1. Who uses Russian-language Internet, why and how?
2. What is the link between the virtual and the real Russian-language community?
3. Does Russian-language Internet outside Russia reflect just linguistic minority communities in different countries or a minority diaspora community across the world?

Three main methods were used in this study: observation and participant observation of dozens Internet activities at different sites in Israel and abroad; informal unrecorded talks with the users and self-observation. Following Rheingold I can say that "I'm part of the story I'm describing, speaking as both native informant and as uncredentialed social scientist" (Rheingold, 2000: XXXI). I will also address five recorded interviews with the users which were kindly given to me by my former student Inna Weiskopf. The ethnography of a virtual community obviously has many peculiarities: in most cases the researcher is unacquainted personally with his/her subjects, does not know for sure their real name, age, gender, ethnicity or education as all these categories can be and indeed are sometimes fabricated or even counterfeit. A classical example of the latter is the story told by a prominent Internet researcher, Sherry Turkle:

"One day on MUD[3], I came across a reference to a character named Dr. Sherry, a cyberpsychologist whith an office in the rambling house that constituted this MUD's virtual geography. There, I was informed, Dr. Sherry was administering questionnaires and conducting interviews about the psychology of MUD's. I suspected that the name Dr.

Sherry referred to my long career as a student of the psychological impact of technology. But I didn't create this character. I was not playing her on the MUD... It was a composite character created by two college students who wished to write a paper on the psychology of MUDs and who were using my name as a kind of trademark or generic descriptor for the idea of a cybershrink. On MUD's one can be many and the many can be one" (Turkle, 1995: 15-17).

A researcher, who does not disclose himself/herself is unseen by the subjects, which produces an affect of spying. The activities can be observed not only in real time when they are taking place but also long after they are over. The Internet preserves much information, yet no one can be sure that at the next attempt to find the site which we investigated yesterday we will not receive the answer "The page cannot be retrieved". So one has to write down the date when the information was obtained and frequently to print out important pages. Otherwise we may lose them forever. The limitations and specifics of fieldwork on the Internet have been addressed in many studies (Hakken 1999; Jones 1999; Rheingold 2000; Smith and Kolock 1999; Turkle 1995; Fialkova and Yelenevskaya 2001) and I will not discuss them at length here. Still, two things must be mentioned. First, anonymity and mystery are not equally sought in all the Internet activities: they are very high on the ICQ but may be close to zero in many forums, hose members are in permanent contact, as well as privately by e-mail. Secondly, the Internet provides the researcher with qualitative and quantitative data, as at many sites those currently online, the number of messages sent and/or read and so on, are registered. Being an active means of communication for dispersed FSU emigrants all over the world, Russian-language Internet is an important source in immigrants' studies together with face-to-face interviews, sociological polls, newspapers, and media analysis etc.

According to the information from the Israeli portal in Russian "Souz" 400 000 Russian-speaking Israelis have access to the Internet. Daily "Souz" is visited by 20 000 Unique Users, 90% of them from Israel (http://www.souz.co.il/english.html, 31 July 2004). These figures reflect the fact that Internet has become very popular among Russian-speaking Israelis and is no longer an indicator of financial well-being. Internet as well as the cable TV, which provides people with the Russian-language programs, is regarded as one of the most important facilities. It is used not only by the young, but by the older generation as well. The latter communicate with their friends and relatives all over the world, read e-books and newspapers, visit virtual museums, and follow political news. According to Fel'dman, Russian-speaking Israelis spend more than half their Internet time on Russian-language Internet sites. The most popular of them deal with news, amusements, Russian search portals, libraries, encyclopedias, and computers (Fel'dman 2003: 465). However, to the best of my knowledge the use of the Russian-language Internet by emigrants has so far been studied primarily as a complementary source for studies of folklore (Fialkova and Yelenevskaya, no date), sociology (Fel'dman 2003: 464-465), or language (Guseinov, 2000; Zemskaia 2001: 160-164). The time is ripe to make Internet use itself the focus of our study.

**Specifics of the Russian Language on the Internet.**

Russian language on the Internet exists in two main scripts, Cyrillic and Latin transliteration. According to Guseinov, this transliteration is the first attack on Cyrillic

since the 1920s, script change was seriously discussed in Soviet Russia (Guseinov 2000: 298).

Latin transliteration was used exclusively in the early 1990s when the Internet in Russia was still very rare, and emigrant users lacked the necessary equipment. Even the keyboard with Cyrillic letters was difficult to get outside Confederation of Independent States (CIS) and users had to buy (or to make themselves) Russian letter stickers to place on the keys next to the Latin or Latin and Hebrew letters. Most users are unacquainted with transliteration rules (e.g. the US Library of Congress transliteration system), they do it by sound alone (writing as they hear). Considering that any language used on the Internet is rendered close to the spoken norms and with a great number of spelling mistakes, one can imagine the enormous variety in this Latinized Rssian. Ironically one of the "fathers" of the Russian Internet is Anton Nosik, a former Russian-language Israeli journalist, who returned to Russia and became an online news service editor, consultant, and a strategist. He associates the revolution in the Russian Internet with a fact that the official release of Windows 95 promoted the Microsoft standard for Russian encoding, named CO1251, or Windows Cyrillic. As Windows 95 came into increasing use, it became possibile to write Russian texts in Russian (Ulmanu 2001). By now the situation has changed radically. According to the Introweb, at the end of 2003 the number of Internet users in Russia was 13.2 % of the population or 14.6 million of people (http://introweb.ru/inews/news1734.php 31 July 2004). This means that one can have e-mail contacts not only in Moscow, but also in Samara, Ekaterinburg, and Irkutsk. Russian Internet is popular in the big Ukrainian cities, such as Kharkov, Kiev and Donetsk, and in other former Soviet republics.

All the programs and keyboards with Cyrillic are sold everywhere, so many users have returned to "normal" Russian. Yet sometimes the problem persists, because, for example not all the programs decode all kinds of Cyrillic scripts (e.g. Cyrillic for Windows, Cyrillic KOI8-R, Cyrillic KOI8-U, etc.). I have such problems with two of my e-mail correspondents, one from Sankt-Petersburg and the other from New York.

They decode my e-mails in Cyrillic only when they are sent with the command "reply". Otherwise they see non-readable letters, and I prefer to use the Latin script. Transliteration can be used when emigrant users connect not from their apartments but from their work places, where the necessary equipment is not installed. In any case Latin transliteratin is still sometimes used not with e-mail but on the web as well. The attitude to it varies from loyal to aggressive: in the students' forum of "Souz" it is strictly forbidden.

Users are advised either to get help from an electronic Russian keyboard or to use the special button "Translator from Translit". They are notified that messages in transliteration will be eliminated (http://forum2.souz.co.il/viewtopic. php?t=34155, 30 July 2004).

Russian language on the web is influenced by different languages: first of all by English and the languages of the countries where emigrants reside (in the case of Israel it is both English and Hebrew). Reflecting the speech of different social strata, it is full of various jargons (students' jargon, drug addicts' jargon, etc).

English terminology is changed into Russian with deflation of style and change in metaphoric meaning. "E-mail" is replaced by "*emelia*" (Emelia the fool is a Russian folk hero), "buttons" are called "*batony*" (a type of white bread), "Screen Saver" is called

"*esesovets*" (SS man), program problems are "*gliuks*" (hallucination as a result of drugs), and so on.

The tendency to deflate the original terminology and to approximate it to obscene language is defined by Guseinov as *eskhrofemism*, a language behavior typical of Russian speakers in Soviet times as a negative reaction to the strict use of official language (Gusseinov 2000: 298-305). To help the users to communicate, many slang dictionaries have been created and can be found on the web (http://cmail.info.kuzbass.net/apollon777/slovari komp_slovar_eng.php; http://imereb.by.ru/games/c-slang.htm; http://humorazm. narod. ru/slovar1.htm etc., 31 July 2004 ).

At the same time a neutral terminology exists. For example, "keyboard" – "*klaviatura*" (neutral) – "*Klava*" (slang, a woman's name whose use in different expressions acquires sexual connotations, e.g. "*toptat' Klavu* – to trample Klava – to work on the computer).

Slang is popular in many forums and chat-rooms. But like speech it has its limitations. Russian Internet provides multiple options for any type of user from semi-literate schoolchildren to businessmen and the intellectual elite.

**Dialectics between Virtual and Real Community.**

According to Feldman, Russian-speaking Israelis prefer several main portals: MIGnews – www.mignews.co.il; Internet newspaper "*Novosti Izrailia*" (News of Israel") www.lenta.co.il; *Portal "Souz"* www. souz.co.il; Izrail'skaia khronika – www.cursorinfo.co.il; Internet newspaper "Novosti" – www.novosti.co.il; Internet-shop "Russkoe slovo" – www.rus.slovo.com (Fel'dman 2003: 464-465). They provide much information – from politics to shops and from singles ads to chat forums; they create a Russian-language Israeli information space (see also http:// rustreet.com/ *Russkaia ulitsa v Izraile* – the Russian street in Israel, 1.12.2003). If not specified, these and other portals are aimed at any Russian-speaking Israeli with no special interest in his/her subgroup identity, which may be based on a common republic of origin (e.g., Ukraine, Byelorussia, Azerbaijan, etc.) or on ethnic identity (Jewish, Russian, other). The Russian-speaking Israeli is also the addressee of a special site devoted to the Russian-language Israeli community: http://www.ispr.org/public/p25.html, 1 Dec. 2003. This is run in Russian, and it focuses on the demography, problems, and achievements of the FSU emigrants in Israel, as well as on projects planned for the study of this group in future (it is maintained by Israeli Institute of Social and Political Research – ISPR, and has a distinctly sociological character).

Yet some subgroup communities maintain their own sites, e.g., *Belarusskoe zemliachestvo v Izraile* (Byelorussian association, or hometown affiliation, in Israel) http:// www.souz.co.il/clubs/club.html?Club_ID=1, *Ukrainskoe zemliachestvo v Izraile* (Ukrainian association in Israel, 1 Dec. 2003), http://forum.souz.co.il/view-forum.php?f=6& sid=611e85e62454d a2fb8f43ce69c505f8a, 1 Dec. 2003.

The latter site provides links to separate virtual groups, made up of emigrants from the same city: Kiev, Kharkov, Donetsk, etc. The dominant language in all of them is Russian. One site, "About the town of Lvov and its emigrants", is of special interest:

http://www.lvov-emmigrant.sitecity.ru, 1 Dec. 2003. It was created in 2002 by A.Lvovskii (Tolchinskii). Its aim is to unite former Lvov inhabitants regardless of nationality, profession, or country of immigration. This site has many "departments", including a photo guide to Lvov, and it has already been reviewed in the Russian-language Israeli press (Likht 2003). But what is interesting for us is the use of languages. Although Russian is its main language Ukrainian is also used: in V.Simonenko's poem "Ukrainian lion" (*Ukrainskii lev*) and in the humor section. While Ukrainian is understandable to the site's visitors, and may even be appreciated by them, it is evidently not their language of communication.

Similarly Byelorussian language can be sporadically found on the site of the Byelorussian association in Israel but only in subject-matter from Byelorussia: http:// www.souz.co.il/clubs/club.html? Club_ ID=1 1 Dec. 2003. Information was given about the tour of the *Pesniary* ensemble, the first concert by Byelorussian musicians in Israel: it was reported to have been very well received by the audience, who, as in Ukrainian concerts, joined in the songs. Yet neither the Ukrainian nor the Byelorussian compatriots' site contains any hint about teaching either of these languages in Israel (compare with ardent discussions about Russian: http://www.passion.ru/forum/4/46. html#2, 1 Dec. 2003).

The community of Mountain Jews also maintains a site in Russian (http://www. mountainjews.co.il/, 2 Aug. 2004). It provides information about Mountain Jews, their history, language, and religion, tells about the prominent members of the community in Israel and abroad, informs about concerts given by musician from Azerbaijan in Israel, and has an extensive collection of Caucasian music, which can be downloaded for free. In the virtual community forum there are 101 registered members who have discussed 314 topics. There is also information launching of a new Russian-language literary magazine *Russkoe Ekho* (Russian Echo) which took place in Ashdod on 27 May 2004; pictures of community members who participated in are displayed. Of course, the existence of special community sites does not mean that emigrants from Byelorussia, Ukraine or Mountain Jews don't enter other Russian-language portals.

A special site deals with the *Russkaia obshchina v gosudarstve Izrail* (Russian Community in the State of Israel): http://www. homeru.com/ruscom.html, 1 Aug. 2004. It addresses ethnic Russians who became Israeli citizens as family members of Jews, are loyal to Israel, but suffer from an alienated attitude to them.

There is no doubt that its creation is a consequence of "anti-goy" hysteria in the Israeli mass media, and aims at supporting a positive self-image and gaining minority status. Officially *Russkaia obshchina v gosudarstve Izrail'* is a non-political and secular public organization which unites all Israelis of Russian ethnicity and those who define themselves as such. Yet on the visual level the idea of secularity is questionable: in the background of the site's homepage domes with crosses are seen.

Also of great interest is the emblem of this organization: a gryphon on a field of three colors. The colors symbolize the Russian flag; the gryphon — is defined by the site builders as a spiritual symbol at once linked to Assyrian and Slavic mythology, and Christianity. It is rooted in Oriental and European cultures alike, and this fact becomes important for those Russians who settled in the Middle East. The organization is aimed to help the Russian minority to integrate in Israeli life while preserving their cultural and

religious particularities. Contacts with Russian-speaking Israeli Jews are welcomed, as are contacts with Russia and the Russian diaspora all over the world. Re-emigration to Russia is perceived as one of the options, but by no means as an ultimate aim.

Russian language Israeli Internet portals show considerable involvement of the users in their activities. This is evident from the results of online mini polls on different topics (the archive of polls is also available at http://www.isra.com/voter/) and from the work of multiple forums. For example, 2465 respondents took part in the poll "Why do you think Israel is eliminating Hamas activists?", 3540 respondents voted in the poll "Do you perceive Islam as an aggressive religion?" (21 Apr. 2004), 3260 people answered the question "Do you believe that Israeli court is just and unbiased?"; 2861 users responded to the question: "Should we take into account Palestinians' complaints about the building of the security wall?"; 2824 users responded to the question: "Do you buy books in Russian?" (2 Aug. 2004), and so on. The situation is the same in other portals, for example in the portal "Souz", where 3835 users responded to the question: "Would you like to leave Israel?" (http://souz.co.il/vote/results.html 2 Aug. 2004).

I am not sure that the number of votes and the number of users correspond as one person can vote several times. I checked this possibility myself voting two- or three times in different polls. Something else that lowers the value of these polls is our lack of any information about voters' age, social status, time in Israel and so on. Still, these figures reflect existing tendencies and can be taken into account at least as an additional source. There are 4,880 registered members in the Israeli forum, the number of topics has reached 22,495 and 597,324 messages have been sent. From my earlier visit on 14 July 2004 untill my most recent visit on 1 Aug. 2004 the number of renewed topics reached 649 and 14,113 new messages had been posted (http://www.israel-forum.org, 1 Aug. 2004). In the forums of portal "Souz" there were 5654 registered members who posted 566778 messages altogether (http://forum2.souz.co.il, 2.08.2004). The forums are most diverse in subject-matter, covering all the possible fields from politics and economics to animals, cars, music and sex. Activity in them varies in number of members, topics and messages, but is rather high in general (in the Political forum there were 1,786 topics and 56,076 answers; in the forum on computers there were 4,726 topics and 69,468 answers (http://www. israel-forum.org, 1 Aug. 2004).

This close investigating of Russian language Israeli Internet opens the way for a practical answer to a theoretical question about the ties between virtual and real communities.

Cultural anthropology evinces two conflicting positions: 1) a virtual community is an imagined one. It resembles a real community no more than a rubber Rita resembles a real human companionship (Lockard, 1997: 224-225). 2) There is no virtual community without a real one; the existence of the first points to the existence of the second (Slevin 2000: 100-117; Rheingold, 2000; Wellman and Gulia, 1999: 167-180).

The starting point of my research in this direction became a slang word *sysopka* or in correct transliteration *sisopka* used, as we saw at the beginning, by my informant Simona. Using the Russian-language search portal yandex I found 43 entries on *sysopka*, varying from slang dictionaries, songs and essays to information about concrete meetings, almost all of them in CIS. Simona was right – the word originated from *tusovka* (hang-out) + system operators. At first, *tusovka* was used at the beginning as the hang-out of hippies for personal communication. From 1980s it came to be used as a synonym for a gathering or

non-formal contact that includes eating and drinking alcohol together. Etymologically it originated from *tasovat' karty* (to shuffle cards in a pack) and long bore the meaning of some kind of meaningless meetings of asocial elements. But from the 1990s an additional meaning appeared: a meeting of professionals for some joint activities, sometimes for acquiring necessary contacts or prestige. (Guseinov, 2003: 549-551). So a *sysopka* is a *tusovka* of system operators or more broadly of people who usually communicate through the Internet. In an essay "*Dumy o sysopke*" (Thoughts about sysopka) a person with a nickname Azveriukha wrote:

"The main condition for sysopka is a long winding road which leads sysop people to the place where sysopka is to take place. The second important condition is the presence of shops with beer and snacks along this road. The third necessary condition for it is the presence of a Lenin monument in the city (if there is none it can be substituted by the cafes or the banks of streams, lakes, the shores of seas, oceans). And the last condition is the presence of bio-toilets to insure sysop people in their bio-needs. (Azveriukha, 2001, my translation).

Trying to find information about sysopka in Israel I got only one reference, albeit detailed in "Chronicles of a repatriate" posted by Vadim Smelyanskij on the 6 March 1999. This transliterated message tells about a sysopka held in Netanya on 5 December 1998.

Sysopka passed in a civilized way. As many were driving we drank only cold beer. But nobody felt any need to get drunk. We had a good time, communicated on Fido-Computer-Linuks-Windows-Mustdie3 topics, took pictures with many cameras and digital cameras, and decided to have a bite somewhere in a restaurant. It took us a long time to choose a restaurant. Russian ones were rejected immediately. At last we chose "London". All the restaurants on that wonderful Saturday were out-door in the open. A boy with a garniture (microphone and headphones) quickly came up to us and understood that it was time to move the tables together and to bring beer. Sigalov was tardy as usual, like for example that time on the square. So I had to call him a couple of times on his mobile phone in to make him move his head and to pay attention to the group of sysops from Haifa... Unfortunately Seriega had to go home at 7 o'clock and we left. All the others went to Vadik to drink wine and eat cake. But it's not so bad – sysopky are held regularly here. It was my second all-Israeli [sysopka] so to speak. The next one we'll organize on Purim or even earlier. Probably it will be my turn to drive :). (Smelyanskij, 1999, my translation).[1]

From this long chronicle we also know that at the time of posting it the author was a fresh emigrant who still had to endorse his driving license, and he got to the sysopka with his only Russian-speaking co-worker Sergei (he calls him Seriega). People usually give each other lifts to such gatherings and many of them drive in turn as driving means abstinence from alcohol.

The message included Smelyanskij's e-mail addres, his ICQ number and a nickname "Proglot". Unfortunately my attempts to communicate with him failed as he did not authorize communication through ICQ and did not answer my e-mail.

The *dugovka*, also mentioned by Simona, is widely represented on the web, but no later then 2000 (see e.g. Margolin, 1999). I don't know whether sysopkas were or were not part of the Dugovka, which was mainly a gathering for bard music. Yet the absence of the word "sysopka" from today's Israeli Russian-language sites does not mean that the

event which it represented no longer exists. Personal and group meetings among members of various forums flourish in different parts of Israel and abroad. One of the theme groups on Israeli forum, which is called: "*Otdokhni*" (Take a break) is devoted to such meetings (http://www.israel-forum.org/forumdisplay.php?s=a904eeda8dd495fd087be77554953d99 &forumid=29). Meetings are organized at cinemas (e.g., on Banana beach in Tel-Aviv), pubs (e.g. Rodeo and Pundak-ha-dov in Haifa, Dublin in Rehovot), in a restaurant in Zichron, on the beach at Lake Kinneret, and so on. As one can judge from the messages, many people are already acquainted personally and have each other's mobile phones numbers. Newcomers are also welcomed, and they are given a password: in one case they were advised to have cloves in the buttonhole and a copy of the journal *Ogoniek* from January in their left hand.

An interesting account of an international meeting is given by Keren Pevzner in her newspaper article about Prague, which was published in *Okna*, the weekly supplement of Russian-language Israeli daily "*Vesti*".

"If your work is somehow connected to the Internet, you cannot avoid that infection (there is no negative context in the word "infection" and it is used only to underline the catching character of the phenomenon). I mean forums and conferences. You read carefully what is written by the others and then you suddenly feel a writers itch, register yourself on a site and begin to express your opinion on any problem, from the situation in Iraq to how to feed fish in an aquarium... So I also acquired a circle of Internet acquaintances from all over the world and I used to call them my work group. It's very convenient: you enter when you like, speak on the problems you like, receive help in the form of advice and real services, for example, new programs are sent to you. And at any moment you can terminate a communication – it's enough to press the small x in the upperright corner of the screen. Then suddenly my "work group" is about to meet in Prague and organize something like "a weekend" as is done in respectable firms (although here it is at ones own expence). How can you ignore it? So I booked tickets and a hotel... In our group there were people who came from Russia, Ukraine, Germany, Hungary. And Americans were supposed to come. In other words the meeting went beyond a European one and was turning into a worldwide one."(Pevzner, 2004: 34).

The article quoted above is not about the Internet, but about Prague and it lacks some information which is important for this study. We don't know whether all the people who went to the meeting were Russian-speakers or only those from Russia and Ukraine. Consequently we don't know what language they used on the net (the fact that the author is a Russian-speaker is not enough for generalization).

According to Wellman and Gulia, Internet contacts provide not only information, but emotional and sometimes financial support as well, and do not exclude personal face-to-face or telephone communication. By contrast, frequently we have electronic as well as phone contacts with those whom we know personally but cannot see as often as we would like (Wellman and Gulia 1999: 173-174, 179-180).

This analysis of the Russian language Israeli sites matches those authors' results and shows that the virtual community is closely connected to the real one. Sometimes users do have face-to-face communication, do help each other practically, and do form some kind of reference group for the members of many forums. This is even more tangible in the personal e-mailing, which is very popular for communication by Russian-speaking Israelis with their relatives and friends in the CIS as well as with those who emigrated to

countries other than Israel: the USA, Canada, Germany, Australia and more.

**Russian-Language International Web Community.**

As noted, Israel is not the only country in the world with a large Russian-speaking community, and this is reflected in different web-portals:

Russian Michigan Online http://russianmichigan.com/; http://www.russianboston.com; Russkii Boston (Ruaaian Boston); Russian Link (Russians in the USA): http://www.rus sianlink.com; Russian Belgium http://www.russian-belgium.be; Russian New Zealand http://www.russiannz.co.nz/; Russian Toronto http://www. russiantoronto.com; Germany in Russian http://www.germany.ru/; Russian street in Germany http://www.inostranez.de; Swedish Palm http://www.sweden4rus.nu/ and so on. All of them were created by the former Soviets and are united by the notion of "Russianness", which can be understood on an ethnic-religious basis or on the basis of Russian language and culture common for the former Soviet Jews, Germans, Greeks, etc. The important cohesive factor for "Russianness" in the broad sense is that all Soviets are perceived almost uniformly, at least by the lay-person, as "Russian others" in different receiving societies. This is reflected in the scholarly literature, but it has also deeply penetrated the consciousness of masses of immigrants. Here, for example, is a short poem posted to the New Zealand Russian-language Internet site by an anonymous author:

I sympathize with emigrants,
Whether fools or with good minds,
A Jew, a Yakut or a Byelorussian –
There you'll only be a Russian. (http://www.russiannz.co.nz/dosca/6534.html 4 Aug. 2004, my translation.)[5]

Of course, narrow and broad definitions are reflected on the web. Thus, http:// whiteworld.ruweb.info/rubriki/000119/002/01052 905.htm — "The white world. A united familyveche community" is aimed at ethnic Russians. Others stress religious identity, for example, a Swedish portal of the Russian Orthodox Church (http://www. sweden.orthodoxy.ru/, 4 Aug. 2004)[6] But the inclusive idea of uniting all Russian-speaking emigrants into one Russian community is not uncommon. On the portal "Russians in Belgium", whose homepage background is a picture of Vera Mukhina's well-known sculpture "A worker and a kolkhoz woman", this is clearly stated: "Welcome to Russian Belgium. It would be better to call us the site of the Russian-speaking population of Belgium as Russians are in a minority among us. If you would like to post in the forum, don't forget that Latin script is not welcome here. There are converters from Latin here and there. And you may use them gratis" (4 Aug. 2004). The same orientation to all Russian speakers is formulated in "Russian Michigan Online" (4 Aug. 2004) and in "Swedish Palm" (4 Aug. 2004). The outlook of the latter portal was clarified by Irina Makridova and Liudmila Sigel'. They wrote an interesting history of the Russian diaspora in Sweden, and advocated the idea of unity of Russian and Russian-speaking immigrants on the basis of a common culture. Although this position was not immediately accepted by the community, eventually it won over the majority. Furthermore, the community is willing to include Russian-speakers' Swedish family members (Makridova and Sigel', no date).

One may mistakenly assume that all these portals and sites are local and deal only with

specific problems faced by immigrants in the given country. Although special attention is indeed paid to such issues, many obstacles exist that are common to numerous immigrant groups, and this imparts wider significance to the discussions. In addition to the local web portals there are several international portals for immigrants, based on the Russian-language itself or on ethnic aspects as well. FSU emigrants residing in different countries experience a broad relationship. As a concrete example we can take several *KVN* sites in different countries. Again this recalls extract from Simona's interview at the start of this article. *KVN* began in the 1970s as one of the most popular Soviet TV programs enjoyed by young and old alike. Two teams, mostly of students, took part in each session and competed in real time for clever and humorous answers. Usually part of their program was prepared at home ("Greeting" and "Homework") and other parts were impromptu ("Limbering up", "Contest of team leaders"). The game became so popular that from the TV screen it moved into real life. Almost in every school, to say nothing of the universities, such teams could be found. I confess that in my school years I also took part in one of them, even as a team leader ("captain" in *KVN* terminology). In the 1980s *KVN* lost its ascendancy as a real-time show, was severely censored and died. But in the time of Perestroika it rose from the ashes, like the phoenix. However, this time it became much more oriented to preparatory work and professional performance than to the extempore witty response. Many in show business, including Jan Levenzon of the Russian-language TV channel "Israel Plus" took their first steps on the stage on the TV KNV teams. Emigrants took *KVN* with them to the countries where they settled. A special site of the Israeli *KVN* League gives information about eight Israeli teams from different cities, including "*Kavboys*", an abbreviation of *Kavkazskie mal'chiki* (Boys from the Caucases — a new name of Lod team)[7]. The site describes their past meetings and announces those forthcoming (all in real life), maintains a forum, where Cyrillic and Latin transliterations peacefully coexist, and chat. The same site has links to teams in other countries: "American *KVN* League", "New York KVN Team", "*KVN* in Germany and Europe", "Official site of the *KVN* Union", "*KVN* for Everybody", and "*KVN* Diaspora", which gives information about *KVN* in the CIS (http://www.kbh.co.il/o_nas/ 6 Aug. 2004). Simona was off the mark in saying that Israeli *KVN* has nothing to do with Israeli reality. Much of the repartee is based on Hebrew-Russian world-play, problems with absorption, and politics. For example: "Binyamin Netanyahu offers a new razor "Max 3". The first blade shaves a bit off the lowest sector in the population; the second shaves a bit off the highest sector in the population; the third blade ultimately shaves the middle sector. 'Max-3' – means all the taxes at once!" (Chigirinskii 2003). Guest teams also prepare themselves for the Israeli public when they come to Israel. For example, the captain of the Russian team from Tomsk answered a question from the audience: "What does the Roadmap mean?" – "It's the very thing that Moses didn't have" (Gol'dfarb 2003). Although new linguistic and cultural realities that penetrate the Russian language of different teams (American, German, Israeli) are not universally understood, international competitions are successfully organized. Incidently, the American team found the Haifa team through the Internet (Margolin no date).

The Internet makes it possible for people to find a Russian-speaking friend or a spouse all over the world. As one example out of many I may mention "Datingnow", which was created especially for this aim (http://www.datingnow.ru/). I found it still not very busy, although it's use is tending to encrease. On 17 July there were 258 people on line when I

checked it, on 5 Aug. there were 438, on 7 Aug. there were 565 and on 17 Nov. 904 people on line. Haifa university student Inna Weiskopf, who took part in my M.A. seminar "Folklore in the Age of Technology", in 2001 recorded five interviews with Russian speaking Israeli girls in their early twenties (three of them students, one with higher education and in one case there is no information about education and /or job), who got acquainted with males through ICQ, chats and/or odigo. One of them contacted an English-speaking American in order to have a language practice, one contacted Russia's citizen from Moscow, two - Russian-speaking Israelis (from Haifa and from Rishon-le-Zion) and the last one – a Russian-speaking American from Chicago. In four from five cases virtual dating was later transformed into a real one[8] (except with an English speaker). One the interview was recorded in Moscow. It's worth mentioning that although only one girl immigrated to Israel in 1996 and all the others did it earlier (1989-1991) they preferred to communicate with their virtual friends in transliterated Russian. The Cyrillic was not used because of two reasons: first, not everybody had the necessary equipment and second, one girl noted that her boyfriend typed Cyrillic too slowly. Inna also printed several ICQ sessions, one from 2000 where all the "talk" was in transliterated Russian and two sessions in 2002 where Cyrillic was used alongside with transliteration. My other informant, Dana, whom I recorded twice (in 2000 and 2001), later told me about her activities in the Russian ICQ, which I failed to record. She immigrated in 1990 from Rostov-on-Don, Russia, lives in Haifa, is a student, and is Jewish (Fialkova and Yelenevskaya, no date)[2]. When we chose her pseudonym we wanted to make it clear that she had Hebraized her name (let's say from Dina) as she wanted to be indistinguishable from the Israelis and worked a hard to lose her Russian accent. Having reached her goal she drifted back to her Russian-speaking friends. On the ICQ she plays many roles, sometimes male to make fun of her women-friends, which is routine practice on the Internet (Danet 1998). She got in touch with one of the new Russian gurus who became popular in the post-Soviet period, and for some time was deeply involved in the spiritual activity of that virtual group. But as she said, she always ran away whenever her involvement in a sect or in religious activity might become too serious. Online she took another name and gradually got used to it. Today, all three names are in use: some people call her Dina, others – Dana, and still others let's say Alina. She enjoys the multiplicity of identities not only on the screen but in real life as well.[9]

The existence of worldwide ties among former Soviets dispersed all over the world and the CIS raises the question of an incipient Russian diaspora (Ben-Rafael 2001; Markowitz 1995; Remennick 2002; Yelenevskaya and Fialkova 2004). With globalization and expanding migration movements the notion of "diaspora" is currently undergoing change. According to Safran, it has come to be used increasingly loosely as an inclusive term for various minorities who can trace their origins to a country or area other than that in which they reside (Safran 1999: 255). Diasporas are formed as a result of involuntary as well as voluntary migration. Although definitions of the diaspora vary widely, most scholars admit the importance of its symbolic dimensions, such as a collective memory and myth about the homeland, the idealization of the homeland, and a strong ethnic group consciousness (Cohen 1997: 180). These properties of diasporas turn them into "imagined communities", distinguished "not by their falsity/genuineness, but bythe style in which they are imagined" (Anderson 1991: 6). Diasporas are nothing more than imagined communities because while emphasizing the symbolic dimensions they

have no material dimensions, such as a common territory. The Internet provides its users at least with the illusion of a shared space.

The situation with the former Soviets is of special interest. They are people of different ethnicities, who left the USSR or the FSU at various times and settled all over the globe. In some countries specific groups of them are perceived as repatriates and are granted the entire range of civil rights (Jews in Israel, Germans in Germany, Greeks in Greece, Finns in Finland). Others are immigrants, whose social status depends on labor and social legislation in each of the receiving societies. The utopian idea of ethnicity being an "innate" belonging, which would facilitate the repatriates' integration into the host society, proved mistaken (Dietz 2000; Fialkova and Yelenevskaya 2001a; Jasinskaja-Lahti and Leibkind 1999; Markowitz 1995; Remennick 2002; Steinbach 2001; Shuval and Leshem 1998; Yelenevskaya and Fialkova 2000). It was based on a presumption of blood culture unity, and was not very different from the opposite idea of "innate" exclusion, which is still supported by many politicians and lay people. Nor is it quite clear whether the repatriates' feeling of ethnic bonds with the receiving society will wax stronger after immigration. Ben-Rafael tends to believe that they do in respect of the Jews from the FSU in Israel (Ben-Rafael 2001: 348). Yet this is not supported by sociological research: Fel'dman quotes Aptekman's study in which 16. 2% of the FSU immigrants in Israel declared a decline in their Jewish self-identity and 4. 5% noted its complete loss. These figures are to be compared with 15% of Fel'dman's respondents who, by their own evaluation, became Jewish nationalists, and 23-28% who felt a negative attitude to other Jewish communities (Fel'dman 2003: 95). Fel'dman sees this weakening in Jewish identity the result of the mistreatment of those who are not Jews according to Halakhah, primarily children of Jewish fathers and non Jewish mothers. Although this explanation is very important it may be only partial and has to be complemented by others. First, there may be disillusionment with Israeli power, culture, and education. Second, there could be failure to acquire equality and upward mobility in "our own country", be it Israel, Germany, Greece, or Finland, by former Soviet Jews, Germans, Greeks, or Finns, respectively. The latter factor leads to a re-evaluation of the life-experience in the FSU. Especially important is a feeling of frustration in the most active emigrant groups, in the first place the intelligentsia, who feel discrimination even when it is masked by democratic phraseology (Yelenevskaya and Fialkova 2004a; Levin 2001: 51-52); in response these groups try to retain their cultural uniqueness.

In Israel, emigration divided former Soviets according to ethnicity and status (repatriates/immigrants; Ashkenazis/Orientals, e.g., Soviet European Jews vs. Soviet Mountain and Bukharan Jews). But it united them on the basis of the Russian language and common past experience (Yelenevskaya and Fialkova 2003)[10]. Orally and in the virtual reality of the Internet, common myths evolve and circulate, influencing the beliefs and behavior of the dispersed former Soviets and forming a transnational diaspora. Personal and community ties link former Soviets who have settled in the USA, Israel, Canada, Germany, Australia, and other countries. Such ties also exist with Russia, which has changed its attitude to emigrants from hostility, or at least indifference, to sympathy and solidarity. This change is a result of several major factors: the poor demographic situation in Russia, which goes hand in hand with unwanted illegal immigration from China and some other countries; a brain drain, which is now felt in science and industry; financial problems, which can be partially solved by inviting emigrants' businesses and

funds; comparison of the help (in politics, science, and economy) given to China and Latin American countries by their diasporas, as against the unused potential of Russia's own diaspora; and last, but not least, a grasp of the loyalty and basic resemblance of emigrants to those left behind. Yeltsin initiated this new attitude on 24 May 1999 by signing a Federal Law on State Policy of the Russian Federation towards Compatriots Abroad: http://www. navi.kz/oldnavi/articles/pdnewimp021100b.shtml (also published in Komarova 2002: 209-230). According to this law, the Russian Federation is a successor of the RSFSR and of the Soviet Union, and it supports its compatriots living abroad in their political, social, economic, and cultural rights and in preserving their cultural originality. People can receive a certificate of being a "compatriot" one month after applying for it (those with Russian citizenship are recognized as compatriots automatically). The Russian Federation aims to support different emigrant organizations and cultural autonomies, and to join in their activities. It facilitates a return to the Russian Federation of those who wish. It aids compatriots economically and socially in their places of permanent residence and encourages joint projects between Russian and emigrant organizations, be they public or private. The journalist Airapetova dubbed this new attitude to emigrants the – NEP (New Economic Policy), because it has important economic implications for joint businesses (Smirnova 2002: 8). This appellation is of course reminiscent of the NEP introduced by the Bolsheviks in 1921 and terminated in the 1930s when the goal of reviving an economy ruined by revolution and civil war had been achieved. Today Russia's attitude to compatriots abroad remains favorable. However, by the terms of the Federal Law on Citizenship of the Russian Federation, adopted by the Duma in 2002 and signed by Putin in 2003, citizenship may be granted to foreigners, as well as to returning emigrants, who settle in the Russian Federation, not immediately but only some time after their return. Generally the interim period is five years, but it may be reduced for some groups to 1-3 years, the most favorable conditions being granted to prominent scientists and cultural celebrities (http://roszakon.by.ru/zakon/zgrf1.htm). Among those who can receive Russia's citizenship without living in Russia are former Soviets from the CIS who have no citizenship at all.

In sum, Russia's new policy on emigrants is inclusive. It goes hand in hand with new approaches in ethnology stressing cultural identity rather than phenotype or a Russian sounding family name. This is supposed to make easier for Jews, Tatars, Armenians, etc., to be "Russian" if they feel that way (Fel'dman 2003: 60-61; Komarova 2002: 27; Tishkov 2003); consequently it covers emigrants in Russia's diaspora on the same basis of cultural Russianness for which they are rejected in the host societies. Russia supports different portals encompassing emigrants: http://www.allemigrants.h1.ru/ All Russian emigrants (in the world); http://www.diaspora.ru/ Diaspora: web-portal (7 Aug. 2004); http://chss.irex.ru/db/zarub/forum.asp? id=51&start=50 – Russian abroad. The last has a good database of Russian-language sources on studies devoted to Russian and FSU emigrants. It contains many texts in online version and is a useful online library on the subject. I used it many times, but since December 2003 it has been irretrievable (my last unsuccessful attempt was made on 6 Aug. 2004)[1] Information about it is available on line (Bazanov, 2002). A special informational portal, "Materik" (Continent or Mainland), has been created for the post-Soviet space and it includes in the "Russian world" not only those from the CIS but from the far away as well, including Israel: http://www.materik.ru/

print.php?section= analitics&id=449 (15 Mar. 2004).

As we see, the tendency to create a Russian-language emigrants' virtual community is bi-directional: it originates from the dispersed "Russians" themselves and also from Russia's policy-makers. The idea of virtual diasporas has already been formulated in the professional literature, as well as the idea that by joining online communities individuals express their commitment to the overall group. They may or may not have a common ethnic origin and a common state, but they share a common background and heritage, common sets of symbols, and a history of common struggles (Dahan and Sheffer 2001). The "Russians" are a special case. The incipient Russian diaspora encompasses not only people of diverse ethnic origin; it is also state-linked and stateless at the same time. In Dahan's and Sheffer's terminology it is definable as a "virtual nation" (2001: 87) which is well represented on the net. The Soviet Union has ceased to exist; people from the former republics have not only common ground but also serious differences, and in Russia the attitude to them in not identical. Abroad all this can be sloughed off, but it will inevitably reappear on Russian soil, where xenophobic moods are high.

The question "who is whose diaspora?" is sometimes difficult to answer. In Zionist ideology, for example, Jews are Israel's diaspora regardless of where they live or how attached they are to their countries of birth (the matter of this attachment is in fact ignored). Sheffer, for example, creates a nomenclature of diasporas and includes all the Jews into the group of "historical diasporas", which were created as long ago as in the Middle Ages (Sheffer 2003). Yet immediately after the appearance of Sheffer's paper in Russian translation it was severely attacked by Tishkov, who claimed that this nomenclature does not reflect the dynamics and changing group strategies. He perceives former Soviet citizens, including Jews, as a Russian (Soviet) diaspora, and he maintains that this notion is accepted by Russian-speaking Israelis as well (Tishkov 2003a: 166). To my mind, any generalization of this problem is an ideological construct, which cannot cover all tendencies observed on the Internet and in real life. Ignoring the immigrants' attachment to their country of origin eventually leads to bitter disappointment on the part of the receiving society. The new immigrants, who are supposed to be ideologically motivated, do not want to give up everything that connects them to the "old country" – language, culture, personal ties, economic links, etc. Ignoring the immigrants' attachment to the receiving society leads the old country to the feeling that former compatriots too quickly switch to a different language (Hebrew, German, Greek etc) and different customs, and leave the Soviet past behind. Communities (virtual and real) are not monolithic but fragmented. Most people are more preoccupied with problems of their everyday survival than with theoretical issues. Yet in their struggle they use different strategies: they may Hebraize or retain their first and second names; they may use Hebrew or Russian at home; they may visit the old country or be indifferent to it; likewise the Russian-language Internet. Moreover, simply using the Russian-language Internet does not necessarily mean alienation from Israel or any other country of settlement. On the other hand they try to make these countries comfortable for themselves as all occupants do when entering a new home. On the other hand, not all those who switch to Hebrew do so because of patriotism. I observed several immigrants who changed to Hebrew even though they intended to emigrate from Israel, and in fact did so a few years later. In America and Australia they switched to English, so the practice of a language shift was for

them merely social mimicry. In short, all the tendencies are present and none is all-encompassing. Even two emigrant researchers who are at the same time specialists in immigration and key informants define themselves differently in this respect.

**Conclusions.**

It was not my intention to analyze or even to note all the existing Internet resources focused on FSU emigrants: that would be beyond the limits of this paper. My aim was much more modest: to show their diversity and interrelatedness. Internet sites form one of many ways of uniting dispersed former Soviets. This tendency to unite has three main springs: integration problems in the host countries including alienation from them; a feeling of common cultural roots with compatriots (FSU emigrants) in a single country as well as all over the world; and the inclusive policy of the Russian Federation. This means that the push and pull factors that triggered emigration did not cease to act with the boarder crossing. Moreover, the change of Russia's policy towards emigrants from exclusive (they are *others*) to inclusive (they are *our people*) and a reverse process in the host countries make these factors more tangible. Some scientists have already noted the slight increase in remigration to Russia from both Israel and USA (Fel'dman 2003: 95; Komarova 2002: 102, 106). I may add that accounts of such returns home are told much more frequently than before. Sociologists will undoubtedly claim that stories are not figures, and they are right[11], but as many immigrants will remember, stories about friends' and relatives "departure" (a euphemism for emigration) were no less important for decision-making than economic and political problems in the old country. A special club opened recently for Israelis who live in Moscow, and the invitation to is to be found in both Russian and Hebrew: http://moscow.israel.ru/ only in Russian, which can be better called HebRuss (Russian with Hebrew words): http://moscow.israel.ru/full-r.html (15 Mar. 2004). Yet this remigration is sometimes temporary (for work purposes), and in any case it is much less visible than emigration from Israel to the USA and Canada, where the former Soviets again enter the Russian-speaking immigrant communities. The chief factor restraining a return to Russia is its economic and politic instability and the fear of dictatorship, which may arise at the end of new NEP (the situation with the former Soviet republics is even more difficult because of the anti-Russian mood and the reduced status of the Russian language). The main pull factor is the common language, common culture, and new economic possibilities, especially in big cities.

"Russians" are not the only example of transmigrants, who sustain simultaneous multi-stranded relations that link together their societies of origin and settlement. Other examples are also well known, for example South Asians in English-speaking countries (Singh Ghuman 2003) and Caribbean and Filipino populations in the USA (Glick-Schiller, Basch and Szanton-Blanc 1995). The fact that some are immigrants and others are repatriates does not ultimately change the situation[12]. Manipulation with inclusive and exclusive strategies is not only Russia's privilege. On the contrary, Russia is now learning from those countries that stimulated the great emigration of former Soviets in the 1990s.

***Bibliography:***

Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread*

*of Nationalism,* revised edition. London, New York: Verso.
Azveriukha (2001) *Dumy o Sisopke (*Thoughts about sysopka, in Russian) http:// jedi.kosnet.ru/cgi-bin/forum/topic_show.pl?id= 2209, 27 July 2004.
Bazanov P.N. (2002) *Baza dannykh "Russkoe zarubezhie – luchshii informatsionnyi resurs o russkoi emigratsii"* (The Database "Russian Abroad" is the Best Information Resource on Russian Emigration, in Russian) http://www.ipma.ru/smi/pismo-ssylki/71-print.html (6 Aug. 2004).
Ben-Rafael, Eliezer (2001) The Transformation of Diasporas: The Linguistic Dimension. In Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg (eds.), *Identity, Culture and Globalization.* Leiden, Boston, and Köln: Brill, 337-351.
Chigirinskii, Mikhail (2003) *Chempion otstoial svoi titul* (The Champion Kept Its Title, in Russian). *Magazine (Vesti)*, June 19, p. 20.
Cohen, Robin (1997) *Global Diasporas: An Introduction.* London: UCL Press.
Dahan Michael and Sheffer Gabriel (2001) Ethnic Groups and Distance Shrinking Communications. *Nationalism and Ethnic Politics,* 7(1): 85-107.
Danet, Brenda (1998) Text as Mask: Gender, Play and Performance on the Internet. In: Steven G. Jones (ed.), *Cyber Society: Revisiting Computer Mediated Communication and Community.* London, New Delhi, 129-158.
Dietz, B. (2000) German and Jewish Migration from the Former Soviet Union to Germany: Background, Trends and Implications. *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 26 (4): 635-652.
Fel'dman, Eliezer (2003) *'Russkii' Izrail': mezhdu Dvukh Poliusov* ('Russian' Israel: Between the Two Poles). Moskva: Market DS.
Fialkova, Larisa, and Yelenevskaya, Maria (2001a). Svoi i chuzhye – metamorfozy emigrantskogo soznania: na materiale lichnykh rasskazov (My People and the Others: Metamorphoses of Immigrants' Mentality. Analysis of Personal Narratives, in Russian). *Vestnik Evreiskogo Universiteta v Moskve.* Moskva-Ierusalim, 23: 5, 147-162.
Fialkova, Larisa and Yelenevskaya, Maria (no date). *A Collective Portrait of Former Soviets in Israel: Folklore of the Immigrant Community.* Book manuscript. 500p
Fialkova, Larisa, and Yelenevskaya, Maria (2001) Ghosts in the Cyber World: Analysis of the Folklore Sites on the Internet. *Fabula*, 1-2: 64-89.
Glick-Shiller Nina, Basch Linda and Szanton-Blanc Cristina (1995) From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68(1), 48-63.
Gol'dfarb, Tsvi (2003) *Ikh papa turetskopoddannyi* (Their Father is a Turkish Citizen). *Magazine (Vesti)*, June 19, p. 20.
Guseinov, Gasan (2000) Zametki k antropologii russkogo interneta: osobennosti iazyka I literatury setevykh liudei (Notes on the Anthropology of the Russian Internet: Peculiarities of the Language and Literature of the Russian Web People, in Russian). *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, 43: 289-321.
Guseinov, Gasan (2003) *D.S.P.: Materialy k russkomu slovariu obshchestvenno-politicheskogo iazyka XX veka* (D.S.P.: Materials for the Russian Dictionary of the Sociopolitical Language of the 20th Century, in Russian). Moskva: Tri kvadrata.
Jasinskaja-Lahti, Inga, and Liebkind, Karmela (1999) Exploration of Ethnic Identity among Russian-Speaking Adolescents in Finland. *Journal of Cross-Cultural Psychology,* 30(4): 527-539.

Jones, Steve (ed.) (1999) Doing Internet Research: Critical Issues and Methods for Examining the Net. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
Hakken, David (1999) *Cyborgs@Cyberspace? An Ethnographer Looks to the Future.* New York London: Routledge.
Komarova, Galina Aleksandrovna (2002) Russkii Boston (Russian Boston). Moskva: Institut Etnologii I Antropologii RAN.
Levin E.I. (2001) Mentalitet diaspory (Sistemnyi I sotsial'nyi aspekty). (Diaspora's Mentality: Systemic and Social Aspects, in Russian). *Natsional'nye diaspory v Rossii i za rubezhom v XIX-XX vekakh: Sbornik statei.* Moskva: Institut Rossiiskoi Istorii RAN: 345-52.
Likht, Viktor (2003) L'vov (Lvov). Vest-2, 17.06: 21.
Lockard, Joseph (1997) Progressive Politics, Electronic Individualism and the Myth of Virtual Community. In: David Porter (ed.) *Internet Culture.* NewYork, London: Routledge, 219-233.
Makridova, Irina and Sigel', Liudmila (no date) *Russkaia diaspora v Shvetsii: Istoria I Sovremennost'* (Russian Diasora in Sweden: History and the Present Situation, in Russian). http://www.sweden4rus. nu/rus/info/doklad_sojuz_sweden.asp (4 April 2004).
Margolin, Dmitrii (1999) Trubadury XXI veka (Troubadours of the 21st century). http://www.geocities.com/CollegePark/Dorm/6387/first/dugovka_99.html (3 Aug. 2004)
Margolin, Dmitrii (no date) *KVN v Haife* (*KVN* in Haifa, in Russian). http:// www.geocities.com/CollegePark/Dorm/6387/first/story/kvn_win.html (27 July 2004)
Markowitz, Fran (1995) Emigration, Immigration and Cultural Change: Towards a Transnational Russian-Jewish Community? In Y. Ro'i (ed.), *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union.* London: Frank Cass, 403-414.
Pevzner, Keren (2004) *Praga. Misticheskie zarisovki* (Prague. Mystic Sketches, in Russian). *Okna*, July 29: 34-37.
Remennick, Larissa (2002) Transnational Community in the Making: Russian-Jewish Immigrants of the 1990s in Israel. *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 28(3): 515-530.
Rheingold, Howard (2000) *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier.* Cambridge, Mass: MIT Press.
Safran, William (1999) Comparing Diasporas: A Review Essay. *Diaspora*, 8(3): 255-291.
Sheffer, Gabriel (2003) Diaspory v mirovoi politike (Ethno-National Diasporas in Politics, in Russian with an abstract in English). *Diasporas: Independent Academic Journal* (Moskva), 1: 162-184.
Shuval, Judith T., and Leshem, Elazar (1998) The Sociology of Migration in Israel: A Critical View. In Elazar Leshem and Judith T. Shuval (eds.), *Immigration to Israel: Sociological Perspectives.* New Brunswick: Transaction. Studies of Israeli Society, vol. VIII, 3-50.
Singh Ghuman, Paul A. (2003) Double Loyalties: South Asian Adolescent in the West. Cardiff: University of Wales.
Slevin, James (2000) *The Internet and Society.* Cambridge, Uk: Polity Press.
Smelyanskij, Vadim (1999) *Khroniki repatrianta* (Chronicles of a repatriate). http:// moshkow.rsl.ru/lat/EMIGRATION/proglot-israel3.txt (27 July 2004).
Smirnova, Svetlana (2002) *Unesiennye mobilizatsiei* (Taken by Mobilization, in Russian). In G.A. Komarova *Russkii Boston* (Russian Boston). Moskva: Institut Etnologii

i Antropologii RAN: 7-24.
Smith, Marc A. and Kollock, Peter (eds.) (1999) *Communities in Cyberspace*. London: Routledge.
Steinbach, Anja (2001) Intergenerational Transmission and Integration of Repatriate Families from the Former Soviet Union in Germany. *Journal of Comparative Family Studies,* 32(4): 505-515.
Tishkov, Valerii (2003) Posle Mnogonatsional'nosti (After Multinationality). *Znamia*, 3: 179-194.
Tishkov, Valerii (2003a) Uvlechenie diasporoi: o politicheskikh smyslakh diasporal'nogo diskursa (A Passion for Diaspora: The Political Connotations of Diasporic Discourse, in Russian with an abstract in English). *Diasporas: Independent Academic Journal*, 2: 160-183.
Turkle, Sherry (1995) *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore: Simon and Schuster.
Ulmanu, Alex (2001) Russia's Internet Guru: Anton Nosik. http://ojr.org/ojr/workplace/1017962263.php (1 Aug. 2004)
Wellman, Barry and Gulia, Milena (1999) Virtual Communities as Communities. In: Marc A. Smith and Peter Kollock (eds.), *Communi-ties in Cyberspace*. London and New York, 167-194.
Yelenevskaya, Maria, and Fialkova, Larisa (2000) The Image of the *Other* in Immigrants' Folklore. *Russia and the West: The Dialogue of Cultures,* 8 (2). Moscow: Moscow Lomonosov State University, 254- 265.
Yelenevskaya M., and Fialkova L. (2003) From "Muteness" to Eloquence: Immigrants' Narratives about Languages. *Language Awareness*, 12(1): 30-48.
Yelenevskaya, Maria and Fialkova, Larisa (2004) Incipient Russian Diaspora: Former Soviets meet on the Internet. Paper presented at the Third Annual Conference of the Israeli Association for the Study of Language and Society (IALS), Beit Berl (Israel).
Yelenevskaya, Maria, Fialkova, Larisa (2004a) From Anti-Utopia to Utopia: Immigrants' Memories of the Soviet Union. Proceedings of the 13th International Oral History Conference (IOHA) "Memory and Globalization". 2004, Rome (Italy). CD. Atti Del Convegno. Translated into Hebrew by Ido Bassok and is in print in *Hed ha-ulpan ha-hadash*.
Zemskaia, Elena A. (2001) *Iazyk russkogo zarubezhia: Obschie protsessy i rechevye portrety*. The Languages of the Russian Abroad: General Processes and Verbal Portraits. Moscow-Vienna: Iazyki Slavianskoi Kul'tury, Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 53 (in Russian).

***Notes:***

[1] I am very grateful to all my colleagues from the Van Leer research group devoted to the problems of immigration and especially to Tamar Rapoport, Edna Lomsky-Feder, Gadi Ben-Ezer, Chen Bram, Julia Resnik and Nelly Elias for their insightfull remarks during the earlier stages of this paper.

[2] I recorded Simona in 2000 during my joint project with Maria Yelenevskaya on the

personal narratives of the FSU emigrants in Israel. Here I have preserved the pseudonym she was given in our publications and in a book manuscript (Fialkova and Yelenevskaya, no date). The same refers to Dana, whose story will be told later.

[3] MUD – Multi-User Dungeons (see also Reingold, 2000: 149-180).

[4] This is typical computer terminology: Fido – a computer net (http://www.fidonet.org/" http://www.fidonet.org/ (4 Aug. 2004).

[5] The site states, that this team has girls as well as boys Alongside those from the Caucases there are other Russian-speaking team-members.

[6] It's worth mentioning that a girl who found a friend from Moscow and was recorded in Moscow during her visit to him, almost half of the interview time spoke Hebrew.

[7] At the time of our last talk Dana was 27 (in the book manuscript she is referred to as Dana, 23).

[8] My personal experience with the ICQ is merely episodic. With the help of my 15 year-old daughter Lilia I entered ICQ under the nickname "starukha Shapokliak" (an old woman Shapokliak), an unattractive character from Eduard Uspenskii's tale "Cheburashka", which became the basis for extremely popular cartoons. Cheburashka is a name of a badly made strange but lovely toy, which cannot be identified with any creature. Shapokliak is a name of a wicked old woman, who puts Cheburashka and his friends into a lot of trouble, so I felt honest taking this nickname in order to spy on young Internet users. I made contact with a user who appeared under the nickname "Cheburashka". Contrary to me, who remained anonymous, he made his name, age and the country of residence available online. He was 23 year-old Russian-speaking Israeli. Our dialogues were in transliterated Russian, as we didn't succeed to make them readable in Cyrillic. We competed in witticisms and versatility in order to get maximum information about each other and to betray minimum information about ourselves. Our dialogues were full of allusions to the popular Soviet cartoons and films. I never lied to him, but he interpreted my answers in the way that looked reasonable to him. For example: "How old are you?" "As you know from the film about Mary Poppins, ladies don't answer such questions, because gentlemen don't ask them" etc. He was sure that I was a teenager and asked me to give him the number of my cellular phone, which of course could not be done. Although I never became known to my partner I did not feel playful enough to continue that sort of activity, which many Internet researchers do, routinely playing with various identities.

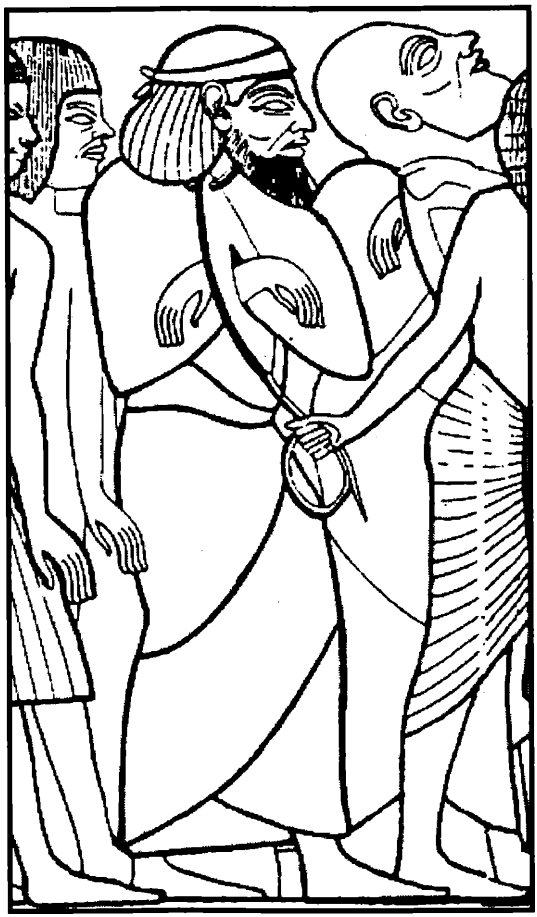
[9] In Israel the distinctions between Russians and Ukrainians are minimal. But as I know from my colleagues Kira Kaurinkoski, who studied this problem in Greece, and Victoria Hryaban-Widholm, who observed it in Austria, Russians and Ukrainians are not united; quite the contrary: they are divided by language in the two countries. They form different communities and are not interested in mutual contacts. I imagine that the situation in Israel can be explained by the relatively low ethnic preoccupation among Russians and Ukrainians who decided to settle in the Jewish state.

[10] When this paper was ready I wrote to Dr. Andrei Popov, who designed this database and asked him about the reason of it's non-functioning. Two main reasons were mentioned in his answer: 1) technical problems and 2) even before the technical problems occurred the plagiarism – all his materials had been stolen by the creators of another database http://lib.rin.ru/main/175nkbop1.html. All attempts to contact the plagiarists turned to be fruitless as e-mails returned.

[11] On the net one can find unchecked information from 5000-7000 to 50,000 of Israelis living in Moscow, most of them Russian-speaking: http://www.jnews.ru/index.htm?mid=643; http://kontora.org/news/2004/01/26/news-289.html; http://www.keepmedia.com/ShowItemDetails.do?itemID=521649&extID=10032&oliID=213(8.08.2004). See also materials about the return migration from Israel to Birobijan, a Jewish autonomous region in the Far East of Russia: http://www.povestka.ru/default.asp?id=culture&idp=6 (11.08.2004).

[12] An interesting question, for example, is who those returnees to Russia are, who attend Moscow Israeli club: returning Russian diaspora, new Israeli Diaspora, or both?

# Литература



I.Serman (Jerusalem)

# Царская немилость (Судьба «Поликсены» В.Озерова)

После смерти Озерова, вернее, еще при его жизни, возникло и сложилось в определенных кругах убеждение, что Озеров погиб жертвой травли его литературно-театральных врагов и в особенности Шаховского. За счет этих предполагаемых интриг принято стало относить и неожиданное, после второго представления, снятие со сцены его последней трагедии «Поликсены», и явное неблаговоление императора Александра к очень до этого высочайше покровительствуемому драматургу. Как писал его родственник Блудов, «за три первые трагедии, "Эдипа", "Фингала" и "Димитрия", государь лично изъявил ему свое благоволение и подарил за каждую по перстню; за "Димитрия" с вензелем...»[1]. До сих пор биографы Озерова так и не нашли объяснения этого неожиданного перелома в его судьбе, хотя утвердившееся мнение арзамасцев и подвергалось сомнению и даже отвергалось.

Как известно, Озеров в первые годы царствования Александра I стал не только самым популярным русским драматургом, не только кумиром театральной публики, но и почти официозным автором императора.

Как пишет Медведева, «после придворного спектакля "Димитрия Донского" в Эрмитаже (в январе 1807 г.) Александр I сказал автору несколько милостивых слов и пожаловал табакерку. (Любопытно, что 21 января Александр вновь присутствовал на спектакле)»[2]. Такое благосклонное внимание к Озерову как автору патриотически-воинственной трагедии понятно. Но нет до сих пор сколько-нибудь убедительного объяснения перемены отношения императора к Озерову в 1809 г.

В сентябре 1808 г. Озеров уехал из Петербурга в свою усадьбу Красный Яр (Казанской губернии), где заканчивал новую трагедию «Поликсену». Отъезд его в отпуск был связан со служебными недоразумениями и желанием выйти в отставку,

чтобы заниматься литературой на свободе и развязаться со службой в Лесном департаменте.

14 апреля 1809 г. Озеров получил согласие императора на отставку, но без пенсии. Еще в октябре он послал в Петербург законченную «Поликсену» всегдашнему своему покровителю Оленину. Ареопаг в составе Крылова, Оленина и Шаховского трагедию одобрил, и начались ее репетиции. 14 мая она была поставлена, имела успех, но после второго представления сошла со сцены. Не вполне ясны причины такой недолгой ее сценической жизни. Гозенпуд предположил, что «зрители, привыкшие находить в трагедиях Озерова политические аллюзии, намеки на русскую современность, не обнаружили их в «Поликсене"»[3].

Действительно, в «Поликсене» как бы не было прямых намеков на «русскую современность» в воинственно-патриотическом духе, каких много было в «Димитрии Донском». Дело в том, что «русская современность» очень осложнилась после Тильзитского мира с Наполеоном. В стране возникло несколько категорий недовольных союзом с «врагом человечества», то есть с Наполеоном.

Одна из этих «партий» находилась в непосредственной близости от Александра I – ее возглавляла вдовствующая императрица Мария Федоровна.

В конце сентября – начале октября 1808 г. состоялась последняя встреча Наполеона и Александра, тогда еще союзников.

Во время этого свидания Наполеон заговорил о возможности его брака с любимой сестрой Александра I, Екатериной Павловной. Александр не дал положительного ответа, а Екатерина Павловна заявила, когда ей стало известно предложение французского императора: «Я скорее пойду замуж за последнего русского истопника, чем за этого корсиканца»[4]. И, вероятно, не без вмешательства Марии Федоровны через восемь дней по возвращении Александра из Эрфурта, то есть в конце октября, Екатерина Павловна была помолвлена с принцем Георгом Ольденбургским. Эти обстоятельства не могли остаться тайной для столичного общества. И тут я решаюсь на очень смелое предположение. Я думаю, что самая возможность брака родной сестры российского императора с «этим корсиканцем» могла вспомниться зрителям «Поликсены», когда они смотрели трагедию, в которой Поликсене грозит быть жертвой требований Пирра, сына Ахиллеса. Основной конфликт трагедии развивается между Агамемноном и Пирром.

Матримониальные намерения Наполеона могли быть известны в столичном обществе. Не повторяя буквально эрфуртских переговоров, Озеров мог перенести в гомеровский сюжет косвенное отражение этих переговоров, касающихся возможной судьбы Екатерины Павловны. А в монологе Гекубы эти слишком проницательные зрители или читатели могли найти отражение чувств Марии Федоровны, ненавидевшей Наполеона и противившейся самой возможности брака ее дочери с Наполеоном.

В отчаяньи стеная,
К твоим ногам, Улисс, с слезами упадаю,
Отцом твоим, женой и сыном заклинаю,
И всем, что на земле ты любишь от души:
Лишеньем дочери меня не сокруши!
Она меня живит, покоит, утешает;

При ней мой дух беды часами забывает;
Отрада в горести, защита слабых дней,
Опора древних лет, в ней свет моих очей,
В ней жизнь моей души: услыши сиротливу!..
Но ты не внемлешь мне и руку торопливу
Рукою хладною ты хочешь оттолкнуть...
Ах, лучше поражай мою прискорбну грудь!
Будь жалостлив еще среди ожесточенья
И с жизнью тягостной скончай мои мученья![5]

Эти слова Гекубы обращены к Улиссу, которого она считает виновником жестокого решения судьбы Поликсены — ее казни —жертвоприношения на могиле Ахиллеса.

Озеров наделил свою героиню, Поликсену, свойствами романтической Леноры из баллады Бюргера. «Поликсену обуревает некое безумие, любовь, страсть к мертвецу, который призывает ее; она живет, "сгорая от огня снедающей любви"»[6]. По мнению Медведевой, «именно балладно-элегическая тема трагедии имела успех. Роль Поликсены была воспринята зрителями в ряду унылых элегий и печальных баллад, входивших в моду»[7].

Очевидно, что не Поликсена со своей любовью к мертвому Ахиллесу, а ее мать, Гекуба, и ее страдания, «ужас, который Гекуба испытывает при известии о назначенном заклании Поликсены на могиле Ахиллеса, усугубляется тем, что Поликсена сама стремится к смерти»[8].

Высказывалось мнение, что Озеров в то время, когда писал «Поликсену», был в оппозиции к тем реформам, которые, по примеру Наполеона, хотел осуществить в России Сперанский[5]. Это было вполне возможно, но никакого отражения этого недовольства в «Поликсене» найти невозможно.

В очень содержательной статье Медведевой мы находим интересное соображение о том, что «со времени Тильзита царь должен был питать неприязнь к Озерову, пьеса которого теперь фиксировала внимание на его позорной непоследовательности. Как известно, Александр готов был простить что угодно, вплоть до заговоров, если личность его оставалась в ореоле... Можно предполагать, что Александр не забыл ни "Димитрия Донского", ни его автора, и теперь, когда представился случай оказать "благоволение"... – оказал недовольство, свел счеты. Непонятный отказ в пенсии приводит к мысли, что и все неприятности по службе, из-за которых Озеров уехал в деревню, могли быть результатом царской немилости»[9].

При всей правильности общей характеристики Александра I, предположение И.Н.Медведевой о том, что будто бы «недовольство» возникшее у него «Димитрием Донским» сказалось и на судьбе «Поликсены», неубедительно. В последней трагедии Озерова, как нам представляется, было достаточно поводов для высочайшего недовольства – иначе она не была бы снята со сцены после второго и вполне успешного представления. Строгий критик А.Беницкий писал в «Цветнике», что «Гекуба и Поликсена занимают более всего внимания и чувствительность зрителя»[10]. Значит, говорить о неуспехе сценическом нет оснований. Снята была «Поликсена» по приказу царя – иначе никто бы не посмел это сделать. И тут я предполагаю, что Александра раздражило неуместное, как он мог

посчитать, вмешательство в его семейные дела, тем более что о его отношениях с Екатериной Павловной существовали какие-то темные слухи.

Царская немилость выразилась, между прочим, и в отказе драматургу следуемых ему денег за «Поликсену».

Теперь следует восстановить историю легенды о внутритеатральных интригах, которые будто бы погубили Озерова. Этот миф стал складываться где-то в 1813–1814 годах, после того как будущим сочленам Арзамаса стало известно о чтении в «Беседе любителей русского слова» сатирической поэмы Шаховского «Расхищенные шубы». Поэма не содержала никаких намеков на судьбу Озерова, но тема «зависти» к литературным успехам Карамзина и его единомышленников как бы подсказала обвинение против Шаховского в интригах и, как полагалось, в провале «Поликсены».

Стихотворную анафему Шаховскому начал В.Л.Пушкин:

Давно ли, шествуя Корнелию вослед,
Поэт чувствительный, питомец Мельпомены,
Творец Димитрия, Фингала, Поликсены,
На Севере блистал?.. И Озерова нет.
Завистников невежд он учинился жертвой;
В уединении, стенящий, полумертвой,
Успехи он свои и лиру позабыл!
О зависть лютая, дщерь ада, крокодил,
Ты в исступлении достоинства караешь,
Слезами, горестью питаешься других,
В безумцах видишь ты прислужников своих
И, просвещенья враг, таланты унижаешь![11]

Продолжал ее Вяземский в своем «Ответе на послание Василью Львовичу Пушкину»:

Ты прав, любезный Пушкин мой,
С людьми ужиться в свете трудно!
У каждого свой вкус, свой суд и голос свой!
Но пусть невежество талантов судией –
Ты смейся и молчи, роптанье безрассудно!
Грудастых крикунов, в которых разум скудный
Запасом дерзости с избытком заменен,
Перекричать нельзя. Язык их – брань, искусство –
Пристрастьем заглушать священной правды чувство,
А демон зависти – их мрачный Аполлон![12]

Через два года Пушкин-лицеист в программном послании «К Жуковскому» высказал призыв к мести, конечно, литературной:

Смотрите: поражен враждебными стрелами,
С потухшим факелом, с недвижными крылами,
К вам Озерова дух взывает: други! месть!

Вам оскорбленный вкус, вам знанья дали весть –
Разите варваров кровавыми стихами;
Невежество, смирясь, потупит хладный взор,
Спесивых риторов безграмотный собор...

К этой стихотворной переписке присоединился Жуковский в послании «К кн. Вяземскому и В.Л.Пушкину»:

Увы! «Димитрия» творец
Не отличил простых сердец
От хитрых, полных вероломства.
Зачем он свой сплетать венец
Давал завистникам с друзьями?
Пусть Дружба нежными перстами
Из лавров сей венец свила –
В них Зависть терния вплела;
И торжествует: растерзали
Их иглы славное чело –
Простым сердцам смертельно зло:
Певец угаснул от печали.
Ах! если б мог достигнуть глас
Участия и удивленья
К душе, не снесшей оскорбленья,
И усладить ее на час!
Чувствительность его сразила;
Чувствительность, которой сила
Моины душу создала,
Певцу погибелью была.
Потомство грозное, отмщенья!..[13]

Легенда, героем которой был Шаховской ввиду своего положения в театре, для круга арзамасцев не нуждалась в фактическом подтверждении. Я поэтому и привожу наиболее острые стихотворные инвективы против Шаховского, для того чтобы было видно, как легенда становится убеждением.

Вацуро предположил, что «неслыханный успех "Димитрия Донского" (1807) погубил Озерова; он не выдержал провала своей новой трагедии "Поликсена" и сошел с ума. Вину за его безумие и раннюю смерть возлагали на Шаховского – будущего "беседчика", некогда приятеля Озерова по дому Олениных. Шаховской не чуждался театральных интриг и не слишком сочувствовал ни славе Озерова, ни его направлению, – но он не был прямой причиной трагедии, разыгравшейся уже в жизни, а не на театральных подмостках. "Поликсену" умертвила смута, возникшая при крушении кружка Оленина 1800-х годов»[14]. «Смута», действительно, разрушила олениниский кружок, но никакого отношения к судьбе «Поликсены» она не имела. Тем более, что и «провала» «Поликсены» не было. Она шла на сцене вполне удовлетворительно, и потому ее снятие могло быть только результатом высочайшего распоряжения, а не простой внутритеатральной интриги.

В свое время И.Н.Медведева показала, что Державин и его литературное окружение враждебно отнеслись к «Димитрию Донскому», но к судьбе «Поликсены» эта враждебность отношения не имела, хотя у державинского круга к последней трагедии Озерова не могло быть каких-либо особых претензий.

Создание легенды о Шаховском как губителе Озерова предшествовало появлению памфлетной комедии «Липецкие воды», что только утвердило прежнее обвинение против Шаховского.

***Примечания:***

[1] Цитирую по: «Арзамас». Сборник в двух книгах. М., 1994, книга вторая, с. 414.
[2] Медведева И.Н. Владислав Озеров. IN: В.А.Озеров. Трагедии и стихотворения. Л., 1960, с. 39.
[3] Гозенпуд А.А. А.А.Шаховской. IN: А.А.Шаховской. Комедии. Стихотворения. Л., 1961, с. 25.
[4] Троицкий Н.А. Александр I и Наполеон. М., 1994, с. 92.
[5] Владислав Озеров. Трагедии и стихотворения, с. 123 .
[6] И.Медведева. Владислав Озеров, ibid., с. 45.
[7] Там же.
[7] Там же.
[8] Гордин М. Владислав Озеров. Л., 1991, с. 167.
[9] И.Медведева. Владислав Озеров, с. 53.
[10] Беницкий А. «Цветник», 1809, ч. 2, с. 255. Цитирую по: И.Медведева. Владислав Озеров, с. 46.
[11] «Арзамас». Кн. 2, с. 277.
[12] «Арзамас». Кн. 2, с. 279.
[13] «Арзамас». Кн. 2, с. 251–252.
[14] Вацуро В.Э. В преддверии пушкинской эпохи. IN: «Арзамас». Кн. 1, с. 9.

F.Fjodorov (Daugavpils)

# «Весенние песни» Уланда как текст

Людвиг Уланд удивительно многолик: тончайший лирический поэт и классик немецкой баллады, авторитетный исследователь средневековой поэзии и культуры, собиратель фольклора и страстный политический деятель. XIX веком Уланд был любим: «Стихотворения», изданные в 1815 г., при жизни поэта (он родился в 1787, а умер в 1862 г.) выдержали 42 издания и непрерывно издавались до конца века. После его смерти Фр.Геббель написал: "Der einzige Dichter, von dem ich ganz gewiß weiß, daß er auf die Nachwelt kommt, nicht als Name, sondern als fortwirkende, lebendige Persönlihkeit" (Hebbel 1970: 436). В России его высоко ценил и много переводил Жуковский. XX век прогноз Геббеля не подтвердил, хотя дело здесь не в Уланде, а в XX веке.

«Весенние песни» ("Frühlingslieder") состоящие из 8 стихотворений, были написаны в 1811-1827 гг., значительнейшая часть из них в 1811-1814 гг.; и это замечательное произведение, чрезвычайно ярко характеризующее Уланда-лирика. Много размышлявший о сущности поэзии, Уланд в качестве магистрального лирического пути утверждал тот путь, в котором "das Leben des Dichters un das der Natur sich unausscheidbar verschmelzen, die Natur vergeistigt und die Idee natürlich belebt wird" (Uhland 1974: 139). Цикл "Frühlingslieder", может быть, самое естественное и самое тонкое осуществление процитированного тезиса.

**Первое.** Метрико-ритмическая структура цикла, создающая определенное семантико-звуковое пространство, ориентирована на фольклор и на миннезанг, прежде всего на Вальтера фон дер Фогельвейде. И дело не только в том, что миннезанг был предметом исследований Уланда, а в 1822 г. была издана его монография о Фогельвейде. Дело в другом, в том, о чем говорил в 1902 г. Рудольф Штейнер, предваряя 3-томное издание сочинений Уланда: "Der Natur Walthers fühlte er sich tief verwandt" (Steiner: 23).

Кстати говоря, серию "Deutsche Classiker des Mittelalters", основанную Пфейффером Ф., открывал том сочинений В. фон дер Фогельвейде (1 издание – 1864; 2 издание – 1866; 3 издание – 1870), и он был посвящен памяти Л.Уланда; и мне доставляет удовольствие цитировать средневекового поэта именно по этому изданию, связанному со многими романтическими традициями. Что же касается фольклора, то Уланд был не только его усердным собирателем и глубоким знатоком; в 1844-1845 гг. им были изданы "Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder", выдающееся собрание народной поэзии. Структурным камертоном «Весенних песен» является первое стихотворение — "Frühlingsahnung":

O sanfter, süßer Hauch,
Schon weckest du wieder
Mir Frühlingslieder.
Bald blühen die Veilchen auch.

Если рассматривать каждый стих как метрическую структуру, то первый стих – это 3-стопный ямб, второй стих – 2-стопный амфибрахий, третий стих – 2-стопный ямб, а четвертый стих – 3-иктный дольник (1–2–1–). 3-иктный дольник четвертого стиха, как и дольники в последующих стихотворениях, создают фольклорный ореол цикла; или: вводят в цикл фольклорный сегмент, поскольку 3-иктные и 4-иктные дольники заявили о себе в народной песне и балладе в XIV-XVI вв., в конце XVIII– начале XIX вв. предстали в собраниях типа гердеровских «Народных песен» (1778-1779) и «Волшебного рога мальчика» Арнима и Брентано (1805-1808), и тогда же вошли в «высокую литературу» (см.: Гаспаров 1989: 165-166). Полиметрия "Frühlingsahnung" определяет не только метрический протеизм уландовского цикла, но и некоторую его – при силлабо-тонической доминанте – «тоничность», «дольниковость». Благодаря опоясывающей рифме Hauch—auch первый и четвертый стихи обретают трехударность, а внутренние второй и третий стихи при различии метра – двухударность, ритмически более организованную, поскольку она выведена из зоны прямого контакта с дольником.

На русском языке "Frühlingsahnung" существует в анапестическом переложении:

Упоительных струн дуновенье,
Пробудившись, польется волной.
Следом песни весны молодой,
И фиалок начнется цветенье.
(Уланд 1988: 87)

И это сразу же рождает стиховые коннотации, чуждые Уланду, а именно — русской лирики второй половины XIX века, романсно-демократического типа. О том, как первое стихотворение «Весенних песен» должно было бы звучать на русском языке, можно представить по переводу Тютчевым третьего стихотворения "Frühlingsruhe". Цитирую I строфу.

О, не кладите меня
В землю сырую –
Скройте, зарройте меня
В траву густую!
(Тютчев 2002:148).

У Тютчева первые три стиха – дактили: первый и третий – трехстопные, а второй – двухстопный; четвертый же стих – 2-стопный ямб, взрывающий определенное ритмическое равновесие первых трех стихов. Впрочем, «в землю» могло быть произнесено и с ударением на втором слоге, и тогда второй и четвертый стихи образовывали бы 2-стопную ямбическую пару, и строфа обретала бы метрико-ритмическое равновесие первого и второго двустишия, что не соответствовало бы оригиналу. Но это предположение кажется безосновательным не столько по языковой, сколько по стиховой причине: строфа утрачивает нестандартную изысканность звучания.

Второе стихотворение имеет силлабо-тоническую первооснову: из 12 стихов 9 стихов – это 4-стопный ямб, а второй и седьмой стихи – 4-иктные дольники, третий же стих – 3-иктный дольник. В этой связи уместно высказать предположение, что «Silentium!» Тютчева, стихотворение, являющееся предметом острых дискуссий относительно метрической структуры четвертого и пятого стиха, в четвертом и пятом стихе имеет 3-иктный дольник; и это дольниковое вкрапление в 4-стопный ямб – результат немецкого влияния и, может быть, непосредственно Уланда, "Gedichte" которого были ему несомненно известны. С другой стороны, «Silentium!» может служить аргументом в пользу дактилической структуры во втором стихе «Весеннего успокоения» («В землю сырую...»), опубликованного в 1832 г.

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои –
Пускай в душевной глубине
Встают и захо(!)дят оне
Безмолвно, как звезды (!) в ночи, —
Любуйся ими – и молчи.
(Тютчев 2002: 123)

Третье стихотворение построено подобно второму: II строфа – всецело ямбическая, при этом первый, второй и четвертый стихи – это 4-стопный ямб, а третий стих – 3-стопный ямб. I строфа имеет аналогичную структуру, но с двумя отличиями: а)второй стих – 4-иктный дольник; б) в третьем и четвертом стихах есть дополнительное ударение на первом слоге:

Soll ich begraben sein,
Lieg' ich ins tiefe Gras hinein.

Пятое стихотворение – 4-стопный хорей, за исключением первого стиха "Saatengrün, Veilchenduft...", имеющего структуру: –1–0–1– ; и этот пропуск безударного слога в середине стиха – рядовое явление немецкой средневековой поэзии, свидетельствующее о сдвиге от силлабо-тоники к тонике.

Остальные четыре стихотворения – классическая силлабо-тоника, из них два – хорей и два – ямб при строчном преимуществе хорея. При этом четвертое стихотворение: 4-3-стопный хорей, а восьмое стихотворение: 4-стопный хорей. В свою очередь шестое стихотворение: 4-стопный ямб, а седьмое: 4-3-стопный ямб. В целом по циклу из 64 стихов – 29 хореев, 28 ямбов, 1 амфибрахий, т.е. 58 силлабо-тонических стихов и 6 дольников, при этом как силлабо-тоника, так и дольниковая тоника апеллирует к средневековому поэтическому миру.

Согласно М.Л.Гаспарову, в «рыцарской немецкой лирике... силлабо-тоника сумела установиться на рубеже XII-XIII вв.», в течение XIII века 4- и 3-стопные ямбы и хореи захватывают эпическое пространство: «у Генриха фон Фельдке (1170-е годы) ямбов около 30% строк (с хореями — 40%), у Готфрида Страсбургского и Вольфрама фон Эшенбаха (1200-е годы) – около 60% (с хореями 80%), у Конрада Вюрцбургского (1280-е годы) – около 90-95%» (Гаспаров 1989: 159, 161).

Помимо сказанного, на ритмическую структуру Уланда оказывает влияние многообразная система схемных и сверхсхемных ударений, а также стоп с пропусками схемных ударений, например: "Süßer, goldner Frühlingstag! Inniges Entzücken!"; "Daß es keinen überrasche, Mich im grünen Feld zu sehen!" И т.д. И это способствует необычайной ритмической подвижности текста. То же необходимо сказать и о строфике: 1 стихотворение – четверостишие; 2-ое – две шестистишных строфы; 3-е и 4-е – по два четверостишия; 5-ое – два трехстишия; 6-ое – двухстишие; 7-е – астрофичное восьмистишное стихотворение; 8-е – четыре четверостишия.

Столь же изменчива и рифменная структура.

«Весенние песни» Уланда – это виртуозная ритмическая и графическая игра. Итак, цикл поэта – это фольклорно-средневековое ритмическое пространство как реконструкция средневекового культурного мира, которое пронизано современными изощренными структурами при всех апелляциях к примитиву.

**Второе**: тематическая система. Название цикла – "Frühlingslieder" – определяет пространство цикла как весеннее пространство, которое изображено не как замкнутое, самодостаточное пространство, как образ мира, а как сегмент годичного календаря; и это вводит в него в качестве важнейшего атрибута время.

Не менее важно и то, что календарь продуциирует мифологическо-фольклорный ореол «Весенних песен». Календарь весьма существен и в лирике миннезанга, в том числе у Вальтера фон дер Фогельвейде (см.: Пуришев 1985: 255-257). Примечательно, что первый раздел сборника Франца Пфейффера – "Lieder" — начат стихотворением, построенным на противопоставлении зимы и весны.

Uns hât der winter geschadet über al:
heide unde walt die sint beide nů val,
dâ manic stimme vil suoze inne hal.
sæhe ich die megde an der strâze den bal
werfen, sô kæme uns der vogele schal.

Möhte ich verslâfen des winters gezot!
wache ich die wole, sô hân ich son not,
daz son gewalt ist sô breit und sô wot;
weiz got, er lât och dem meien den strot:
sô lis' ich bluomen dâ rofe nů lot.

(Vogelweide 1870: 7)

Правда, противопоставление зимы другим временам года, весне или лету, не абсолютно, прежде всего с позиций любви, для которой длинные ночи зимы предпочтительней коротких летних ночей:

Hât der winter kurzen tac,
sô hât er die langen naht,
daz sich liep bo liebe mac
wol erholn, daz e dâ vaht.
(Vogelweide 1870:115)

Помимо годичного календаря, сразу же необходимо отметить и психологический параллелизм, являющийся основным принципом построения картины мира «Весенних песен», восходящий к фольклору и важный для миннезанга. Взаимосоответствие и взаимопроникновение природного пространства и пространства духовного, человеческого осуществляется едва ли не в каждом стихотворении ландовского цикла, за исключением последнего.

Итак, **первое** стихотворение — "Frühlingsahnung", суть которого продекларирована в названии; *предчувствие* названия, психологическое состояние, тождественно *дуновению* первого стиха ("O sanfter, süßer Hauch..."), явлению природному. В свою очередь, тождество и определяет демиургический акт как поэтического творчества – пробуждение «весенних песен», так и природного – цветения фиалок, которое становится адекватом и символом этих песен. В первом стихотворении берет начало тема весны, и это магистральная тема цикла.

Но одновременно с темой весны-жизни явлена и тема зимы-смерти, но в "Frühlingsahnung" она находится в подтексте и определяема простейшим логическим действием: если дуновение пробуждает песни, то это означает, что зимой песни не звучали; если фиалки скоро зацветут, то это означает, что зимой они не цвели. Более того, пространство настоящего – это двойственное пространство: с одной стороны, песни уже начинают пробуждаться – и это знак весны; с другой стороны, фиалки еще не цветут – и это знак зимы; пространство стихотворения – пространство междумирия, даже с некоторым приоритетом зимы, поскольку есть только предчувствие и нежное, сладкое дуновение весны. И если весна – это творчество жизни, то, соответственно, зимой это творчество жизни отсутствует.

Замечу кстати, что в цикле дважды употреблено слово *süßer*: помимо первого стиха первого стихотворения в первом стихе четвертого стихотворения: «Süßer, goldner Frühlingstag!". И это свидетельствует о параллельности мирочувствования и языкового мышления Уланда и Жуковского, у которого слово *сладкий* является одним из самых эмблематичных и который внедрил его в качестве такового и в русскую романтическую поэзию.

**Второе** стихотворение – "Frühlingsglaube" – это восклицательное утверждение весны, это торжество весны, обновляющей мир. Как в I, так и во II строфе первые четыре стиха – это весенняя тема, достигшая полноты звучания. При этом I строфа, строящаяся на неразличимости природного и поэтического творчества, утверждает творчество как непрерывный процесс, охвативший вся пространство и внесший в это пространство и «*свежий запах*», и «*новый звук*»:

Die linden Lüfte sind erwacht,
Sie säuseln und weben Tag un Nacht,
Sie schaffen an allen Enden.
O frischer Duft, o neuer Klang!

II строфа вводит в мир эстетический феномен как результат весеннего творчества: "Die Welt wird schöner mit jedem Tag...", одновременно она свидетельствует, что цветение, прогнозируемое в "Frühlingsahnung", не только стало реальностью, но охватывает пространство по горизонтали и вертикали: "Es blüht das fernste, tiefste Thal...". В свою очередь, "*tiefste Thal*", указывающая на глубину, является природным адекватом появляющегося в следующем стихе «*сердца*».

Нетрудно увидеть утверждаемый Уландом временной процесс: предчувствие весны в первом стихотворении сменилось во втором стихотворении победоносным шествием весны, ея торжеством.

Последние два стиха каждой шестистрочной строфы – это вариативное обращение к «*бедному сердцу*», что и определяет их контрапунктность по отношению к первым четырем стихам:

Nun, armes Herz, sei nicht bang!
Nun muß sich alles, alles wenden.

Nun, armes Herz, vergiß der Qual!
Nun muß sich alles, alles wenden.

Призыв к «*бедному сердцу*» «*не опасаться*» и «*забыть страдания*» обосновывается неизбежным изменением всего сущего. Но «*страдание*» оппонирует «*предчувствию*» первого стихотворения и ставит человека, лирического субъекта в антитетическое положение по отношению к общему процессу бытия; «*страдание*» — даже не рецидив зимних чувствований, а выведение их из подтекста, и оно – свидетельство зимнего «нецветения», зимнего «нетворчества», связано со смертью и страхом смерти. Тем не менее название ставит стихотворение под знак *«весенней веры»*, веры в тотальность весны.

Если второе стихотворение о Frühlingsglaube, то **третье** стихотворение "Frühlingsruhe" – о *весеннем покое*, или о *весеннем успокоении*, как переведено Тютчевым. На первый взгляд, это семантический взрыв, новелла. Первая строфа в противовес вере выдвигает на авансцену тему смерти (могилы, похорон); из сопровождающей темы она становится основной, и это тем более значимо, что трансформация произошла неожиданно; тема смерти была периферийна, потому что зимняя смерть осталась в прошлом; творчество весны означало преодоление смерти, но...

O legt mich nicht ins dunkle Grab,
Nicht unter die grüne Erd' hinab!

«*Темная могила*» противопоставлена «*зеленой земле*» и «*густой траве*» как весеннему пространству.

Soll ich begraben sein,
Lieg' ich ins tiefe Gras hinein.

Тем не менее I строфа свидетельствует о погребении, хотя и отвергнуто по-

гребение *под* землей. II строфа завершает преодоление замкнутого пространства «*темной могилы*»:

In Gras und Blumen lieg' ich gern,
Wenn eine Flöte tönt von fern
Und wenn hoch obenhin
Die hellen Frühlingswolken ziehn.

«*Трава*» и «*цветы*» — это знаки весеннего творчества, весенней жизни. Погребение в «*густой траве*» среди цветов – это погребение в пространстве жизни и творчества, растворение в жизнедеятельной весенней субстанции, превращение в ее неотъемлемый сегмент. И это погребение обусловлено звучанием «*флейты*» вдалеке, на горизонте и «*светлыми*» облаками в небесах. Это разомкнутая «*могила*», растворение в свете и звуке, в противовес «*темной могиле*». Это и есть великий «*весенний покой*», синтез жизни и смерти, это и слияние двух этих тем.

"Frühlingsruhe" в некотором смысле апеллирует к лермонтовскому стихотворению 1841 г. «Выхожу один я на дорогу...», к его второй половине прежде всего, или пророчит его.

Я ищу свободы и покоя!
Я б хотел забыться и заснуть!

Но не тем холодным сном могилы...
Я б желал навеки так заснуть,
Чтоб в груди дремали жизни силы,
Чтоб, дыша, вздымалась тихо грудь;

Чтоб, всю ночь, весь день мой слух лелея,
Про любовь мне сладкий голос пел,
Надо мной чтоб, вечно зеленея,
Темный дуб склонялся и шумел.
(Лермонтов 1958: 543-544)

**Четвертое** стихотворение, названное "Frühlingsfeier", заканчивается утверждением весны как «*великого праздника*», предназначенного для отдохновения и молитвы:

Frühling ist ein hohes Fest:
Laßt mich ruhn und beten!

В некотором смысле эти финальные стихи через "*ruhn*" связаны с "Frühlingsruhe", т.е. с предшествующим текстом, а через "*beten*" – с седьмым стихотворением: "Künftiger Frühling"; сверх того, таким образом осуществлена связь двух пуантных стихотворений, а "Frühlingsfeier" становится своеобразным композиционным центром, ядром.

Но есть и совершенно иная сторона: в "Frühlingsfeier" возникает новая тема – тема повседневной бытовой жизнедеятельности, бытового сознания; она – в центре текста: в 3-4 и в 5-6 стихах, т.е. ею завершается I строфа и открывается II строфа.

Wenn mir je ein Lied gelang,
Sollt' es heut nicht glücken?

Doch warum in dieser Zeit
An die Arbeit treten?

Метафизика предшествующих стихотворений сменяется позитивно-утилитарным соображением. Кульминация жизни и творчества в качестве исхода (или одного из исходов) имеет погружение в бытовое пространство, оборачивается «обытовлением», «утилитаризацией» весеннего процесса, или точнее: за кульминацией весны следует спад, травестия, что, кстати говоря, является очередной временной, исторической вехой.

Одновременно весенний праздник, означающий торжество весны, исключает тему смерти, которая отсутствует и в следующих двух стихотворениях. Правда, в "*beten*", последнем слове стихотворения, которое, с одной стороны, ставит точку, но, с другой стороны, в циклической структуре апеллирует к продолжению, есть, как уже было сказано, провидение "Künftiger Frühling", в "*beten*" есть коннотационный слой «смерти», но как неактуализированного рубежа в посмертное бытие.

**Пятое** стихотворение – "Lob des Frühlings", состоящее из двух трехстиший, первоначально, в первом трехстишии, представляет собой «субстанционное» описание весеннего пространства, это реестр его фундаментальных свойств, предполагающий завершенность весеннего процесса, отсюда и *Lob,* хвала.

Saatengrün, Veilchenduft,
Lerchenwirbel, Amselschlag,
Sonnenregen, linde Luft!

Существенно, что строфа демонстрирует пространственную вертикаль – движение по вертикальным «этажам»: земля – надземное (или поднебесное) пространство – солнце; но *Sonnenregen* – это и солнце, и солнечный свет («*дождь*»), объединяющий пространственные уровни в единое целое, но как "*regen*", так и *"linde Luft*" — это еще и одухотворение человека, точнее, предоставление ему права дышать полной грудью. Построение вертикали в пятом стихотворении – это этап к седьмому стихотворению.

I строфа заканчивается решительным восклицанием. II строфа оппонирует первой вопросительной структурой:

Wenn ich solche Worte singe,
Braucht es dann noch großer Dinge,
Dich zu preisen, Frühlingstag?

"Нужно ли больше вещей (предметов), чтобы оценить тебя, весенний день?" – задает вопрос лирический субъект, поэт; и этот вопрос – свидетельство его некоей рационально-творческой самодостаточности; не весна уже определяет статус поэта, а поэт определяет статус весны, почему и обретает его разговор с весной черты фамильярности. Как и в четвертом стихотворении, субстанциально-мифологическое весеннее действо превращается в создаваемый человеком поэтический текст. В бытовое травестирование в качестве сегмента входит поэтическое творче-

ство; утрата страдания, свершившаяся в "Frühlingsruhe", в качестве перспективы имеет утрату демиургии. Если четвертое стихотворение заканчивалось "*beten*", что апеллировало к седьмому стихотворению, то пятое, заканчивающееся вопросом, апеллирует к восьмому – иронико-травестированной песне *рецензента*.

**Шестое** стихотворение, краткостью претендующее на афоризм, но афоризмом не являющееся в силу вопросительности и разговорности, а также лексической связи с последним словом пятого стихотворения ("Frühlingstag – in solchen Tagen"), оппонирует двум предшествующим стихотворениям с безусловной утвердительностью их названий — "Frühlingsfeier", "Lob des Frühlings" – названием "Frühlingstrost". Весна выдвигает не только ценности, являющиеся предметом гимнословий, но и нечто противоположное, нуждающееся в утешении.

Was sagst du, Herz in solchen Tagen,
Wo selbst die Dorne Rosen tragen?

Весна – это единство «*шипов*» и «*роз*», и шипы «выдвигают» розы. «*Шипы*» есть та оборотная сторона «*роз*», т.е. весны, весеннего цветения, творческого цветения, которая превращает весну в явление неабсолютное, преходящее. Кстати говоря, В.Микушевич стихотворение Уланда превратил в афоризм:

Зачем бояться мрачной прозы,
Когда в шипах алеют розы?
(Уланд 1988: 89)

Первые два стиха **седьмого** стихотворения – "Künftiger Frühling" — о ежегодной цикличности земной весны.

Wohl blüet jedem Jahre
Sein Frühling mild un licht.

Но если весна «*кротко и нежно*» цветет каждый год, то это означает, что весна каждый год впадает в «бесцветье», что человек обречен на непрерывное «снование» между жизнью и смертью, творчеством и «нетворчеством», онтологией и тварностью.

Циклическая небезусловность весны Уланда продемонстрирована как факт, как данность, вне каких-либо оценок, тем не менее в контексте грядущей христианской весны, земная весна с ее циклизмом обретает коннотации языческой греховности: «По кругу человека водит бес», как было сказано Аврелием. Августином.

Здесь же надо сказать о своеобразной мерцательной игре синонимами, проходящей через весь цикл: *sanft – lind – mild – licht* (в некотором смысле, означают одно и то же, но они необходимы Уланду как утверждение «многоцветия» смыслов, скользящих смысловых оттенков, текучести весны и всего сущего, хотя несомненно важна и игра как таковая.

Седьмое стихотворение возвращает тему смерти, но переводит ее в план посмертной жизни, грядущей небесной весны, «*великой и светлой*»; смерть и жизнь слились в единое целое, и смерть означила торжество истинной, вечной жизни.

Оппозиция два первых стиха – шесть последних стихов – это оппозиция земная весна с ее краткостью – «*грядущая весна*» с ее непреходящностью, вечностью. "Künftiger Frühling" – утверждение христианского миропредставления.

По большому счету здесь цикл должен был бы завершиться, но в таком случае осталась бы без завершения профанно-поэтическая, бытовая тема. И именно ей Уланд предоставляет последнее слово.

**Восьмое** стихотворение – "Frühlingslied des Rezensenten" («Весенняя песня рецензента»). «Я» цикла раздваивается на «я» творца и «я» рецензента, Уланд являет едва ли не гофмановское двойничество. Строго говоря, бытовая тема, возникшая в четвертом стихотворении, и была темой рецензента, оппонирующего творцу, поэту со стороны бытового, трезвого позитивизма. Рецензент выполняет функцию травестирующего субъекта, отсюда его демонстративно «снижающая», развязно-фамильярная интонация. Рецензент отделен от автора уже величиной текста – четыре строфы, в то время как предыдущие стихотворения не превышали двух строф. Процитирую I и III строфу.

Frühling ist's, ich lass' es gelten,
Und mich freuts, ich muß gestehen,
Daß man kann spazieren gehen,
Ohne just sich zu erkälten.
.....
Ja ich fühl' ein wenig Wonne,
Denn die Lerche singt erträglich,
Philomele nicht alltäglich,
Nicht so übel scheint die Sonne.

Что же такое весна с точки зрения рецензента? Весной можно гулять без того, чтобы простудиться, испытывать блаженство – немножко, — оттого, что жаворонки поют сносно, а филомелы – не каждый день, к тому же солнце светит не так уж плохо, и т.д.

Финал стихотворения и цикла изумителен. В заключительной строфе рецензент являет себя в «*зеленом поле*»; «*зеленое*» завершает лексико-семантический ряд «зелени», начатый в "Frühlingsruhe": "die grüne Erd", [tiefe Gras] и продолженный "Saategrün"; и «*зеленое*» — один из важнейших атрибутов весны и жизни; «*поле*» — один из знаков бесконечного, но бесконечного в его «домашнем», лирическом, умопостигаемом варианте. Рецензент являет себя в «*зеленом поле*» «с клейстовской весной в кармане»; так в последнем стихе последнего стихотворения в цикл с абсолютной неожиданностью вступает Эвальд Христиан фон Клейст (1715-1759) с его беспримерно большим (480 стихов) стихотворением "Der Frühling", написанным гекзаметрами и описывающим весну с естественнонаучной, «линнеевской» дотошностью. Процитирую начало.

Empfangt mich heilige Schatten! ihr Wohnungen süsser Entzückung
Ihr hohen Gewölbe voll Laub und dunkler schlafender Lüfte!
Die ihr oft einsahmen Dichtern der Zukunft Fürhang zerrissen
Oft ihnen des heitern Olymps azurne Thoren eröfnet
Und Helden und Götter gezeigt; Empfangt mich füllet die Seele
Mit holder Wehmuth und Ruh! O daß mein Lebensbach endlich
Von Klippen da er entsprang in euren Gründen verflösse!
Führt mich in Gängen voll Nacht zum glänzenden Throne der Tugend

Der um sich die Schatten erhellt. Lehrt mich den Wiederhall reitzen
Zum Ruhm der verjüngten Natur. Und ihr, ihr lachenden Wiesen!
Ihr Labyrinthe der Bäche, bethaute Thäler voll Rosen!
Ich will die Wollust in mich mit eurem Balsamhauch ziehen
Und wenn Aurora euch weckt mit ihren Stralen sie trinken.
Gestreckt im Schatten will ich in güldne Sayten die Freude
Die in euch wohnet besingen. Reitzt und begeistert die Sinnen
Daß meine Thöne die Gegend wie Zefirs Lispeln erfüllen
Der jetzt durchs Veilchen-Thal fleucht, und wie die rieselnden Bäche.
Auf rosenfarbnem Gewölk bekränzt mit Tulpen und Lilien
Sank jüngst der Frühling vom Himmel. Aus seinen Busen ergoß sich
Die Milch der Erden in Ströhmen. Schnell glitt von murmelnden Klippen
Der Schnee in Bergen herab; Des Winters Gräber die Flüsse,
Worin Felshügel von Eis mit hohlem Getöse sich stiessen,
Empfingen ihn, blähten sich auf voll ungeduldiger Hoffnung
Durchrissen nagend die Dämme, verschlangen frässig das Ufer
Wald, Feld und Wiese ward Meer. Kaum sahn die Wipfel der Weiden
Im Thal draus wankend herfür. Gefleckte Täucher und Ente
Verschwanden, schossen herauf, und irrten zwischen den Zweigen
Wo sonst für Schmerzen der Liebe im Laub die Nachtigall seufzte.

Во-первых, рецензент с его иронически-снисходительным текстом, адресатом которого являются первые семь стихотворений; т.е. стихотворения «автора», заявляет о себе как поклонник Клейста; возникает совершенно определенная оппозиция «автор» – Клейст. Увеличение восьмого стихотворения до четырех строф – это «кивок» в сторону Клейста, структурный намек на иной – обширный – текст. Большое – это Клейст, небольшое – это «автор». Но главное в другом: подобно тому, как двоится лирический субъект на «автора» и «рецензента», двоится и весна; цитата Клейста – это утверждение иного виденья, хотя в стихотворении Клейста есть едва ли не все лексемы Уланда; более того, это утверждение колеблемости, мерцательности, относительности ценностей, как и множественности языков их описания.

Во-вторых, «Весна» Клейста не только находится в ироническом пространстве, но его увенчивает; «Весна» Клейста – это окончательная точка иронического пространства. И здесь существенна оппозиция «*зеленое поле*» — «*карман*»; о «*зеленом поле*» было сказано, а «*карман*» – это замкнутый локус, даже не человека, а его одежды; и именно этот *около*человеческий локус, локус внешний по отношению к человеку, является местопребыванием «Весны» Клейста, но не только стихотворения, а именно весны, весны по-клейстовски. Рецензент находится в «*зеленом поле*», т.е. в пространстве «автора», но в "*кармане*" содержит пространство Клейста, что ставит его в комическое положение. В целом же рецензент – это лиро-комический персонаж.

И все же нет необходимости актуализировать комику рецензента. В некотором смысле рецензент Уланда – это Серенус Цейтблом Томаса Манна, доктор философии, «каденция образованного филистера» (Манн 1960: 253), как сказано Манном в его «Истории "Доктора Фаустуса". Романе одного романа» совсем не по поводу Цейтблома. А по поводу Цейтблома удивительно по-уландовски: «... я паро-

дировал собственную увлеченность, чувствуя, сколь благотворна эта игра, эта сказовая манера, эта косвенность моей ответственности при той решительной воле к непосредственному излиянию, что не щадит ни действительности, ни сокровеннейшей тайны. Как нужны были иллюзия и маска перед лицом задачи, вся серьезность которой... открылась мне уже в самом начале». И далее: «Побольше шутливости, ужимок биографа, стало быть, глумления над самим собой, чтобы не впасть в патетику – всего этого как можно больше!» (Манн 1960: 223, 224). Естественно, рецензент как структура – не Серенус Цейтблом, потому что не он ведет повествование "Frühlingslieder", ведет повествование «автор», хотя и не «патетический», но романтически-вдохновенный поэт-мифотворец; рецензент же задним числом, в восьмом стихотворении, под занавес, «иронизирует» написанное, но тем не менее рецензент с его цейтбломовской функцией начинает вести игру в отстраненность в тот момент, когда является в "Frühlingslieder" профанно-бытовая тема; именно там, когда настало время победоносной весенней торжественности и в канун торжественности посмертной в лирическом субъекте, в «авторе» и обнаруживаются «уши» рецензента – Цейтблома.

Цикл Уланда – это единый текст, поэтическая целостность, определяемая взаимодействием тем и утверждающая культурную целостность, суть которой в диалоге ценностей; при этом Людвиг Уланд являет себя как единство «автора» и «рецензента», как субстанцию мифотворящую и одновременно позволяющую себе, говоря словами Томаса Манна, простодушные «ужимки» по поводу своего мифотворения.

*Литература*

Hebbel Fr. Die einsame Weg: Tagebücher. Berlin, 1970.
Uhland L. Frühlingsglaube: Gedichte. Betrachtungen. Reden. Briefe. Berlin, 1974.
Uhland L Werke in drei Bänden. Berlin. O.J.
Steiner R. Ludwig Uhland. IN: Uhland L. Werke in drei Bänden, B.1. Berlin. O.J. SS. 3-31.
Vogelweide Walter fon der [Gedichte]. Leipzig, 1870.
Гаспаров М.Л. Очерк истории европейского стиха. Москва, 1989.
Лермонтов М.Ю. Собрание сочинений. В 4 тт. М.-Л., 1958, т.1.
Манн Т. Собрание сочинений. В 10 тт. 1960, М., т. 9.
Пуришев Б.И. Вальтер фон дер Фогельвейде и немецкий миннезанг IN: Фогельвейде Вальтер фон дер. Стихотворения. М.,1985, с. 223-272.
Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений и писем. В 6 тт. М, 2002, т. 1.
Фогельвейде Вальтер фон дер. Стихотворения. М., 1985.

M.Odessky (Moscow)

# Укрощенный мессианизм: «Руфь» В.В. Измайлова – библейская инсценировка для детского театра

Пьеса Владимира Васильевича Измайлова «Руфь, или Награжденная добродетель» (1804 г.) неожиданна для российского театрально-драматического контекста конца XVIII-первого десятилетия XIX вв. С одной стороны, несмотря на стремление духовных властей, обозначившееся со времен Елизаветы Петровны, запретить «играть комедии, имеющие малейшее касательство к Св.Писанию и религиозным делам»[1], цензурные ограничения пока введены не были. С другой стороны, золотой век библейских инсценировок (последняя треть XVII-первая треть XVIII вв.) давно миновал, и драматические произведения с подобными сюжетами перечисляются историками[2] буквально по пальцам (стихотворные трагедии «Ирод и Мариамна» Г.Р. Державина, «Дебора, или Торжество веры» князя А.А. Шаховского и др.).

Стихотворная драма «Руфь» Измайлова была опубликована в журнале «Патриот», издававшемся самим автором. Четыре тома журнала (по три месячных выпуска в каждом) увидели свет в 1804 г. Ничего особо «патриотического» – несмотря на название – в журнале не было.

Надо сказать, что слово «патриот» в то время не имело современного «националистического» значения. В новых европейских языках греко-римское по происхождению слово «патриот» (1) обозначало земляка, оно, кроме того, подразумевало (2) любовь к родине, а в XVIII в. приобрело (3) дополнительные политические коннотации.

К примеру, политическое положение в Великобритании 1730-х определялось борьбой так называемых «придворных» и «патриотов». «Придворная» партия возглавлялась вождем вигов, премьер-министром Робертом Уолполом, пользовавшимся поддержкой королевской четы. «Патриотами» называли себя лидеры парламентской оппозиции: виконт Болингброк и др. Сочувствовавший «патриотам» поэт Александр Поуп, в частности, писал об одном из государственных деятелей:

An honest Courtier, yet a Patriot too,
Just to his Prince, and to his Country true[3].

Верность государю и верность своей стране здесь различаются: первая есть атрибут «придворного», вторая – «патриота».

Для вождей американской революции «патриот» – тот, кто восстал против «тирании» английского короля. Как гласит агрессивный афоризм Томаса Джефферсона, «древо свободы должно время от времени освежаться кровью патриотов и тиранов»[4].

Что уж говорить о конце столетия «безумна и мудра», когда слово «патриот» жестко ассоциировалось с идеалами французской революции и когда в 1792 г. на фронт маршировал сформированный в Париже батальон «патриотов 1789 года», которые любят не просто отечество, но революционное отечество.

Соответственно, в России – насколько можно судить без детального исследования – слово «патриот» скорее знак принадлежности к «западнически» настроенным последователям Карамзина (см. статьи А.Бестужева в «Полярной звезде»). И показательно, что у архаиста Грибоедова оно функционирует в ироническом контексте (II действие, явление 5): московские девицы, по убеждению Фамусова,

К военным людям так и льнут,
А потому, что патриотки.

Издатель журнала «Патриот» Измайлов (1773–1830), вступая на литературное поприще в последнее десятилетие XVIII в., также сразу показал себя решительным сторонником Карамзина[5]. Его стихотворения публиковались в карамзинских «Аонидах», первая повесть «Ростовское озеро» (1796) демонстративно подражала «Бедной Лизе», а «Путешествие в полуденную Россию. В письмах» (1800-1802 гг.) – «Письмам русского путешественника». По словам добродушного Федора Глинки, проза Измайлова – подобно прозе Карамзина – «всегда будет памятна и любезна для людей чувствительных, как нечто прелестное, обворожительное, не требующее сухого, школьного разбора, но услаждающее безотчетно»[6]. По определению же ядовитого Александра Воейкова, Измайлов был «действительный явный галломан, чувствительный писатель 1-го класса, помещен на вакансию Ж.-Ж. Руссо при рескрипте, в котором сказано: "На безрыбье и рак рыба!"»[7].

Равным образом, карамзинистским правомерно назвать журнал «Патриот». Измайлов публикует здесь новое подражание «Бедной Лизе» – повесть «Прекрасная Татьяна, живущая у подошвы Воробьевых гор», а также прямо прославляет учителя и его последний журнал «Вестник Европы».

Суммируя наблюдения, можно утверждать: «патриотическое» название журнала – вопреки привычному ныне словоупотреблению – выражает западническое мировоззрение издателя. Более того, журнал печатался во время краткой паузы, наступившей в войнах, которые Россия вела то с революционной, то с Наполеоновской Францией, и Измайлов вполне комфортно восхвалял Руссо, положительно отзывался о Вашингтоне или Мирабо и т.д.

Разумеется, Измайлов не был революционером: отсутствие враждебного отношения к революционной Франции определяло лишь возможность использования сомнительного термина, а не его радикальное толкование. Судя по журналу, для

Измайлова слово «патриот» неожиданно обнаружило педагогические коннотации. Первый же номер журнала содержал перевод статьи Бернардена де Сен-Пьера, который, призывая современных педагогов следовать примеру Древней Спарты, писал: «Младенец, как скоро станет на ноги и научится говорить, может воспитываться в духе патриотизма», а на шестнадцатом году «молодой человек может избрать состояние и быть полезным отечеству» (с. 40); в третьем номере Измайлов именует «патриотическим даром» филантропический поступок князя А.А.Урусова, передавшего свою коллекцию в собственность Академии Художеств (с. 102); наконец, издатель журнала информировал русского читателя о «Патриотическом обществе» швейцарского города Невшателя, которое призывало мыслящих людей задуматься над вопросом: «Какие причины тому, что воспитание, несмотря на все вновь придуманные способы, имеет однакож мало влияния как на ученые знания, так и на моральный характер молодых людей?» (№10, с. 86).

Вероятно, логика словоупотребления была такова: обсуждение педагогических проблем подразумевало апелляцию к классическим античным образцам, и слово «патриот» – благодаря его греко-латинскому генезису и вне каких-либо политических ассоциаций – замечательно подходило для этого дискурса.

Измайлов акцентировал педагогическую направленность журнала, указав на обложке, что «Патриот» – «журнал воспитания». И в дальнейшем жизненный путь издателя «Патриота» оказался связан с организацией образования в России. Он открыл на собственные средства пансион для мальчиков «наподобие Руссова "Эмиля"», был награжден орденом св. Владимира 4-й степени как первый из «природных дворян», посвятивший себя воспитанию юношества. Потому неудивительно, что чуть не половина содержания журнала «Патриот» составляют профессиональные статьи по методике преподавания и образцы новой детской литературы.

Таково журнальное окружение пьесы «Руфь», которая была опубликована в трех номерах (№№7–9) и имела подзаголовок: «Драматическое действие, извлеченное из Священного Писания для молодых людей». Этот подзаголовок, представляющий собой комплексную дефиницию жанра пьесы, разъяснен в кратком предисловии: «Ф л о р и а н о в а Эклога, под именем Руфь, подала мысль написать пиесу сего имени.

В сей неважной безделке Автор позволил себе не соблюсти важного правила, утвержденного лучшими драматическими Авторами: единства времени и места. Надлежало быть или верным к тексту Библии, или к правилу А р и с т о т е л е в у. Он предпочел первое.

Книга Руфь есть одна из прекраснейших историй, повествуемых священными Писателями. Следуя с верностию за образцем, Автор удалился от него только в тех местах, где живость Драматического действия не терпела тихого хода исторического повествования.

Желали бы, чтобы сия безделка могла служить для молодых людей, которые на домашних театрах посвящают несколько часов времени удовольствию добрых приятелей».

В предисловии Измайлов подчеркнул, что его пьеса, во-первых, есть не изначально задуманное для сцены оригинальное сочинение (как в театре классицизма), а драматизация – драматическая переработка – повествовательных источников[8]: (1) библейской книги, приравниваемой к «историческому повествованию», и (2)

эклоги Флориана – произведения лирического, но так же в данном случае подчиненного «повествовательному» дискурсу библейского текста.

Во-вторых, пьеса – в силу «верности» Библии – выпадает из классицистической теории: она не трагедия и не комедия, она не подчинена правилу «единства времени и места», она – в итоге – «драматическое действие», что собственно и значит «драматизированное повествование».

В-третьих, пьеса программно интимна: она должна функционировать не в официальной ситуации «большой сцены», а на юношеских «домашних театрах», она – «безделка» (для сентименталистов почти термин и уж точно идеологема, ср. «Мои безделки» Н.М. Карамзина, «И мои безделки» И.И. Дмитриева).

Вопреки показной авторской скромности, благонамеренная педагогика оборачивается литературным эпатажем: предисловие, осторожно заявляющее об интимном, приватном характере прагматики текста, на самом деле оправдывает его новаторскую поэтику.

Конечно же, «верность» Библии, во имя которой Измайлов нарушал классицистические правила, не столько данность, сколько лозунг. Драматизация неизбежено вела к переделкам библейского источника, и здесь-то Измайлову пригодился опыт Флориана.

Жан-Пьер Клари де Флориан (1755–1794) был, в частности, знаменит «этнографическими» опытами, грациозно адаптированными ко вкусам рокайльного сентиментализма. Так, Арлекин во флориановых подражаниях итальянской commedia dell'arte оказался примерным семьянином. Французский перевод «Дон Кихота» настолько угодил эпохе, что был в свою очередь переведен на испанский язык. Именно флориановского «Дон Кихота» (и другие его сочинения) переводил В.А.Жуковский. Однако, как обыкновенно случается, спустя несколько десятилетий флориановская «этнография» воспринималась как фальшь: критик-романтик Н.Полевой негодовал о прошлом, когда «не было слова о народности; никто не прислушивался к родному голосу... не позволяли русской повести явиться, пока не завивали у нее локонов a la Флориан...»[9].

Эклога «Руфь» вполне репрезентативна для творчества Флориана. Поэт индифферентен к теме преодоления этнических и конфессиональных преград или к мессианскому мотиву происхождения царя Давида (и тем самым Христа), для него приключения Руфи – идиллическая история о нежных семейных чувствах и добродетельных людях, которая развертывается на изящно экзотическом фоне[10]. Потому Флориан, хотя его – в отличие от Измайлова – отнюдь не стесняли формальные требования, произвел внимательную селекцию библейского текста. В эклоге опущены и двусмысленный эпизод, когда Руфь пришла к спящему Воозу, «открыла у ног его и легла» (Руфь 3, 7), и унизительный отказ от праведной моавитянки другого ее родственника (Руфь 4, 1–8). Отобранные события не должны были шокировать тогдашнего чувствительного читателя, а слог эклоги был настолько легким, что французский поэт в специальных сносках привел на латинском языке параллельные библейские цитаты, заранее парируя обвинения в излишне свободном обращении со Священным Писанием.

Подражая Флориану (и в согласии с карамзинистскими установками), Измайлов стремился к тому, чтобы слог его пьесы был как прилично важным, так и не слишком перегруженным библеизмами (в противоположность позднейшим экспериментам Державина в трагедии «Ирод и Мариамна»). Для этого он повторил

прием французского поэта, снабдив «Руфь» ссылками на церковнославянский текст Библии. Например, Измайлов (кстати, подобно Флориану) цитирует начальный стих библейской книги. К своей строке «Израильский народ везде зрел ужас глада...» он привел параллель: «И бысть, внегда судяху судии, бысть глад на земли», – в результате стиль пьесы – несмотря на присутствие славянизмов «зрел» или «глад» – по контрасту с «бысть», «внегда», «судяху» ощущается как нейтральный.

Аналогично, Измайлов следовал Флориану в выборе и обработке подходящих сцен. Драма «Руфь» разделена на три действия, каждое из которых напечатано в отдельном номере журнала. Автор был озабочен тем, чтобы читатель ощутил совпадение трех печатаемых фрагментов с тремя действиями; в №8 редакционное примечание заботливо оговаривает: «В книжке Июля месяца, по окончании второго явления, надлежало поставить: конец перваго действия».

Первое действие происходит «в селе Моавле»: «Театр представляет поле с разсеянными хижинами. Ноемминь сидит под деревом, устремив глаза к восходящему солнцу. На дереве видны гнезда, и в них птички». Ноемминь в одиночестве поет грустную песню о природной гармонии, а потом прощается с вдовыми невестками-моавитянками Руфью и Орфой: она излагает им Vorgeschichte (приход семьи из Вифлеема в Моав, смерть мужа и сыновей) и сообщает о решении вернуться на свою родину, умоляя их остаться на своей:

Хочу последний взор на отчизну возвесть,
И мой безродный прах в наследство ей принесть.

Орфа остается в Моаве, Руфь изъявляет желание сопровождать свекровь, и все плачут.

Во втором действии Руфь и Ноемминь – уже в Вифлееме (единство места и времени нарушено): «В глубине Театра представляется гора. С противоположной стороны виден город Вифлеем». Ноемминь повествует Руфи о святости обретенной родины:

О Руфь! о дочь моя! уж виден Вифлеем.
Земля, где мы стоим, прославлена Творцем.
.....
К святым Его стопам склонялись небеса;
Да будет! рек Господь, и были чудеса.
Их памятник в веках пребудет бесконечным.
Здесь мудрый Авраам беседовал с Предвечным;
А там воздвигнут столп, где нежная Рахиль
Заснула вечным сном. О Руфь! се Израиль!

В «Книге Руфи» ничего подобного нет: как ни странно, эта речь Ноеммини восходит к эклоге Флориана. Но у французского поэта – могила «нежной Рахили» отмечена молодым вязом (ormeau), а русский драматург заменил «молодой вяз» «столпом» и скрупулезно указал в сноске источник – стих из книги «Бытия». В эклоге получилось виньеточное украшение библейского текста произвольным груст-

ным пейзажем, а в драме – расширение «Книги Руфи» параллельным местом из «Бытия», что создает должную богословскую перспективу (Вифлеем в истории Авраама и Иакова) и загодя вводит мессианский сюжет, совершенно чуждый стихотворению Флориана.

Далее во втором действии – при той же сценографии – Руфь удаляется в поисках пропитания, Ноемминь беседует со знакомыми старцами, Руфь возвращается, рассказывает о том, как подбирала колосья и познакомилась с престарелым Воозом. Кстати, измайловская Руфь весьма экстравагантно передала похвалу Вооза ее благонравию: «Блаженна ты в женах!» (мне рек муж ветхий днями)...

Вероятно, добавление евангельской цитаты и использование при характеристике Вооза Божественного имени из «Книги пророка Даниила» так же, по мысли драматурга, сигнализирует о втором – мессианском – плане его трогательной драмы.

Ноемминь счастлива услышать о встрече Руфи с Воозом и намекает несведущей моавитянке о возникающих матримониальных возможностях:

Сей старец, сей Вооз, из роду моего;
И есть у нас закон, что снова кровь его
Должна... но не могу сказать ни слова боле...

Древний обычай, который подразумевает Ноемминь, очевидно, грубоват для человека Века Просвещения – Измайлов выходит из трудного положения, подражая в этой сцене рафинированному Флориану и воспроизводя даже его галантное многоточие:

Le vertueux Booz est de notre famille;
Et nos lois... Je ne puis vous expliquer ces mots...

Действие завершается: вечереет, Руфь «подает руку Ноеммине», и они направляются к «стенам града».

В третьем действии «Театр представляет ночь и поле. Мало по малу рассветает. В тени кустов спит Вооз... Еще далее, во глубине Театра, виден Вифлеем». Здесь Измайлов – в отличие от второго действия – явно стремится максимально соблюсти единство места и времени (необходимый эпатирующий эффект уже достигнут). Следует сцена объяснения в любви, которая точно повторяет эклогу Флориана, появляется Ноемминь и благословляет жениха и невесту, Вооз возвещает «нескольким служителям, жнецам и старцам» о бракосочетании. По ремарке автора: «Слышна симфония; входят юные девы в белых платьях, с мусикийскими орудиями в руках, с венками на голове; осыпают цветами жениха и невесту, и потом становятся в ряд», тем самым образуя хор, необходимый для придания финальной сцене надлежащей радостной торжественности.

Библейская книга венчается рождением Овида – сына Вооза и Руфи, Ноемминь «носила его в объятиях своих, и была ему нянькою» (Руфь 4, 16), после чего приведена родословная линия от Фареса до Давида, внука Овида (Руфь 4, 17–22). Флориан – в чувствительно-рокайльной манере – завершает повествовательную часть эклоги изображением семейного счастья бабушки Ноеммини. Измайлов же трансформирует сцену бракосочетания в мессианский финал драмы, заставляя одну из

дев хора произнести вдохновенное пророчество:

Какой сияет свет в очах!
Я свыше, свыше вдохновенна!
Читаю в небесах:
Ты Руфь в женах благословенна!
Тебе родится сын, по имени Овид.
Бог за руку ведет твоих потомков явно.
Кто там в Израиле возсел на трон так славно?
Твой правнук, Царь Давид;
Его Предвечный поставляет
Вождем Израильских сынов.
Как ветер прах мятет, так Вышний разсевает
Весь сонм его врагов;
Он власть ему дает до самых тех брегов,
На коих должен быть крещен Спаситель мира...
И се... Мессию зрю... грядет во славе Он...
И Он потомок твой... Но – скрылось все из виду
Под таинством святых запон.

Композиция «Руфи» – (1) формально открывающая действие в прошлое (ср. упоминания об Аврааме и Рахили) и будущее (финал) и (2) создающая мессианскую устремленность – противоречит поэтике классицистической драмы и удивительным образом напоминает доклассицистические инсценировки религиозных историй («Артаксерксово действо» пастора Грегори, «Страшное изображение второго пришествия» из Славяно-греко-латинской академии, трагедокомедия Феофана Прокоповича «Владимир» и др.)[11].

Подобное сопоставление позволяет предположить, что мессианизм драмы «Руфь» едва ли объясним мировоззрением ее автора. Измайлов не обнаружил здесь тяги к каким-либо мистическим исканиям, эсхатологическому восприятию современных катаклизмов и т.п. Он – вслед за Флорианом – совершенно равнодушен к национальному вопросу. Если Державин в «Ироде и Мариамне» озабочен тем, чтобы «сколько возможно ближе и изобразительнее представить характер еврейского народа»[12], если Шаховской многозначительно сообщает о соавторстве Льва Неваховича, известного «своими сведениями в еврейской словесности»[13], то у Измайлова вообще отсутствует этноним «еврей».

Мессианизм в драме «Руфь», напротив того, мотивирован логикой поэтики: (1) сентименталистски-педагогическая установка на «безделку» обуславливает обращение к (2) жанру «драматического действия, извлеченного из Священного Писания», что (3) разрушает классицистическую «закрытость» текста и (4) поддерживает финальный мессианизм. Мессианский вектор спровоцирован ориентацией драматурга на Священное Писание, на всю сумму библейских книг. Говоря образно, парадигма драмы Измайлова – библейская симфония, что формально выражается в библейских цитатах. Хотя сам прием заимствован у Флориана, однако Измайлов, во-первых, цитировал не только «Книгу Руфи», во-вторых, инкорпорировал в пьесу не оговоренные цитаты. Благодаря «симфонической» актуализации

библейских книг, драма «Руфь» получила мессианское измерение, которое свойственно самой Библии и в еврейской, и в христианской традиции.

Мессианизм в драме Измайлова «Руфь» не экстатический, а формальный, поэтологический, укрощенный. А впрочем, можно ведь сказать и так: укрощенный, но мессианизм.

***Примечания:***

[1] Всеволодский-Гернгросс В.Н. Театр в России при императрице Елизавете Петровне. СПб., 2003. С. 174; Левитова В.Б. ...и евреи – моя кровь: (Еврейская драма – русская сцена). М., 1991. С. 33–35.

[2] См., напр.: Кочеткова Н.Д. Трагедия и сентиментальная драма начала XIX в. IN: История русской драматургии: XVII – первая половина XIX века. Л., 1982. С. 210–211.

[3] The Best of Pope. Ed. by G. Sherburn. N.Y., 1929. P. 123.

[4] Jefferson Th. A Letter to W.S. Smith. IN: The American Age of Reason. M., 1977. P. 124.

[5] См. сводку данных о В.В.Измайлове в статье Л.П. Лобановой: Русские писатели. 1800-1917: Биографический Словарь. Т. 2 (Г–К). М., 1992.

[6] Цит. по: Глинка Ф.Н. Письма к другу. М., 1990. С. 473.

[7] Воейков А.Ф. Парнасский адрес-календарь. IN: «Арзамас»: Сб.: В 2 кн. М., 1994. Кн. 2. С. 8.

[8] О принципиальной оппозиции собственно драматических сюжетов/драматизирующих переработок повествовательных источников см.: Одесский М.П. Поэтика русской драмы: последняя треть XVII – первая треть XVIII в. М., 2004. С. 335–337.

[9] Полевой Н. Баллады и повести В.А. Жуковского. IN: Полевой Н., Полевой Кс. Литературная критика: Статьи, рецензии 1825–1842. Л., 1990. С. 200.

[10] Эклога «Руфь» цит. по: Florian de. Oeuvres completes. Lpz., 1810. V.11.

[11] См. подробнее: Одесский М.П. Поэтика русской драмы: последняя треть XVII – первая треть XVIII в. С. 339–340; Он же. Евреи в доклассицистической русской драме. IN: Jews and Slavs. V.13: Anti-Semitism and Philo-Semitism in the Slavic World and Western Europe. Haifa-Jerusalem, 2004. С. 102–103.

[12] Державин Г.Р. Ирод и Мариамна. IN: Стихотворная трагедия конца XVIII – начала XIX вв. Вс. ст., примечания В.А.Бочкарева. М.- Л., 1964. С. 291.

[13] Шаховской А.А. Дебора, или Торжество веры. IN: Стихотворная трагедия конца XVIII – начала XIX вв. С. 453–454.

**S.Schwarzband** (Jerusalem)

# О структуре книги "Стихотворения М.Лермонтова"

«Wer den Dichter will verstehen,
muß in Dichters Lande gehen»
И.В.Гете

Понятие "поэтическая книга" является одним из достижений "золотого века" русской поэзии. Однако ее появление было связано не с именем Пушкина. До сборников Лермонтова (1840) и Баратынского (1842) ни о каком "квазиповествовательном" принципе речь идти не могла: в книгах предшественников — от классицистов и до преромантиков, включая и "Стихотворения А.С.Пушкина" (1825) и его "условный" пятитомник (1825-1832), — сборники складывались по "хронологии" или же по жанрам. И только с 1840 г. "поэтическая книга" (от Лермонтова до Блока, с его "синим трехтомником" включительно) вобрала в себя помимо всего прочего и принцип "квазиповествования", знаменуя тем самым возникновение системного характера композиции поэтических сборников. Однако при этом принцип "квазиповествования" так или иначе предопределял *линеарность* композиции: отношения текстов не предусматривали иерархической соподчиненности отдельных связанных между собой текстовых "фрагментов", состоящих из двух и более стихотворений.

Фактически, появление первых "акмеистических" книг — "Камень" О.Мандельштама (1913), "Четки" А.Ахматовой (1914)[1] и "Колчан" Н.Гумилева (1916)[2] — было направлено на уничтожение линеарной "квазиповествовательности" Серебряного века, задав бурное течение последующей истории "поэтических книг".

Сборник "Стихотворения Лермонтова" вышел в свет 25 октября 1840 г. На цензурном экземпляре рукой А.В.Никитенко была сделана помета: "Выдать билет 25 окт. Цензор Никитенко. № 1608-й. Октября 8-го 1840 года"[3].

Подготовляя книгу, Лермонтов из нескольких сот уже написанных им стихотворений отобрал всего двадцать шесть и включил в книгу две поэмы. Стихи были распределены следуюшим образом: 1. «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова» (1837, с. 5-32). 2. «Бородино» (1837, с. 33-38). 3. «Узник» (1837, с. 39-41, с. 42 — пустая). 4. «Молитва» («Я, ма-

терь божия...» — 1837, 43-44). 5. «Дума» (1838, с. 45-48). 6. «Русалка» (1832, с. 49-51, с. 52 — пустая). 7. «Ветка Палестины» (1837, с. 53-55, с. 56 — пустая). 8. «Не верь себе...» (1839, с. 57-60). 9. «Еврейская мелодия (из Байрона)» (1836, с. 61-62). 10. «В альбом (из Байрона)» (1836, с. 63-64). 11. «Три пальмы» (1839, с. 65-70). 12. «Молитва» («В минуту жизни трудную...» — 1839, с. 71-72) . 13. «Дары Терека» (1839, с. 73-77, с. 78 — пустая). 14. «Памяти А.И.О<доевско>го» (1839, с. 79-84). 15. «Как часто, пестрою толпою окружен...» (1840, с. 85-88). 16. «Казачья колыбельная песня» (1838, с. 89-92). 17. «Журналист, читатель и писатель» (1840, с. 93-102). 18. «Воздушный корабль» (1840, с. 103-107, с. 108 — пустая). 19. «И скучно и грустно» (1840, с. 109-110). 20. «Ребенку» (1840, с. 111-114). 21. «Отчего» (1840, с. 115, с. 116 — пустая). 22. «Благодарность» (1840, с. 117-118). 23. «Из Гете» (1840, с. 119-120). 24. «Мцыри» (1839, с. 121-159). 25. «Когда волнуется желтеющая нива...» (1837, с. 161-162 ). 26. «Сосед» (1837, с. 163-164). 27. «Расстались мы, но твой портрет...» (1837, с. 165, с. 166 — пустая). 28. «Тучи» (1840, 167-168).

С.Наровчатов отмечал: "Каким принципом руководствовался Лермонтов, отбирая стихи в свой первый сборник?.. Собранные вместе, эти стихи дают широкое представление о могучем таланте поэта... И чтобы с большей силой выявить свои мысли, он продумывает уже само расположение стихов в сборнике. Он отказывается от хронологического принципа построения, отказывается и от тематического"[4].

Действительно, "хронологическая" композиция стихотворений была бы иной. Не трудно показать, что композиция сборника не опиралось и на жанровое деление. Зато "завязка" сборника утверждала прежде всего "квазиповествовательный" принцип:

1. Песня про царя Ивана Васильевича...

И гуляют, шумят ветры буйные
Над его безымянной могилкою,
И проходят мимо люди добрые:
Пройдет стар человек — перекрестится...
Пройдет молодец — приосанится,
Пройдет левица — пригорюнится
А пройдут гусляры — споют песенку...

2. Бородино

— Да, были люди в наше время,
Не то, что нынешнее племя:
Богатыри — не вы!
.....
Да, были люди в наше время —
Могучее, лихое племя:
Богатыри — не вы!

Богатыри былых времен (Калашников и Кирибеевич) и богатыри Отечественной войны 1812 г. указывали современникам на то, что гусляры им "песню не споют", н на то, что богатыри — "не вы!".

Поиск ответа на вопрос о поколении современных людей и определил всю композицию книги. Композиционно "странное" после героических пьес продолжение "квазиповествования" было прежде всего определительным:

Отворите мне темницу,
Дайте мне сиянье дня...
.....
Но окно тюрьмы высоко,
Дверь тяжелая с замком...
.....

Одинок я — нет отрады!
Стены голые кругом...

Вряд ли следует говорить, что метафорическая тема "узничества" приобрела в романтизме идеологический и мировоззренческий характер. Однако в книге Лермонтова эта тема изначально лишалась своего метафоризма, становясь конкретной характеристикой и даже биографической деталью.

Как отметил С.Наровчатов, поэт, "открывший сборник поэмой, а закончивший его прощальными «Тучами», прекрасно сознавал значение композиции. Ведь последние стихи, подготовленные строками «Соседа», прямо дают читателю указание на судьбу поэта. И если петербуржцы и москвичи и без того знали о ней, то где-нибудь на берегах Волги или Днепра по этим стихам догадывались — Лермонтов опять в опале"[5].

И, конечно, И.Серман, справедливо утверждал: "В начале 1840 г. Лермонтов решил собрать свои стихи и поэмы в одной книге... Отбор произвел сам Лермонтов... Лермонтов, сознательно нарушая хронологию создания двух стихотворений "тюремной" темы, написанных во время ареста из-за "Смерти поэта" ("Узник" и "Сосед"), поместил одно из них ("Узник") после "Песни про царя Ивана Васильевича..." и "Бородина", открывая им современность как эпоху *его преследований*. Другое же стихотворение — "Сосед" *и рядом с ним* стихотворение "Расстались мы, но твой портрет..." поэт поместил перед заключающим сборник стихотворением "Тучи"... Лермонтов применил в Сборнике некоторое подобие *кольцевой композиции*. Биография поэта получила четко обозначенные вехи — от тюрьмы до тюрьмы..."[6] (курсив — С.Ш.).

Дело, конечно, не только в кольцевой композиции.

Разберемся сначала с неструктурными "типографскими" деталями, то есть с теми страницами, которые оказались пустыми в "Стихотворениях М.Лермонтова" (с. 42 после "Узника", с. 52 после "Русалки", с. 78 после "Даров Терека", с. 108 после "Воздушного корабля", с. 116 после "Отчего", с. 160 после "Мцыри" и с. 166 после "Расстались мы...").

Возможно, редактор "Отечественных записок" (с 1839) и сборника Лермонтова А.А.Краевский просто-напросто не "доглядел".

Возможно и то, что "пустые" страницы подсказывали читателю о каких-то не пропущенных по воле цензуры стихотворениях.

Но, кажется, что пустая сторона четных страниц прежде всего указывали на некое разделение — то ли авторских тем, то ли поэтических опытов.

Как вспоминал А.П.Шан-Гирей, к находившемуся под арестом в феврале 1837 г. поэту "пускали только его камердинера, приносившего обед; Мишель велел завертывать хлеб в серую бумагу и на этих клочках с помощью вина, печной сажи и спички написал несколько пьес, а именно: «Когда волнуется желтеющая нива»; «Я, матерь божия, ныне с молитвою»; «Кто б ни был ты, печальный мой сосед», и переделал старую пьесу «Отворите мне темницу», прибавив к ней последнюю строфу «Но окно тюрьмы высоко»..."[7].

Напомним, что именно эти стихи заняли последовательно 3 ("Узник") и 4 ("Я, матерь божия, ныне с молитвою..." со строками: "Не за свою молю душу пустынную, За душу странника[8] в свете безродного..."), а также 25 ("Когда волнуется желтеющая нива..."[9]) и 26 ("Кто б ни был ты, печальный мой сосед...") места в сборнике.

Думается, что случайным это не было: первые два открывали тему "узничества", последние два — подводили ей итоги. В этом случае "квазиповествовательной" преамбулой сборника становились не два, а три стихотворения: "Песня про царя Ивана Васильевича", "Бородино" и... "Узник".

Композиционный триптих ("Молитва", "Дума" и "Русалка"), по всей видимости, был "отбит" трагическим предчувствием Лермонтова своей гибели: "Не о спасении, не перед битвою... Не за свою молю душу..." — "И к гробу мы спешим без счастья и без славы... И прах наш... Потомок оскорбит презрительным стихом..." — "И там... Спит витязь чужой стороны... Он не дышит, не шепчет во сне...".

В следующий композиционный блок, состоящий из 7 стихотворений ("Ветка Палестины", "Не верь, не верь себе мечтатель молодой...", "Еврейская мелодия", "В альбом", "Три пальмы", "Молитва" — "В минуту жизни трудную...", "Дары Терека"), вошли разножанровые творческие опыты, так или иначе получившие отрицательную авторскую оценку: "...смешон твой плач и твой укор".

Четвертая композиционная "подсистема" была образована 5 произведениями ("Памяти А.И.Одоевского", "Как часто пестрою толпою окружен", "Казачья колыбельная песня", "Журналист, писатель и читатель", "Волшебный корабль")., к нему примыкает и пятый блок из трех стихотворений: "И скучно, и грустно...", "Ребенку", "Отчего".

Шестой фрагмент составили "Благодарность", "Из Гете", "Мцыри", объединенные мотивом безнадежности ("Устрой лишь так, чтобы Тебя отныне Недолго я еще благодарил" — "Подожди немного, Отдохнешь и ты" — "И с этой мыслью я засну И никого не прокляну!..").

Наконец, в последний композиционный фрагмент вошли стихотворения "Когда волнуется желтеющая нива...", "Сосед", "Расстались мы, но твой портрет...", естественно отделенный от стихотворения "Тучи", которым завершался сборник.

Именно композиционное выделение последних трех стихотворений в качестве некоего самостоятельного элемента заставляет пересмотреть общепринятые интерпретации стихотворения "Расстались мы, но твой портрет..."

Все интерпретаторы (от В.Спасовича до Ю.Лотмана и В.Вацуро) вне контекста сборника избирали только одну — "имманентную" — трактовку стихотворения "Расстались мы, но твой портрет...".

В.Вацуро в "Лермонтовской энциклопедии" писал: "Центр. мотив — неугасшая любовь к утраченной возлюбленной, символич. «заменой» к-рой является ее портрет; мотив этот осложнен темой преходящих "новых страстей», не вытесняющих первую, а лишь подчеркивающих ее. Лирич. темы образуют в стих, контрастные пары-противопоставления: «Расстались мы; но твой портрет / Я на груди моей храню»; «И новым преданный страстям / Я разлюбить его не мог». Завершается стих. символическо-иносказат. сравнением. Традиционные для любовной лирики метафоры «храма» и «бога», помещенные у Л. в реальный психологич. контекст, лишаются условно-поэтич. ореола; и, получая новое ценностное значение, резко повышают лирич. напряженность стих. Тем же целям служит и сплошная мужская рифма. Стих, является, образцом лирич. миниатюры, характерной для поэтики Л."[10].

Вряд ли надо оспоривать мнения интерпретаторов **отдельно взятого** стихотворения, которые вслед за Д.И.Абрамовичем[11] указывали на стихотворение "Я не люблю тебя; страстей..." (1831)[12], считая, что "любовная тема" первого определила и "любовную тему" второго. Не смущало их даже и то, что "от первоначальной редакции неизменными остались только последние два стиха"[13].

Однако, отвечая на вопрос о включении этого стихотворения в поэтический сборник, мы вынуждены сказать, что смысл переделанного автором стихотворения был связан отнюдь не с "любовной лирикой".

И хотя, заключительное сравнение, "столь тщательно оберегаемое Лермонтовым, не отличается оригинальностью — оно в ходу у Шатобриана (Дюшен, Вогюэ) и, по-видимому, не у одного его. Стихи Лермонтова изобилуют такого рода заимствованиями и из русской, и из иностранной литературы, но это свидетельствует не о «влиянии» и не о «конгениальности», а именно о том, на что указывали и Шевырев, и Кюхельбекер, и Гоголь,— что поэтический материал Лермонтова большею частью чужой и что главная забота Лермонтова состоит в его соединении, сплачивании"[14], следует сказать, что, по всей видимости, уже в 1837 г. (эта дата стоит под стихотворением "Расстались мы, но твой портрет..." в сборнике 1840 г.) Лермонтов потому-то и переделал некогда "любовное" стихотворение в мировоззренческое.

Действительно, поставив это стихотворение **после** стихотворения "Сосед" Лермонтов "загрузил" в него нечто совсем иное:

| | |
|---|---|
| Кто б ни был ты, печальный мой сосед,<br>Люблю тебя, как друга юных лет,<br>Тебя, товарищ мой случайный,<br>Хотя судьбы коварною игрой<br>Навеки мы разлучены с тобой<br>Стеной теперь, а после — тайной... | Расстались мы, но твой портрет<br>Я на груди своей храню:<br>Как бледный призрак лучших лет,<br>Он душу радует мою.<br>И новым преданный страстям<br>Я разлюбить его не мог... |

В такой "линеарной" связанности портрет, хранимый на груди поэта, оказывается вовсе не портретом возлюбленной, а портретом "соседа" по узилищу, портретом всего поколения узников.

Не случайно, в черновом варианте в тетради автографов Чертковской библиотеки (л. 55) Лермонтов сперва написал: "Здесь на груди я сохраню"[15] с характерным "здесь" (то есть в камере) и с глаголом в будущем времени — "сохраню". Естественно, что высылка из Петербурга потребовала замены этой строки на "Я на груди своей храню".

Думается, что именно такая трактовка вытекает из всей книги "Стихотворения М.Лермонтова", в которой "любовная тема" не могла занимать особое место. И.З.Серман писал: "Тем интереснее, что непредубежденное чтение лермонтовского Сборника убеждает, что в нем нет этой темы, нет стихов, обращенных к возлюбленным поэта, нет стихов о разлуке, о муках неразделенной любви"[16].

Впрочем, столь же решительную переакцентовку смысла необходимо сделать и по ряду таких стихотворений сборника, как "Русалка" и "Ветка Палестины", "Еврейская мелодия (из Байрона)" и "В альбом (из Байрона)", "Три пальмы (Восточное сказание)" и "Воздушный корабль" — которые предстают не

столько самостоятельными пьесами романтика, сколько различными **примерами и опытами** художественного творчества **действительного** узника и изгнанника.

***Примечания:***

[1] См.: S.Schwarzband, "Anna Akhmatova's Second Book "Chetki": Systematic Arrangement and Structure." IN: The Speech of Unknown Eyes: Akhmatova's Readers on Her Poetry. Astra Press, England, 1990, pp. 123-138.

[2] См.: Schwarzband, S., N.Gumilev's Book "The Quiver"." IN: Nikolaj Gumilev. Berkeley Slavic Specialities. California, U.S.A., 1988, pp. 293-313.

[3] См.: В.А.Мануйлов. Летопись жизни и творчества М.Ю.Лермонтова. М.-Л., 1964, с.141.

[4] С.Наровчатов. Лирика Лермонтова. М., 1964, с. 13, с. 18-19.

[5] С.Наровчатов, ibid., с. 13, с. 19-21.

[6] И.З.Серман. Михаил Лермонтов. Жизнь в литературе. 1836-1841.Иерусалим, 1997, с. 167-169.

[7] Цит. по: М.Ю.Лермонтов в воспоминаниях современников. М., 1972, с. 43.

[8] См. о синонимичности лексем "странничество", "странник" и лексем "изгнанничество", "изгнанник" IN: И.З.Серман, ibid., 163.

[9] См.: С.Шварцбанд. Пространство и время в стихотворении "Когда волнуется желтеющая нива..." М.Ю.Лермонтова. IN: Пространство и время в романтизме. Даугавпилс, 1992, pp. 55-66.

[10] См.: Лермонтовская энциклопедия. М., 1981, с. 462-463.

[11] Д.И.Абрамович. Примечания. IN: М.Ю.Лермонтов. Полн. собр. соч. в 5-и тт. С.-Пбг., 1910, т. II, с. 448.

[12] Ср. с анализом этого стихотворения IN: Ю.М.Лотман. О поэтах и поэзии. СПб., 1996, с. 163-171.

[13] См.: Примечания. IN: М.Ю.Лермонтов. Соч. В 6-ти тт. М.-Л., 1954, т. 2, с. 333.

[14] Б.А.Эйхенбаум. О литературе. М., 1987, с. 174-176.

[15] См.: Варианты. IN: М.Ю.Лермонтов. Соч. В 6-ти тт. М.-Л., 1954, т. 2, с. 275.

[16] И.З.Серман, ibid., с. 212.

Ju.Orlitsky (Moscow)

# Версе и верлибр как формы выражения мессианских идей в русской литературе начала XX в.

Прежде всего необходимо определить содержание двух терминов, вынесенных в заглавие этого доклада – версе и верлибр.

Верлибр, или свободный стих (мы настаиваем на синонимичности этих терминов, несмотря на предложения ряда специалистов разграничивать их) такой тип стиховой организации текста, при котором обязательным оказывается только единственный первичный ее признак – авторское разделение текста на отдельные строки, то есть, принудительная сегментация текста на соразмерные отрезки небольшой (не более одной графической строки) протяженности. В свободном стихе, таким образом, нет и не может быть слогового метра, упорядоченности строк по количеству слогов или ударений, рифмы, регулярной строфической упорядоченности. Стих этого типа является исторически поздним образованием, возникающим на определенном этапе развития национальной стиховой системы и способный функционировать на ее фоне; недаром его иногда называют нулевой или даже «минус» системой стиха. В этом смысле верлибр не следует смешивать с различными речевыми явлениями, существовавшими до становления классических систем стихосложения: свободный стих – это не «недоразвитый» классический, а возникающий после него и с учетом его закономерностей, как результат принципиального отказа от большинства из них.

Разумеется, понимаемый таким образом свободный стих оказывается связанным с основными классическими типами стихосложения целым спектром разного рода переходных форм, которые можно определять и описывать в связи с конкретными формами сохраняющихся в них рецидивов классического стиха: например, верлибр с элементом тонической урегулированности, с метрическими вкраплениями, с окказиональной рифмой и т.д. В качестве порогового количественного показателя здесь целесообразно использовать пресловутый тридцатипроцентный

барьер: если доля строк, поддающихся классической интерпретации, не превышает его, перед нами – свободный стих с названными рецидивами, если же их доля выше, мы имеем дело с переходными формами.

Если все «рецидивные» строки (условно назовем их так) сосредоточены в одном месте текста, есть смысл говорить не о переходности, а о полиметричности этого текста.

Вполне понятно, что в условиях «господства силлаботоники» (термин С.Кормилова) свободный стих складывается постепенно и именно через использование разного рода отдельных отступлений и переходных форм; в XIX и даже XVIII вв. их можно обнаружить немало. В своем современном виде русский верлибр складывается в поэзии т.н. Серебряного века, в творчестве А.Добролюбова, З.Гиппиуса, Ф.Сологуба, А.Блока и получает достаточно широкое распространение в стихах почти всех ведущих авторов 1900-1900-х гг., особенно авангардистской направленности (в первую очередь – у футуристов), т.е., как раз в интересующую нас эпоху.

В отличие от верлибра (стиха, похожего на прозу), восходящего прежде всего к традициям европейской поэзии XIX в., вторая рассматриваемая нами форма ритмической организации речи, не характерная для классической парадигмы, выступает версе – строфически организованная проза, внешне напоминающая стих и по этой причине нередко включаемая авторами в состав поэтических книг. Само название версе, пришедшее в русское стиховедение из западноевропейского, обозначает одновременно стих Священного писания и ориентированных на его ритмическую модель произведений европейской и американской литературы XIX-начала XX в., прежде всего, Блейка, Уитмена, Клоделя, Перса. Говоря упрощенно, версе – это проза, строфа которой сокращена до 1-3 типографских строк; при этом из таких укороченных строк состоит весь текст (или его фрагмент; можно, правда, рассуждать и прямо противоположным способом: версе – это стих, строка которого растянута до объема 2-3 строк; однако в этом случае, в связи с нашим пониманием природы стиха и прозы, исчезает само явление стиха, как типа речи, разбитого на соразмерные и соотносимые строки; тем не менее для понимания реального генезиса версе подобная логика тоже пригодна).

В европейской (и в русской – в том числе) весь текст перевода Священного писания представляет собой прозаический монолит, хотя совершенно очевидно, что некоторые его фрагменты и даже целые книги (например, Псалтырь) изначально представляли собой стихотворный или прозиметрический текст. Это, кстати, находит свое отражение в XIX в. в переложении Псалтыри и других библейских текстов традиционным стихом, а в последние десятилетия – в более осторожной форме (см., например, прозиметрические переводы фрагментов из Ветхого Завета А.Менем или переложения Псалмов свободным стихом С.Аверинцева).

Для версе (в том числе и собственно библейского) принципиальным является принудительное членение текста на относительно соразмерные и небольшие по размерам отрезки, называемые «стихами»; как правило, каждой из них состоит из одного законченного предложения, однако может заключать или законченную фразу значительного размера (в этих случаях строфа может начинаться со строчной буквы), или, наоборот, несколько коротких предложений. В ряде случаев в версе используется и совсем уж «библейская» нумерованность строф («стихов») или их групп.

Необходимо учитывать, что большинство западных авторов, использующих версе в своем творчестве, в той или иной степени выражали с помощью этой формы идеи, так или иначе соотносимые с мессианством в широком понимании: это и знаменитые «Пророческие книги» Блейка, и поэзии «пророка американской демократии» Уитмена, и – что особенно важно в нашем контексте – написанные строфически упорядоченной, сознательно приближающейся к библейскому версе прозой «антипророка» Ф.Ницше, пользовавшегося, как известно, особым влиянием в русской культуре рубежа веков.

Исторически версе, также как и верлибр, становится заметным явлением в русской словесности в конце XIX-начале XX в.; версейной (или версейно ориентированной) прозой в это время пишут А.Добролюбов, А.Белый, Вяч.Иванов, В.Хлебников, В.Каменский, И.Гуро, многие поэты и прозаики т.н. «второго ряда».

Разумеется, далеко не все написанные верлибром и версе произведения авторов Серебряного века были связаны с мессианскими и квазимессанскими идеями: например, свободные стихи Блока и Сологуба являются вполне традиционной лирикой, также как лирические версе М.Марьяновой или В.Шепеленко. Тем не менее, в тех произведениях, для которых мессианский пафос в той или иной степени очевиден, не традиционная для «светской» словесности предыдущего века форма, хранящая внутреннюю память библейской строфы и, что не менее важно, экспериментальных псевдопророческих опытов Уитмена и Ницше, оказывается дополнительным маркером сакральности содержащихся в ней образов и идей и соответственно – дополнительным средством убеждающего воздействия на читателя.

Одним из первых к версе в своей поэзии (характерно, что именно в параллели с верлибром) обращается Добролюбов — в одно и то же время символист и представитель христианской культуры, ее реформист; причем одинаково активно и на ранней стадии – в первой, эпатирующе эстетской книге «Natura Naturans, Natura Naturata» (1895, 17 версе), и в своем последнем сборнике «Из книги невидимой» (1905), составленной, как известно, Брюсовым книге (здесь 20 версе). Среди них – и прямые молитвы, и – что особенно важно для нас – проповедь собственной, внецерковной православной идеи, претензия на знание высшей истины. Отсюда – стилизованные под православные поучения миниатюры (сам Добролюбов называет их «Из исследований») о правилах жизни, об обращении с животными, в том числе и достаточно необычные:

Тогда я говорил тебе, плоть:

Я хочу любить тебя, сестра, любовью нужной и могущественной, хочу обнять тебя в благоволеньи, чтоб ты преобразилась в бессмертие.

Змеиное все в тебе отвергаю, отвергаю, потому что я знаю—ангелом ты была. Как одежда лучами в драгоценных камнях ты сияла.

Бедная бросаемая бурей, позабытая, с этого дня глаз мой на тебя, но не ради теперешнего униженья, не ради грехопадений твоих.

Я хочу, чтоб твои окна были чище рубинов, а стены твои из сапфиров. Теперешние тяжелые вещественные шаги твои отвергаю.

Одежда, невеста, жилище мое, ты земля моя мне обрученная. Не хочу я оставить тебя в теперешнем запустеньи твоем.

Он вложил в меня бесконечное сожаленье к тебе.

Ср. аналогичный «учительный», пророческий тон в свободном стихе:

ПРОШЕДШЕЕ, НАСТОЯЩЕЕ И ГРЯДУЩЕЕ

Вы идете своею тропинкой,
Разделяя собою две пропасти,
Пропасть прошедшего и пропасть грядущего,
Непрерывно убегающие от вас
И вечно чуждые вам.

Вы ступаете только там, где ступаете;
Ваша жизнь только там, где мгновение,
Где преходящее, где все убегает, где нет ничего!
Но старайтесь быть мудрым и радостным:
Наслаждайтесь небытием бытия.

И бойтесь мечтаний о чуждом:
Воспоминание осталось в лесной глубине,
И да не сияет оно перед вами
Назойливым светлым жилищем,
Навеки затерянным, навеки родным...

Пусть живет настоящее сильно
И торжествует в трезвой красе!
Но да будет ослепительней трезвости
Молодого грядущего даль!
И не бойтесь подобных мечтаний!

Там я слышу звуки военных рогов!
Вижу чей-то безрадостный взор!
Там, быть может, воскреснет и воля моя
И проявит всесилье свое!
Там желает и ожидает она воплощений своих.

Характерно, что в дальнейшем Добролюбов действительно стал «пророком», создав существующую до сих пор православную секту; его произведения этого времени неизвестны, но их конструкция вполне предугадываема.

В самом конце XIX века начинает эксперименты с версейной прозой и А.Белый. Как известно, наиболее отчетливо они вылились в четыре Симфонии и сказались в остальной его прозе – как художественной, так и критической, мемуарной и т.д.

Симфонии Белого, при всей их внешней отдаленности от традиций христианского учительства– как раз пример подспудного влияния именно этих традиций, во многом действующих именно благодаря воздействию их строфического прообраза. Поэт творит собственный сказочный (мифологический) мир (сквозь который вполне очевидно просвечивает современная ему действительность), вполне далекий от сакральных идей. Однако достаточно взглянуть на структурный каркас

симфоний, обнаженный в самом раннем опыте — Предсимфония. 1899, и соотнесенность этой формы с прозой Священного писания станет вполне очевидной. Чертами ее выступает и семантически слабо мотивированное членение на строфы, некоторые из которых начинаются к тому же со строчной буквы, и их сквозная нумерация, и обилие анафор, и сам лексический строй, и пафос (например, «Братья мои, не браните меня: вещее есть в песнях моих (с. 440).

Интересно, что П.Флоренский в своей написанной вслед Симфониям и во многом по их «рецептам» поэме «Святой Владимир» (1904) вполне сознательно совмещает в рамках одного текста ортодоксальное православие и современную иронию в изображение петербургского литературного света, а также версе и верлибр. Позднее кажущееся несоответствие «высокой» формы и нарочито сниженного содержания Симфоний станет объектом написанной версе пародийного текста Ходасевича.

В 1902 г. появляются «Кормчие звезды» Вяч.Иванова. В них много верлибра с ориентацией на античные логаэды, а предпоследний раздел книги включает прозиметрическую композицию «Цари», состоящую из двух логаэдических строф и версейного фрагмента с характерной концовкой – отнюдь не античной, но вызывающий в памяти начало Священного писания, а именно ту часть «Бытия», где дана цепь рождений – у Иванова, напротив, перечисляется, кто кого убил и кто чью личину надел.

И срывают семь царей ветвие дуба золотое: и семь царей посыпали головы солью, и прославили бога Диониса.

И сбросили личины семь царей.

И убил Тидея Меланипп, Капанея — Полифонт, Этеокла — Мегарей, Гиппомедона — Гипербий, Парфенопея — Актор, Амфиарая — Периклимен, Адраста — Меланипп.

И надел личину Тидея Меланипп; и личину Капанея — Полифонт; и личину Этеокла — Мегарей; и личину Гиппомедона — Гипербий; и личину Парфенопея — Актор; и личину Амфиарая — Периклимен; и личину Адраста — Менекей.

И прославили бога Диониса.

Можно сказать, что античный сюжет подан здесь в отчетливой христианской огласовке. Кстати, следующее за «Царями» стихотворение – «Наполеон». Интересно, что в 1928-1929 Иванов пишет еще одно версе, огромную «Повесть о Светомире царевиче», где на первый план выходит уже не античный, а славянский колорит, а само произведение носит в полном смысле слова мессианский характер: это основанное на мотивах духовных стихов повествование о славянском герое – спасителе человечества от Змия, использующее и библейскую строфу, и архаические, стилизованные под Священное писание лексику и синтаксис.

В 1905 г. появляются «Песни Пам-бур-морта» русскоязычного коми писателя и философа Каллистрата Жакова, впоследствии тоже «пророка» (так называемого лимитизма), даже похороненного в собственном мавзолее. Его верлибры, особенно «В разных видах я жил на земле...» – интересная, хотя и почти совсем забытая ныне страница истории русской словесности. Может быть, Жаков — самый «уитменовский» из русских поэтов: соответственно, в его стихе главное — культ чело-

века, рассматриваемого вполне по Дарвину – как венец эволюции. При этом, однако, он именуется не иначе как «морт», то есть человек коми.

С середины 1900-х гг. на страницах символистских «Весов» начинают появляться «Листки из дневника» художника Н.Рериха, часть из которых написано версейной строфой; в эти же годы он создает также свое первые верлибры. Большинство из них посвящено славянской мифологии и судьбам русского искусства. Вот, например, его версейная миниатюра 1914 г.:

УЗРИТЕ

Незрячих всегда жалко: "Бедные они!"

И трогательны они, когда хотят излечиться.

Но когда слепота происходит от желчи, тогда незрячие становятся уже противными.

Тогда они вредят жизни и всему живому.

Мертвы тогда слепцы.

Мертвое все пусть погибнет.

Я радовался, слыша, что Москва приняла дружелюбно превосходную развеску картин Третьяковской Галереи.

От души поздравлял я Грабаря, так блестяще, так мужественно решившего трудную задачу.

В новом прекрасном подборе и освещении воссияли многие художники.

Суриков, Репин, Нестеров, Перов, много сильных имен вызвало новый искренний поклон их творчеству.

Радостно было видеть, как таял мрачный хор всегда чем-то недовольных.

Право, мы успели затоптать много светлых дел. Мы сумели не заметить вовремя столько особенных людей, что каждое справедливое общественное прозрение должно доставлять радость.

Помню Павла Михайловича Третьякова.

Помню его приходы ко мне и его неожиданные, особенные разговоры. Разговоры "не зря" - разговоры по существу и вне личных соображений.

Он умел мыслить не узко, не лично, а лишь для твердого общего строительства.

Лучший привет удаче Грабаря прислал бы сам Павел Михайлович.

Именно он сам больше всех оценил бы, что сделал энергичный Грабарь для истинного прославления всего, чему Павел Михайлович служил всю жизнь, во имя чего творил он свой подвиг, трудный и прекрасный.

Каждый из нас, собирающих, знает, как ценно мнение чуткого, сильного человека о размещении его собрания.

Доброжелательный, знающий глаз всегда приносит радость каждой коллекции.

Всякое собрание, ценное и живое, растет и движется, как и всякий жизнеспособный организм.

Уезжая в прошлый раз из Москвы, записал я две вещи:

Первое - счастливые решения архитектурные, виденные у Щусева.

Хотел завидовать и кланяться Москве за ее умение привлекать сильных людей, открывать им широкий размах, ими расти, знатнеть, укрепляться.

У Москвы зрячий "добрый глаз".

Теперь мне говорят, будто по поводу развески в Третьяковской Галерее еще

будут какие-то разговоры.

Не верю.

Разве не всем еще очевидно, как сейчас выиграла Галерея? Разве незрячие глаза, разве мертвые рты еще пытаются что-то опрокинуть? Знаете: лишь бы опрокинуть, лишь бы уменьшить удачу...

Думаю, что общественное достоинство Москвы настолько высоко, что разрушить удачное достижение никому не удастся.

Если дело растет во славу его создателя, если гордость Москвы — ее городская галерея — расцветает и украшается, то никому не придет в голову сказать мертвое слово.

Повторяю: у нас столько омертвлено, столько живого в землю закопано, что мы должны радоваться каждому подвигу, каждой удаче.

Незрячие, узрите!

Как видим, художественное и публицистически-манифестальное начало причудливо перемешано в этом тексте.

«Листки» писались Рерихом в течение всей жизни, в том числе и тогда, когда он открыл свой собственный «истинный» путь. Кстати, именно поиски «путей благословения» привели художника в 1917 г. к созданию знаменитой книги верлибров «Цветы мории», в которой поэт регулярно использует эпическое «мы» и повествует о противоборстве Истины и ее врагов:

УВИДИМ

Мы идем искать священные
знаки. Идем осмотрительно и
молчаливо. Люди идут, смеются,
зовут за собою. Другие спешат
в недовольстве. Иные нам
угрожают. Хотят отнять
то, что имеем. Не знают
прохожие, что мы вышли
искать священные знаки. Но
угрожающие пройдут. У них
так много дела. А мы
будем искать священные
знаки. Никто не знает, где
оставил хозяин знаки свои.
Вернее всего, они — на столбах
у дороги. Или в цветах.
Или в волнах реки.
Думаем, что их можно
искать на облачных сводах.
При свете солнца, при свете
луны. При свете смолы
и костра, будем искать
священные знаки. Мы долго

идем, пристально смотрим.
Многие люди мимо прошли.
Право, кажется нам, они
знают приказ: найти
священные знаки.
Становится темно.
Трудно путь усмотреть.
Непонятны места.
Где могут они быть —
священные знаки?
Сегодня мы их, пожалуй,
уже не найдем.
Но завтра будет светло.
Я знаю — мы их увидим.

В те же 1910-е гг. версе пишут и другие символисты и примыкающие к ним авторы: Ф.Сологуб, С.Соловьев, М.Кузмин, Петровская, Филиппов. Из прозаиков наиболее интересные образцы использования версейной строфики дает Леонид Андреев, обычно ориентировавшийся на длинные и сверхдлинные («толстовские») абзацы-строфы; вместе с тем он обращается и к предельно коротким строфам (в том числе начинающимся со строчных) в рассказе 1913 г. «Три ночи», имеющий характерный подзаголовок «сон»:

Когда наступит тот миг и я умру — позовите старых женщин, которые ждут; и пусть они обмоют мое мертвое тело, пока не застыло оно;

и, обмыв, пусть оденут его в лучшие мои одежды и положат в гроб; и гроб вы сделайте большой и черный, просторный и глухой: там, где грудь — широкий, и узкий там, где ноги. Пусть свободно ляжет тело в просторном и черном гробу.

И когда будет уложено тело, поднимите на плечи тяжелый гроб и несите его вверх, осторожно и медленно шагая по лестницам, чтобы не уронить мертвеца и самим не погибнуть под его тяжестью; и все вверх несите, минуя светлые залы и темные переходы, где в темноте ткет древние тенета свои паук; и так дойдите до вершины самой высокой башни и там поставьте гроб на черном возвышении: пусть видят его земля и небо.

И черным покровом покройте тело, но лицо мое оставьте открытым, доколе не коснется его тление: пусть небо и земля видят лицо умершего.

И, купив черных тканей, окутайте ими башню и дом, широкими складками спустите до самой земли; и по самой земле пусть ляжет черной тенью черная ткань.

По бокам же гроба поставьте в высоких шандалах четыре толстые восковые свечи: и пусть будет воск хороший и свечи толстые, и пламя от них да не тушит легкий ветер, что всегда веет на вершине. Взад и вперед клонится желтодымное пламя, но не гаснет; и отрывает его ветер от корня и бросает в ледяную пустоту, но не гаснет пламя; вновь родится оно у корня и светлеет во тьме.

И когда наступит первая ночь, то не зажигайте в огней, ни единого огня не зажигайте в доме;

и те, кому страшно быть в одиночестве, пусть соберутся вместе и стенают во

мраке, касаясь друг друга плечами, слыша голоса и вздохи, которыми наполнится мрак;

и пусть в одиночестве останутся те, кто смеет. Но кто смеет в одиночестве бороться с мраком? — и страшно тому, кто победит мрак.

Я умер.

Кстати, этот «личный» апокалипсис был опубликован автором в 1914 г. в №4 журнала «Заветы» вместе с «мечтой» «Воскрешение всех мертвых» — фантазией на тему уже традиционного Апокалипсиса, правда, написанного с применением «больших» строф.

Интересен также опыт использования версе и верлибра А.Ремизовым, особенно в его «Взвихренной Руси» (1917) – апокалипсическом тексте о гибели России. В 1928 году в Париже А.Ремизов издает книгу «Звезда надзвездная. Stella Maria Maris», в которую включает в переработанном виде свои прозаические произведения из сборника 1915 года «Весеннее порошье» (своего рода фольклорную версию книги Бытия) в новой, более выразительной редакции. Например, версейная миниатюра о сотворении человека «Адам» в «народной» книге 1915 г. выглядела так:

Восьмичастным создал Бог человека: от земли — остов, от моря — кровь, от солнца красота, от облак — мысли, от ветра — дыхание, от камня - милость и твердость, от света — кротость, от Духа — мудрость.

И когда сотворил Бог человека, не было имени ему.

Высота небесная — Отец, широта земная — Сын, глубина морская — святый Дух, а созданию Божиему имени нет.

И призвал Господь четырех ангелов: Михаила, Гавриила, Уриила, Рофаила, и сказал Господь ангелам:

— Идите и изыщите имя ему.

Михаил пошел на восток и увидел звезду, имя ей Анафос, и взял от нее Аз и принес к Богу.

Гавриил пошел на запад и увидел звезду, Дисис имя ей, и взял от нее Добро и принес к Богу.

Уриил пошел на полунощие и увидел звезду, имя ей Аратус, и взял от нее Аз и принес к Богу.

Рафаил пошел на полудние и увидел звезду, имя ей Мебрие, и взял от нее Мыслете и принес к Богу.

И повелел Бог Михаилу произнести слово.

И сказал Михаил:

— Адам.

И бысть Адам первый человек на земле

В редакции 1928 г. Ремизов усиливает ориентацию текста на библейский прообраз, графически выделяет анафорические и параллельные конструкции:

Восьмичастным создал Бог человека:
от земли — остов,
от моря — кровь,

от солнца — красота,
от облак — мысли,
от ветра — дыхание,
от камня — мудрость и твердость,
от света — кротость,
от духа — мудрость,
И когда сотворил Бог человека, не было имени его.
Высота небесная — Отец,
широта земная — Сын,
глубина морская — Дух.
А созданию Божьему — человеку — имени нет.

И призвал Бог четырех ангелов:
Михаила,
Гавриила,
Рафаила,
Уриила.

И сказал Бог ангелам:
«Идите и ищите имя человеку!»

Михаил пошел на восток —
и встретил звезду, Анатоли имя ей, и взял от нее
А
и принес к Богу.

Гавриил пошел на запад —
и встретил звезду, Дисис имя ей, и взял от нее
Д
и принес к Богу.

Рафаил пошел на полночь —
и встретил звезду, Арктос имя ей, и взял от нее
А
и принес к Богу.

Уриил пошел на полдень, —
и встретил звезду, Месеврия имя ей, и взял от нее
М
и принес к Богу.

И повелел Бог Уриилу произнести слово — имя человеку.
И сказал Уриил:
АДАМ

*И был Адам первый человек на земле.*

Если для символизма, во многом «вышедшего из» «Трех разговоров» Владимира Соловьева, свойственна эсхатологичность восприятия мира, связь с христианством, то отношения футуризма с традиционными религиозными взглядами (в том числе и с понимаемым в традициях православия мессианством) складывались значительно сложнее. Однако наиболее известное русское версе – Зверинец — написал в 1909-1911 гг. именно Хлебников, посвятив его при этом символисту Иванову (характерно, что параллельно с ним писал свою «Землянку» Василий Каменский.

Важнейший пафос обоих этих произведений – обличение современной городской цивилизации; в объемной повести Каменского ей дается альтернатива – жизнь в единстве с природой вдали от шумного мира. Однако «инвективная» часть и здесь написана версе, напоминающем одновременно строфику и синтаксис Священного писания, «Песни о себе» Уитмена (в то время еще не переведенной) и «Заратустры» (целиком или фрагментарно переведенного к тому времени уже несколько):

Город, город!

Огромное сирое, каменное, пыльное царство тоскующих людей.

Где утреннее солнце едва пробивается сквозь черный фабричный дым.

Где уличный гул давит лучшие мысли и пугает последние надежды.

Где людская суетливость напоминает встревоженный муравейник и нигде, и нигде не видно капель счастливого покоя.

Где чахнут деревья, огороженные железными колючками, и вянут цветы от пыли, как от горя люди.

Где городские глаза привычно и холодно читают в газетах об убийствах и самоубийствах и тщетно ищут чего-нибудь нового, радостного...

Где из тысячи тысяч газетных слов, меняющихся каждый день на каждой строке, не могут измениться три слова, только три всегдашних слова, простых и обыкновенных: „...на рассвете повешены..."

Где огромные буквы магазинных вывесок и афиш, достигая своей цели, лезут в глаза, в мозги, в душу и нельзя забыть их и невыносимо больно помнить.

О, эти наглые афиши, идиотски крупные буквы.

Помню: однажды бледный юноша стоял на мосту, около сада, и говорил своей возлюбленной:

— Мы любим друг друга горячо, сильно, а между тем у нас нет счастья... Где оно? Нет, нет радостного счастья...

Она плакала.

В это время мимо них какие-то люди пронесли, как хоругви, высокие вы- вески с одинаковыми надписями:

„Принимайте наши пилюли и вы будете счастливы".

Так богохульствовал, издевался город над святыми слезами любви.

Город, город!

Где человек — для города,

Где человек — жалкий раб и червяк — господин его.

Где ночью по лучшим улицам ходят тринадцатилетки-женщины и дешево продают свое девичье тело гнилым старикам. Где всюду ликующая ложь и разврат, все — безумный кабак, в котором пропивают Жизнь под пошлую музыку безысходной тоски города.

На первом плане здесь – именно антиурбанизм; однако Хлебников этим не ограничивается – его известное версе (кстати, новое Собрание его сочинений показало, в каком ряду аналогичных опытов оно стоит) безусловно находится в числе мессианских текстов автора. При этом, как и произведения А. Белого, оно находится вне прямой связи с религиозной тематикой.

В следующем, 1912 г. появляется знаменитый манифест футуристов «Пощечина общественному вкусу», для которого его авторы – сознательного или неосознанно – тоже выбирают форму версе. После этого короткая строфа становится характерной практически для всех манифестов левого искусства – от «Садка судей» до программных статей Эйзенштейна и Вертова. Это «оправдано» тем, что все манифесты, написанные версейной строфой, являются вполне мессианскими и по духу – это утверждение единственности и спасительности нового истинного искусства, отрицающего ложное старое:

*ПОЩЕЧИНА ОБЩЕСТВЕННОМУ ВКУСУ*

Читающим наше Новое Первое Неожиданное.

Только мы — лицо нашего Времени. Рог времени трубит нами в словесном искусстве.

Прошлое тесно. Академия и Пушкин непонятнее гиероглифов. Бросить Пушкина, Достоевского, Толстого и проч. и проч. с парохода Современности.

Кто не забудет своей первой любви, не узнает последней.

Кто же, доверчивый, обратит последнюю Любовь к парфюмерному блуду Бальмонта? В ней ли отражение мужественной души сегодняшнего дня? Кто же, трусливый, устрашится стащить бумажные латы с черного фрака воина Брюсова?

Или на них зори неведомых красот?

Вымойте ваши руки, прикасавшиеся к грязной слизи книг, написанных этими бесчисленными Леонидами Андреевыми.

Всем этим Максимам Горьким, Куприным, Блокам, Сологубам, Ремизовым, Аверченкам, Черным, Кузьминым, Буниным и проч. и проч. — нужна лишь дача на реке. Такую награду дает судьба портным.

С высоты небоскребов мы взираем на их ничтожество!

Мы приказываем чтить права поэтов:

1). На увеличение словаря в его объеме произвольными и производными словами (Словоновшество).

2). На непреодолимую ненависть к существовавшему до них языку.

3). С ужасом отстранять от гордого чела своего из банных веников сделанный вами Венок грошовой славы.

4). Стоять на глыбе слова "мы" среди моря свиста и негодования.

И если пока еще и в наших строках остались грязные клейма ваших "здравого смысла" и "хорошего вкуса", то все же на них уже трепещут впервые зарницы

Новой Грядущей Красоты Самоценного (самовитого) Слова.

*Москва, 1912. Декабрь*

В 1915-1916 гг. выходят три книги футуриста из «Центрифуги» Ф.Платова, откровенно претендующего на лавры русского Ницше и одновременно – на создание нового Нового завета (новый Ветхий, по его мнению, уже создал Розанов; кстати, сам Василий Васильевич, как отмечал в книге о нем Шкловский, тоже так считал).

Платовские книги – небольшие по объему. Первые две составлены из нумерованных сверхкратких афористических фраз, объединенных в «стихи» с автономными названиями. Так, «Блаженны нищие духом» имеют подзаголовок «70 стихов». Третья книга состоит из тоже нумерованных, но значительно больших по объему абзацев, объединенных в три части А, Б и В. Для них характерен наступающе-мессианский пафос, осознание исторического значения нового искусства («и вот пришел футуризм...»)

В общей фарватере левой словесности – и ее выразительных манифестов, и подчас не отделимой от них художественной практики – логично рассматривать творчество крупнейшего пролетарского писателя А.Гастева, прежде всего – его выдержавшую много изданий книгу «Поэзия рабочего удара», составленную из нескольких традиционных рассказов и большего количества версе.

Характерны уже их «коллективные» названия: «Мы растем из железа», «Победим мы», «Мы идем», «Мы вместе». «Мы посягнули», «Наш праздник».

В отличие от большинства предыдущих текстов этого рода, версе Гастева активно парцеллированы, в них немало строф-строк, включающих часть предложения (например, «Манифестация»), однако для выделения сегментов регулярно используется (как в традиционном стихе) прописная буква.

ВЫХОДИ
В этот город — сто железных дорог.
Мы высадимся сразу.
На дома, на заводы, на колонны.
Все соединим вместе.
Будет дом в три миллиона жителей.
Наверху зажжем неистовый жертвенник:
Факела,
Урагано-печи,
Прожекторо-пожары,
П-пах. Сразу потушим.
Ослепим материки...
Трехмиллионный дом, утонувший во мраке, взорвем.
И заорем в трещины и катакомбы:
Выходи, железный,
Выходи же, бетонный!
Высотой в версту.
Нога его — броненосец.
Ступня его — как Везувий.
Глаза его — домны.
Руки его — виадуки.
Иди.
И молча,

Ни звука.
Тяжеленными бродами.
Прогуляйся по свету.
Твой путь:
Европа, Азия, Тихий океан, Америка.
Шагай и топай средь ночи железом и камнем.
Дойдешь до уступа,
Это Атлантика.
— Гаркни.
Ошарашь их.
Океаны залязгают, брызгнут к звездам.
Миссисипи обнимется с Волгой.
Гималаи ринутся на Кордильеры.
— Расхохочись!
Чтобы все деревья на земле встали дыбом и из холмов выросли горы.
И не давай опомниться.
Бери ее, безвольную.
Меси ее, как тесто.

Надо сказать, что у Гастева были продолжатели среди пролетарских писателей (таких, например, как Н.Симмен); вполне определенные пропагандистские функции характерны и для версе А.Веселого 1927 г.

ТЮРЬМА

Пленникам Фашизма
Тюрьма...
Где глаза людей выжжены печалью.
Где сердца каменеют.
Где железо властвует над человеком.
Где не слышно детского лепета и смеха.
Где гнездятся измена и предательство.
Где деспоты выращивают палачей.
Где песнь страшнее плача.
Где зарождаются и зреют преступления.
Где бьется о глухие стены море отчаянья.
Где могучие воли и бесстрашные умы обречены на умирание.
Где кисть маляра ослепляет нацарапанные по стенай
крики.
Где далекие гудки пароходовозов накаляют мечту о по-
беге.
Тюрьма...

Где улыбка и та осторожна.
Где страдание замуровано в немой камень.
Где любовник не обнимает любовницу.
Где ночи полны дурных снов и зубовного скрежета.

Где тусклые лица стерты и похожи на жестяные кружка
Где мускулы вплетены в железо и зацементированы.
Где лишь немногие сохраняют душу живу.
Где так горячи мечты о мести.
Где царит безмолвие и никогда не бывает пусто: в каторжных тюрьмах устав запрещает заключенным разговаривать.
Где злоеды пожирают хлеб, а руки работников пребывают в бездействии.
Где буемыслы, голодари и трудари разных рас, племен и наречий одинаково несчастны.
. Где старый мир готовит кадры грозных мстителей и великолепных режиссеров и дирижеров грядущей мировой революции.
Тюрьма, тюрьма...

Своеобразным «противовесом» пролетарскому наднациональному (классовому) мессианству Гастева и его последователей в определенном смысле стала «лирическо-патриотическая публицистика» Николая Клюева 1919 г. Он подхватывает настроение т.н. «революционных» поэм Есенина 1918 г., написанных с использованием верлибра и интерпретирующего события революции как своеобразное «торжество православия», причем понятое именно как свидетельство особой миссии русского народа:

ОГНЕННАЯ ГРАМОТА

Я — Разум Огненный, который был, есть и будет вовеки.
Русскому народу — первенцу из племен земных, возлюбленному и истинному — о мудрости и знании радоваться.
Вот беру ветры с четырех концов земли на ладонь мою, четыре луча жизни, четыре пылающих горы, четыре орла пламенных, и дую на ладонь мою, да устремятся ветры, лучи, горы и орлы в сердце твое, в кровь твою, и в кости твои — о, русский народ!
И познаешь ты то, что должен познать.
Тысячелетия Я берег тебя, выращивал, как виноградную лозу в саду Моем, пестовал, как мать дитя свое, питая молоком крепости и терпения. И вот ныне день твоего совершеннолетия.
Ты уже не младенец, а муж возрастный.
Ноги твои, как дикий камень, и о грудь твою разбиваются волны угнетения.
Лицо твое подобно солнцу, блистающему в силе своей, и от голоса твоего бежит Неправда.
Руки твои сдвинули горы, и материки потряслись от движения локтей твоих.
Борода твоя, как ураган, как потоп, сокрушающий темничные стены и разбивающий в прах престолы царствующих.
«Кто подобен народу русскому» — дивятся страны дальние, и отягощенные оковами племена протягивают к тебе руки, как к Богу и искупителю своему.
Всем ты прекрасен, всем взыскан, всем препрославлен.
Но одно преткновение Я нашел в тебе:
Ты слеп на правый глаз свой.

Когда Я становлюсь по правую руку твою, — ты уклоняешься налево, и когда по левую — ты устремляешься вправо.

Поворачиваешься задом к Солнцу Разума и уязвленный незнанием, лягаешься, как лось, раненый в крестец, как конь, взбесившийся от зубов волчьих. И от ударов пяты твоей не высыхает кровь на земле.

Я посылаю к тебе Солнечных посланцев, красных пророков, юношей с огненным сердцем и мужей дерзающих, уста которых — меч поражающий. Но когда попадают они в круг темного глаза твоего, ты, как горелую пеньку, разрываешь правду, совесть и милосердие свои...361.

Можно сказать, что если Гастев предстает перед нами как евангелист пролетарский и интернациональный, то Николай Клюев, соответственно — евангелист крестьянский и русский.

За пределами собственно художественного дискурса к пост-революционной мессианской словесности можно отнести, с одной стороны, страстный монолог о бедах России Г.Федотова и открывающий главу «Октябрь» мемуарной книги Ф.Степуна «Бывшее и несбывшееся» «синодик» неудавшихся начинаний большевиков:

Монументальность, с которою неистовый Ленин, в назидание капиталистической Европе и на горе крестьянской России, принялся за созидание коммунистического общества, сравнимо разве только с сотворением мира, как оно рассказано в книге Бытия.

День за дням низвергал он на взбаламученную революцией тямную Россию своя библейское: «да будет так».

Да будут солдаты дипломатами и да заключают они на собственный риск и страх перемирие с неприятелем...

Да будут рабочие контролярами промышленности: пусть раскрывают торговые книги фабрикантов, пусть сами устанавливают размеры производства и цены на фабрикаты.

Да будут бедняки хозяевами земли.

Да перейдут помещичьи земли в распоряжение земельных комитетов.

Да будут народы России хозяевами своей судьбы: если им мало самоопределения в пределах России, пусть отделяются от нея.

Да будут школьники хозяевами школы: пусть их коллективной воле подчиняются учителя и родители: в детях, а не в стариках залог счастья грядущего мира.

Да будут художники глашатаями будущего.

Да здравствуют футуристы, ломающие старые формы искусства, как революция ломает формы старого быта.

Да не будет Бога, да не будет церкви, да будет коммунизм.

Декреты оглашались один за другим, но коммунизма не получалось.

В ответ на ленинские «да будет так» жизнь отвечала не библейским «и стало так», но всероссийским «и так не стало». Перенесенное в плоскость человеческой воли творчество из ничего не созидало новой жизни, а лишь разрушало старую.

С другой стороны можно назвать многочисленные политические воззвания большевиков (и даже чекистов!), использующие «убеждающие» возможности короткой строфы:

«ПУСТЬ НЕ ДРОГНЕТ РУКА!

Кто оспаривает советскую власть?
— Буржуазия.
Кто против нее точит кинжал?
— Буржуазия.
Кто думает задушить ее костлявой рукой голода?
— Буржуазия.
Кто разрушает наш транспорт, кто разрушает пути, кто устраивает крушения?
— Буржуазия.
Кто препятствует подвозу продовольствия и оружия нашей Красной Армии, кто лишает ее безопасности, кто желает обречь ее на смерть и мучения?
— Буржуазия.
Кто мешает подвозу продовольствия городам, кто сжигает продовольственные склады, кто обрекает рабочих города на голодную смерть?
— Буржуазия.
Так где же рабочий, где крестьянин и красноармеец?
Чего они смотрят?
Чего они ждут?
Чего они не бьют своего векового смертельного врага — буржуазию?
Нет, они начеку. Они отвечают на удар ударом.
Для этой борьбы они создали Чрезвычайную Комиссию и дали ей право расстреливать каждого белогвардейца, каждого контрреволюционера!
Пусть будут верны и стойки ее борцы, красноармейцы из Особого Корпуса войск ВУЧК.
Да здравствует Чрезвычайная Комиссия и ее Особый Корпус!»
*М. Лацис*

В то же время, как определенное противодействие такой идеологизированной «эксплуатации» библейской строфики можно рассматривать ряд произведений 1920-х гг.: например, написанное верлибром стихотворение Мандельштама «Нашедший подкову» (1922), в котором «пиндарическое» начало вполне сочетается с библейской лексикой, или раннюю, демонстративно эстетскую прозу Константина Вагинова «Монастырь господа нашего Аполлона», датированную тем же годом:

Стих есть тело живое, сердцами нашими сотворенное. Подобно телу нашему, в нем есть жилы и мускулы, и волосы и подбородок.
Что есть сердце стиха? Сердце, стиха есть радость или печаль, в оное вложенное.
Что есть кровь стиха? Ритм его, от начала печали или радости бегущий.
Что есть дыхание стиха? Рифмы, на концах растворенные. —
Так говорил братии своей, и не заметили они, как подошли к дому своему.
И говорил еще: «Братья мои, художник не должен быть праздным ни единого часа, ни единой минуты жизни своей. Ты, Гилл, зри восхождение божественной Эос, примечай изменение воздуха и атомов под перстами ее; ты, Алкмена, слушай ритм сердца своего и вдыхай зарю всеми порами тела своего.
Но придя в дом свой, не берите перо и бумагу, но посадите наблюдения свои в

мозговую извилину, для сего отведенную, и, утром встав, посмотрите, не стали ли они травой и цветами Господа нашего Аполлона. И если почувствуете дрожание сердца своего, берите предметы, для письма полагающиеся.

Таким образом, новаторские для своего времени крайние формы прозаизации стиха (верлибр) и стихоподобия прозы (версе), в той или иной степени ориентированные на свой формальный прообраз – библейскую строфу, становятся в 1900-1920-е гг. наиболее подходящими для вмещения широкого спектра идей, в той или иной степи связанных с русских мессианством: от разных версий православного модернизма и ориентированных на праславянскую мифологию утопий мирового добра до пролетарских идей революционного преобразования мира.

E.Waysband (Jerusalem)

# «Орфеев путь» в стихотворениях Владислава Ходасевича «Века, прошедшие над миром» и «Жеманницы былых годов»

Особая трудность в интерпретации стихотворений первых сборников Владислава Ходасевича заключается в сравнительной недостаточности имеющихся данных об этом периоде его творчества (см. Bethea: 79).

В отличие от его сверстников и младших современников (Н.Гумилева, С.Городецкого, О.Мандельштама, Б.Пастернака) им не было написано какого-либо манифеста, по которому можно было бы судить о его отношении к общесимволистскому «родовому лону» в начале 1910-х годов, т. е. в определяющий период по переоценке наследия русского символизма как его представителями, так и поэтами, пришедшими им на смену.

Основным методологическим принципом для понимания позиции Ходасевича остается осознание коренной диалогичности его поэтической системы в первую очередь по отношению к поэзии старших современников-символистов. При этом, если обсуждать использование Ходасевичем мифопоэтического наследия символистов, то в отличие от последних его нужно причислить к поэтам, которые «made myth part and parcel of the poetic function operating at the thematic level rather than a mere semantic referent of poetry or its ideological pretext» (Ronen: 117).

Так миф об Орфее – один из центральных в мифопоэтике младосимволистов (см. Юрьева, Силард) – не становится в творчестве Ходасевича предметом теоретизации, но интериоризируется на тематическом и структурном уровне в ткань его поэзии.

Одновременно использование образа Орфея и орфического мифа инвариантов может указывать читателю поэзии Ходасевича на его отношение к конкретным представителям младосимволизма в данный период его поэтического развития[1]. Рассмотрим это на примере двух стихотворений, замыкающих раздел «Пленные шумы» книги «Счастливый домик» (1914):

***

Века, прошедшие над миром,
Протяжным голосом теней
Еще взывают к нашим лирам
Из-за стигийских камышей.

И мы, заслышав стон и скрежет,
Ступаем на Орфеев путь,
И наш напев, как солнце, нежит
Их остывающую грудь.

Былых волнений воскреситель,
Несет теням любой из нас
В их безутешную обитель
Свой упоительный рассказ.

В беззвездном сумраке Эреба,
Вокруг певца сплотясь тесней,
Родное вспоминает небо
Хор воздыхающих теней.

Но горе! мы порой дерзаем
Вся то в напевы лир влагать,
Чем собственный наш век терзаем,
На чем легла его печать.

И тени слушают недвижно,
Подняв углы высоких плеч,
И мертвым предкам непостижна
Потомков суетная речь.

***

Жеманницы былых годов,
Читательницы Ричардсона!
Я посетил ваш ветхий кров,
Взглянул с высокого балкона

На дальние луга, на лес,
И сладко было мне сознанье,
Что мир ваш навсегда исчез
И с ним его очарованье.

Что больше нет в саду цветов,
В гостиной – нот на клавесине,
И вечных вздохов стариков
О матушке-Екатерине.

Рукой не прикоснулся я
К томам библиотеки пыльной,
Но радостен был для меня
Их запах, затхлый и могильный.

Я думал: в грустном сем краю
Уже полвека вся пустует.
О пусть отныне жизнь мою
Одно грядущее волнует!

Блажен, кто средь разбитых урн,
На невозделанной куртине,
Прославит твой полет, Сатурн,
Сквозь многозвездные пустыни!

(Ходасевич 1996–1997: 1, 109–110)

Созданы эти стихотворения в одно время (конец 1912 года), в одном размере с легким различием в системе рифмовки (4-стопный ямб с перекрестными женской-мужской и мужской-женской рифмовкой для пары «Века, прошедшие над миром» и «Жеманницы былых годов» соответственно), и взаимосвязь их строится на одном контексте, который можно назвать историко-литературным. Первоначально стихотворения эти предназначались для альманаха «Старые усадьбы», издание которого не состоялось. В феврале 1913 года, посылая стихотворения К.Ф.Некрасову, в издательстве которого должен был выйти альманах, Ходасевич пишет: «Думаю, что их неописательный характер – их достоинство; хорошо бы поместить их в самом конце книги, благо и фамилия моя будет, вероятно, последней по алфавиту» (см. Ваганова: 463). Можно предположить, что их «неописательный характер» и положение в конце книги должны были маркировать их «метаописательную» природу по отношению к характерному «ретроспективизму» тогдашней культурной жизни, одним из проявлений которого и был замысел альманаха «Старые усадьбы». Орфеевский катабазис является здесь развернутой метафорой поэтического творчества как нисхождения поэта в историческое прошлое на призыв «веков, прошедших над миром». Одновременно, как я попытаюсь кратко показать, «Орфеев путь» здесь служит Ходасевичу сюжетостроительной рамкой для самоопределения в «поле конфликтности», сложившемся в русской поэзии в начале 1910-х годов и, в частности, в непрекращающемся на протяжении всей творческой жизни Ходасевича поэтическом диалоге с Андреем Белым.

А.В.Лавров в своей статье «"Сантиментальные стихи" Владислава Ходасевича и Андрея Белого» остановился, к сожалению, на анализе биографических и литературных связей двух поэтов только периода написания первой книги Ходасевича. Выскажем предположение, что два стихотворения «Века, прошедшие над миром» и «Жеманницы былых годов» продолжают диалог с творчеством Белого, начатый в «Сантиментальных стихах» книги «Молодость» (1908) и продолженный Белым в посвященных Ходасевичу стихах «Старинный дом» и «Сантиментальный романс».

А.В.Лавров пишет: «Оба посвящения [Ходасевичу] были сохранены в берлинском издании "Стихотворений" 1923 года; более того: "Старинный дом" и "Сантиментальный романс" были помещены в этом издании одно за другим; в разделе "Прежде и теперь", в который вошли оба стихотворения, образовался как бы особый "ходасевичевский" микроцикл» (Лавров: 464–465). Возможно, что этот принцип создания микроцикла путям соположения стихотворений с одним адресатом является продолжением поэтического диалога двух поэтов, одной из предыдуших «реплик» которого была обсуждаемая пара стихотворений Ходасевича.

На то, что «Жеманницы былых годов» сходны со стихотворением А. Белого «Заброшенный дом» обращают внимание комментаторы издания Ходасевича в серии «Библиотека поэта» (см. Богомолов и Волчек: 370). Ситуация в «Жеманницах былых годов» и в стихотворении Белого «Под окном», вошедшем в «Урну», тоже во многом сходна – автогерои перед томами книг приходят к важным умозаключениям. Так, Белый перед кожаным переплетом «Критики» Канта провидит «иного бытия Звездоочитые убранства...», что ведет его к следующему онтологическому озарению: «И, вздрогнув, вспоминаю я Об иллюзорности пространства» (Белый 1966: 307). Ходасевича же более занимает не иллюзорность пространства, но быстротечность времени: «Блажен, кто средь разбитых урн, На невозделанной куртине, Прославит твой полет, Сатурн, Сквозь многозвездные пустыни!» (1, 110), должное выражать, по-видимому, «острое чувство современности» (Ходасевич 1996–1997: 1, 400) поэта, противопоставленное по-сомовски стилизованной ностальгии лирического героя Белого[2]. «Разбитые урны» здесь, возможно, отсылают к названию книги Белого «Урна» и к неоправданной ею надежде, возлагаемой на Белого[3]. Эпитет «многозвездые» затем станет «многоочитыми» в стихотворении «Берлинское»[4], составляющем смысловую пару со стихотворением «С берлинской улицы», первоначально посвященного Белому и насыщенного отсылками к его личности и творчеству. Так, как видно, принцип «двойчаток» в поэтическом диалоге Ходасевича и Белого осуществляется и в последнем сборнике Ходасевича «Европейская ночь» (1927).

При этой вписанности «Жеманниц былых годов» в поэтический диалог с Белым, И.Андреева видит полемичность Ходасевича по отношению к «историческим» стихотворениям Белого в том, что «"Сантиментальные стихи" Андрея Белого наполнены иронией к миру уходящему; Ходасевич использует их, чтобы изменить масштаб, научить глаз вниманию не только к высокому, – к "простому и малому": "воспеть простое чаепитье"» (Андреева: 332). Это воспевание произойдёт в следующем разделе «Счастливого домика» – «Лары». В конце же «Пленных шумов» Ходасевич декларирует свою позицию относительно наследия прошлого, отталкиваясь от разработки этой темы у Белого, у которого «сантиментальное» иронизирование в стихотворениях о прошлом является компонентом в апокалиптическом видении российского настоящего.

Проясняя использование Ходасевичем орфического мифа для определения своей историко-литературной позиции[5], рассмотрим для начала заключительные строфы стихотворения «Века, прошедшие над миром», строящиеся по трехчастной структуре орфеевского катабазиса:

1) первоначальный успех похода Орфея, завораживающего обитателей Аида и ведущего Эвридику на свет: «В беззвездном сумраке Эреба, Вокруг певца сплотясь тесней, Родное вспоминают небо Хор воздыхающих теней»;

2) фатальная оглядка Орфея переосмысляется как недостаточная способность поэта дистанцироваться от собственного "я", чтобы полнее, "бесповоротней" осуществить свое "нисхождение" в прошлое для его воскресения: «Но горе! мы порой дерзаем Вся то в напевы лир влагать, Чем собственный наш век терзаем, На чем легла его печать»;

3) неудача творческого акта как форма неудачного катабазиса в прошлое: «И тени слушают недвижно, Подняв углы высоких плеч, И мертвым предкам непостижна Потомков суетная речь» (1, 109).

Этому неудачному катабазису в прошлое в «Веках, прошедших над миром» Ходасевич противопоставляет свой непредвзятый и даже отчужденный на первый взгляд «спуск в прошлое» в «Жеманницах былых годов». Уже личным местоимением в единственном числе автогерой стихотворения «Жеманницы былых годов» обособляет свой индивидуальный катабазис в прошлое от собирательного катабазиса, обозначенного местоимением «мы», предыдущего стихотворения. При частичной ориентации этой пары стихотворений на «Череп» Баратынского кажется, что это распределение местоимений восходит к противопоставлению лирического героя «Черепа» «толпе безумцев молодых» (см. Баратынский: 106). Думается также, что эта антиномия «я – мы», семантически корреспондирующая с первоначальным желанием Ходасевича придать этим стихотворениям метафикциональную, «рамочную» позицию по отношению к остальному содержанию альманаха «Старые усадьбы»[6], полемически соотносится с «неоклассической» поэзией Белого и продолжавших его поиски в этом направлении С.Соловьева, Б.Садовского, Ю.Сидорова (см. Лавров: 466). Примечательно, что посмертная публикация рано умершего Ю.Сидорова («Стихи Юрия Сидорова», «Весы» № 4, 1909 г.), содержащая стилизованные вариации на темы XVIII века, заканчивается стихотворением «Минута», чье последнее четверостишие, возможно, послужило – наравне с беловским подтекстом – точкой отталкивания для полемики в последнем четверостишии «Жеманниц былых годов». На удовлетворенное «остановленное мгновенье» в мирискусническом интерьере («Горит огнем лазурным урна, Вся синих васильков полна, И бьет минута, пусть одна, Не веришь больше в мощь Сатурна» — Сидоров: 20) Ходасевич отвечает прославлением безостановочного полета времени[7].

Эта подборка Ю.Сидорова в «Весах» идет за подборкой Сергея Соловьева «Апрель», открывающейся стихотворением «Плач Орфея». Кажется, что к нему отсылает начало стихотворения «Века, прошедшие над миром» – см. у Соловьева: «Я кличу в жажде ненасытной Тебя, тебя и все слышней Растут под ветер закоцитный Стенанья страждущих теней» (Соловьев 1909а: 9). Знаменательно также, что стихотворение «Возвращение Орфея», вводящее в «Счастливый домик» тему Орфея, начинается императивным восклицанием («О, пожалейте бедного Орфея!» — 1, 106), напоминающим подобное восклицание в стихотворении Соловьева: «О, пощадите возраст юный!» (Соловьев 1909а: 8). По своему содержанию стихотво-

рение Ходасевича словно продолжает стихотворение Соловьева. Орфей Соловьева спустился в Аид, чтоб спасти Эвридику; Орфей Ходасевича вернулся из Аида без Эвридики. Это напоминание о неудачном катабазисе Орфея, т. е. его развенчание во время раздавания друг другу номинаций Орфея-воскресающего[8] в лагере символистов, может быть контекстуализировано критическим отношением Ходасевича к их теургическим чаяниям, в чем как раз С.Соловьев выделялся своей ортодоксальностью[9].

А.В.Лавров замечает, что «первая книга Ходасевича также всецело вписывалась в этот < "неоклассический"> ряд» (Лавров: 466). Отметим, что и большинство стихотворений «Счастливого домика», датированные 1908–1911 гг., – не выходят за рамки этого ряда[10]. И значит указанное самоустранение от «неоклассической» поэтики проходит у Ходасевича внутри одной книги. Н.А.Богомоловым отмечалось, что в отличие от его последующих книг, организованных по принципу единства настроения, «<е>динство <"Счастливого домика"> еще во многом определяется его лирическим сюжетом, выстраивающимся при членении на разделы» (Богомолов: 19). По-видимому, Ходасевич, продолжая традицию символистского построения книги стихов как «большой формы», попытался соединить в ней стихотворения, хронологический разрыв между которыми в несколько лет знаменовал также и различия, произошедшие в понимании собственного поэтического творчества. Главенствующий принцип организации «Счастливого домика» раскрывается в письме Ходасевича Г.Чулкову от 16 апреля 1914 г. В этом письме Ходасевич пишет о критической заметке Пяста на выход «Счастливого домика»: «<О>н меня обидел своей незоркостью, особенно упреком в презренье к "невинному и простому". Я всю книгу написал ради второго отдела, в котором решительно принял "простое" и "малое" – и ему поклонился. Это "презрение" *осуждено в той же книге*, – как можно было этого не понять? То, за что меня упрекает Пяст, – и для меня самого только соблазн, от которого я отказался» (Ходасевич 1996–1997: 4, 389). Эти слова, спроецированные на построение книги, объясняют соположение стихотворений в первых разделах: немного схематизируя, можно сказать, что в первом разделе представлен тот «соблазн», от которого поэт отказывается ради представленного во втором разделе «простого» и «малого». И стоящие на границе первого и второго раздела стихотворения «Века, прошедшие над миром» и «Жеманницы былых годов» во многом и выполняют эту функцию *осуждения*. Не исключено, что их такая иерархически вынесенная, «объяснительная» позиция в первом разделе «Тяжелого домика» интериоризировала композицию неосуществившегося альманаха «Старые усадьбы» с заключительными стихотворениями Ходасевича.

«Жеманницы былых годов» заканчиваются почти футуристическим обетом верности будущему. Подспудная ирония этого заявления становится понятна, если видеть в этом стихотворении Ходасевича его поэтическую декларацию заключительного периода создания «Счастливого домика», когда сотериологическая функция «Орфеева пути» поэта осуществляется «поэтически» в творческой преемственности классических традиций русской поэзии.

Пунктирно проследим, как это «воскрешение» реализуется в композиции пространства «Жеманниц былых годов». Стихотворение развивается между двумя высшими точками, обозначенными в конце его первого и в конце его последнего четверостишия. Но если первая высшая точка («высокий балкон») относится к физическому пространству, то последняя («многозвездные пустыни») как бы мета-

физична по отношению к описываемому в стихотворении. Начальная высшая точка подчеркивается тройным поэтическим средством: «высокий балкон» стоит в конце строки, что графически маркирует его выдвинутую над пейзажем позицию, и затем следует межстрофный анжамбаман («Взглянул с высокого балкона На дальние луга, на лес» — 1, 110). С этой точки идет последовательное пространственное понижение и сужение взгляда, локализующегося в конце концов на «томах библиотеки пыльной» как своеобразной цели катабазиса автогероя. Причем важно, что, если Белый в целом в «Урне» описывает свое философическое погружение в прошлое, принимающее иногда образность погребенности заживо[11], то в отличие от него и «Гамлета»-Баратынского, который «в руки брал... череп желтый, пыльный» (Баратынский: 106), – автогерой стихотворения Ходасевича отказывается физически соприкасаться с однотипными черепу предметами: «Рукой не прикоснулся я К томам библиотеки пыльной» (1, 110). Типологически этот отказ соответствует выполнению единственного условия, которое было Орфею дано Аидом – не взглянуть на Эвридику при выходе из царства мертвых. Как мы помним, именно фатальная оглядка Орфея переосмысляется в «Веках, прошедших над миром» как неспособность современных «Орфеев» осуществить свое основное историко-культурное предназначение.

В следующей строфе «Жеманниц былых годов» происходит «интериоризация изображаемого»: «Такое движение взгляда от внешнего к внутреннему вообще характерно для европейской поэзии XIX в. и, может быть, восходит к традициям духовной оды: сначала картина красоты мира, потом вывод о величии его творца (ср. в России на одном конце этой эволюции "Вечернее размышление о божием величии..." Ломоносова, на другом – "Когда волнуется желтеющая нива..." Лермонтова)» (Гаспаров 1990: 5–6). На этом фоне начало последнего четверостишия стихотворения Ходасевича с поэтической формулой «Блажен, кто...» (по выражению Г.А.Левинтона, "положившей начало огромной традиции в русском ямбе (как правило, четырехстопном"; см. также: Богомолов и Волчек: 370) показывает, с какой чуткостью относился Ходасевич к семантическим ореолам традиционных размеров и прежде всего 4-стопного ямба. Думается, что выбранный размер двух ходасевичевских стихотворений и его ритмическую разработку следует также включить в рассматриваемый контекст. За несколько лет до создания обсуждаемой пары стихотворений Белым была написана и напечатана пионерская работа по ритмической структуре русского четырехстопного ямба[12]. О впечатлении, которое произвело на Ходасевича открытие Белого он пишет в очерке «Андрей Белый», вошедшем затем в «Некрополь»: «Теперь все это стало азбукой. В тот день это было открытием, действительно простым и внезапным, как Архимедово. Закону несовпадения метра и ритма должно быть в поэтике присвоено имя Андрея Белого» (Ходасевич 1996-1997: 4, 53). Можно предположить, что отныне сознательный подход к разработке ритмической линии стихотворения будет характеризовать поэтическую практику Ходасевича[13]; и это в результате приведет к заслуженной оценке специалиста, что 4-ст. ямб Ходасевича «отличается замечательной ритмической гибкостью и разнообразием» (Левин: 264).

В очерке «Андрей Белый» также содержатся факты, которые могут пролить дополнительный свет на полемичную интонацию, слышащуюся в стихотворении «Века, прошедшие над миром». Речь идет об известных преобразованиях Белым своих стихов соответственно новооткрытой системе; Ходасевич же оспаривал это

игнорирование взаимосвязи семантики стихотворения с его ритмикой (4, 53) и в своем творчестве достигал их органической связи.

На нескольких примерах можно показать, как в паре «Века, прошедшие над миром» – «Жеманницы былых годов» взаимодействует ритм с смысловым содержанием стихотворений. В первом стихотворении строки «В их безутешную обитель Свой упоительный рассказ» (1, 109) по терминологии Белого образуют фигуру «квадрата», т. е. симметричного ускорения на первой и третьей стопе в смежных строках, что по словам Белого «звучит для уха особенно гармонически» (Белый 1969: 265) и значит соответствует «упоительному рассказу» Орфея. Стихотворение «Жеманницы былых годов», лексически ориентирующееся на пушкинскую эпоху, ритмически ориентируется на 4-ст. ямб XVIII в. Так, кроме строки с пушкинской формулой «я посетил» и четных строк последней строфы, которую можно назвать «тютчевской», – во всем стихотворении первая стопа ударна с соответственными более частыми ускорениями на второй стопе. Функцию этой своеобразной лексико-ритмической нестыковки можно объяснять по-разному, говорить и о воздействии поэтических опытов старших современников, т. к. влияние ритмики XVIII в. в 4-ст. ямбе испытывали в начале XX в. Брюсов и Белый[14]. Мне хочется обратить внимание на то, что эта нестыковка может нести ту же функцию, что и пушкинские стилистические нормы, примененные в книге Ходасевича «Державин» (1931). Как впоследствии в «Державине», в «Жеманницах былых годов» происходит легкая архаизация материала за счет доступных в каждом случае средств: для современного Ходасевичу читателя «Державина» XVIII век «остраняется» через стилистическую призму начала XIX в. – применение стилистических норм XVIII в. чувствовалось бы уже пастишем (см. Зорин: 19–20). «Жеманницы былых годов», в свою очередь, архаизируются ритмически, т. к. ритм пушкинского 4-ст. ямба вместе с лексикой того же периода звучал бы для читателя начала XX в. нейтрально, и не происходило бы эстетической деавтоматизации восприятия.

Таким образом, полемизирующую подоснову обсуждаемых стихотворений Ходасевича можно определить двунаправленной относительно оси «прошлое/будущее». С одной стороны, Ходасевич демонстративно дистанцируется от пассеистских устремлений современных ему поэтов и собственного недавнего творчества. Но это не ведет его к попыткам «модернизировать» свои стихотворения чисто формально на основе действительно эпохальных открытий Белого. В этом смысле спор Ходасевича с формальным методом в литературе (см. Malmstad: 72–73) можно хронологически передвинуть на несколько лет назад и связать с его полемикой с Белым[15], который считается предтечей и даже создателем этого научного направления. Та же полемика слышится и в классических ямбах «Веков, прошедших над миром» и «Жеманниц былых годов», для которых «суетная речь» новатора Белого, готовящая почву футуристическим опытам Маяковского, Пастернака, Цветаевой (см. Иванов; Саакянц: 369), несла, по мысли Ходасевича, антикреативную тенденцию на «Орфеевом пути».

## *Литература*

Андреев: Андреев В. Возвращение в жизнь. IN: Звезда. 1969. 6.
Андреева: Андреева И. Свидание у звезды. IN: Самуил Киссин (Муни). Легкое бремя. Стихи и проза. Переписка с В. Ф. Ходасевичем. М., 1999.
Баратынский: Баратынский Е. Полное собрание стихотворений. Л. 1957.

Белый 1966: Белый А. Стихотворения и поэмы. М., Л., 1966.
Белый 1969: Белый А. Символизм. Nachdruck der Ausgabe. M. 1910. München, 1969.
Белый 1994: Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
Блок: Блок А. Собрание сочинений. В 8 тт. М.- Л., 1960-1963.
Богомолов: Богомолов Н. А. Жизнь и поэзия Владислава Ходасевича. IN: Ходасевич В. Стихотворения. Л., 1989.
Богомолов и Волчек: Богомолов Н. А. и Волчек Д. Б. Примечания. IN: Ходасевич В. Стихотворения. Л., 1989.
Брюсов: Брюсов В. Собрание сочинений в семи томах. М. 1973-1975.
Ваганова: Ваганова И. Книгоиздательство К. Ф. Некрасова и русские писатели начала XX века. IN: Российский архив. М., 1994. № 5.
Гаспаров 1988: Гаспаров М.Л. Белый-стиховед и Белый-стихотворец. IN: Андрей Белый. Проблемы творчества. Статьи. Воспоминания. Публикации. М., 1988.
Гаспаров 1990: Гаспаров М. Л. Композиция пейзажа у Тютчева. IN: Тютчевский сборник: Статьи о жизни и творчестве Федора Ивановича Тютчева. Таллинн, 1990.
Гофман: М.Гофман. Петербургские воспоминания. IN: Новый журнал. 1955. № XLIII.
Зорин: Зорин А. Начало. IN: Ходасевич В. Державин. М., 1988.
Иванов: Иванов Вяч. Вс. О воздействии «Эстетического эксперимента» Андрея Белого (В. Хлебников, В. Маяковский, М. Цветаева, Б. Пастернак). IN: Андрей Белый. Проблемы творчества. Статьи, воспоминания, публикации. М., 1988.
Лавров: Лавров А.В. «Сантиментальные стихи» Владислава Ходасевича и Андрея Белого. IN: Новые безделки: Сбор. статей к 60-летию В.Э.Вацуро. М., 1995-1996.
Левин: Левин Ю.И. О поэзии Вл.Ходасевича. IN: Избранные труды. Поэтика. Семиотика. М., 1998.
Саакянц: Саакянц А. Встреча поэтов. Андрей Белый и Марина Цветаева. IN: Андрей Белый. Проблемы творчества. Статьи, воспоминания, публикации. М., 1988.
Сидоров: Сидоров Ю. Стихи Юрия Сидорова. IN: Весы. 1909. № 4.
Силард: Силард Л. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма. IN: Герметизм и герменетика. СПб., 2002.
Соловьев 1909а: Соловьев С. Апрель. IN: Весы. 1909. № 4.
Соловьев 1909б: Соловьев С. Новые сборники стихов. IN: Весы. 1909. № 5.
Тарановский: Тарановский К. О поэзии и поэтике. М., 2000.
Ходасевич 1990: Ходасевич В. Собрание сочинений. Том второй. Статьи и рецензии. 1905-1926. Ann Arbor, 1990.
Ходасевич 1996-1997: Ходасевич В. Собрание сочинений: В 4 тт. М., 1996-1997.
Ц.ф.Г: Ц.ф.Г.Книжные новинки. IN: РУКОног. Сборник стихов и критики.М., 1914.
Юрьева: Юрьева З. Миф об Орфее в творчестве Андрея Белого, Александра Блока и Вячеслава Иванова. IN: American Contributions to the Eighth International Congress of Slavics. Columbus, 1978. Vol. 2.
Malmstad: Malmstad J.E. Khodasevich and Formalism: A Poet's Dissent. IN: Russian Formalism: A Retrospective Glance. A Festschrift in Honour of Victor Erlich. New Haven, 1985.
Markov: Markov V. Georgy Ivanov: Nihilist as Light-Bearer. IN: The Bitter Air of Exile: Russian Writers in the West. 1922-1972. Berkeley, 1977.
Ronen: Ronen O. A Functional Technique of Myth Transformation in Twentieth-Century Russian Lyrical Poetry. IN: Myth in Literature. Columbus, 1985.

***Примечания:***

[1] Так, напр., в стихотворении «Баллада» (из «Тяжелой лиры»), в которой лирический герой «дорастает» до самоидентификации с Орфеем, заявление, что «звуки правдивее смысла» (Ходасевич 1996–1997: 1, 241), может озадачить своим несоответствием общим принципам поэтической системы Ходасевича (см. Андреев: 112; Markov: 150), если не осознавать, что в этом стихотворении Ходасевич ориентируется прежде всего на поэтику А.Блока.

[2] См.: «Заброшенный дом. Кустарник колючий, но редкий. Грущу о былом: "Ах, где вы – любезные предки?"» (Белый 1966: 96).

[3] См., напр., воспоминания М.Гофмана: «[Я] помню, как летом 1907 года он [Блок] вместе с Городецким и Пястом шуточно-издевательски переделывали имена поэтов и их произведений... "Золото в лазури" Андрея Белого в "Здорово надули" (что было особенно зло, т. к. после "Золота в лазури" от Белого ждали великих поэтических откровений, которых так и не дождались)» (Гофман: 122).

[4] Комментаторы издания Ходасевича в серии «Библиотека поэта» обратили внимание на отсылку «многоочитых трамваев» из «Берлинского» к «звездоочитым убранствам» из беловского «Под окном» (см. Богомолов и Волчек: 398), но не отметили ориентацию на беловское стихотворение уже и стихотворения «Жеманницы былых годов».

[5] Использование мифа об Орфее для объяснения исторических и литературных явлений было достаточно распространено в критических писаниях младосимволистов, и, в частности, Белого. Так, напр., в статье «Зеленый луг», вошедшей в одноименную книгу статей 1910 года, современная Россия представляется Эвридикой, которую не может разбудить Орфей: «Лик Красавицы занавешен туманным саваном механической культуры, – саваном, сплетенным из черных дымов и железной проволоки телеграфа. Спит, спит Эвридика, повитая адом смерти, – тщетно Орфей сходит во ад, чтобы разбудить ее» (Белый 1994: 329).

[6] За год до этого подобная стратегия была успешно опробована Ходасевичем «в жизни» со стихотворением «Голос Дженни», предшествующем двум обсуждаемым стихотворениям в «Счастливом домике». Оно было написано накануне стихотворного конкурса на строки Дженни из «Пира во время чумы», объявленного В. Брюсовым в «Свободной эстетике». Но Ходасевич не представил свое стихотворение на конкурс, а прочел вне конкурса сразу после его окончания. Этим Ходасевич достиг, как минимум, одной цели – иерархически вычленил свое стихотворение из соположенных ему текстов, что, возможно, сыграло свою роль в его оценке публикой: см. газетную заметку Е. Я<нтарева> («Московская газета». 1912, 20 февраля), обсуждающую результаты конкурса: «Бледность и ничтожность результатов конкурса в особенности ярко подчеркнули лица, читавшие стихи на ту же тему, вне конкурса. Из них прекрасные образцы поэзии дали В. Брюсов, С. Рубанович и Вл. Ходасевич, в особенности последний, блеснувший подлинно прекрасным стихотворением» (см. Ходасевич 1996–1997: 1, 502).

[7] В какой-то степени возможно также, что верой в свое будущее призвание, звучащей в последних строфах «Жеманниц былых годов», Ходасевич ответствует на отказ ему в поэтическом будущем, заявленный В. Брюсовым в 1911 году в его рецензии на антологию книгоиздательства «Мусагет» (М., 1911), в которой участвовал Ходасевич: «Справедливость требует заметить, что про-

блески истинного чувства есть в стихах Вл.Ходасевича... и в стихах Дм. Рема... Мы больше верим в *будущее* <курсив Брюсова> второго из этих поэтов» (Брюсов: 6, 373).

[8] См., напр., неосознанную, по-видимому, двусмысленность использования образа Орфея в рецензии Блока на брюсовский сборник «Stephanos. Венок. Стихи 1903-1905 гг.»: «Знаменательно, что в "Вечерних песнях" звучат ноты самой ранней поэзии Брюсова: как будто поэт, умудренный песнями, подобно Орфею сошел в ад своих юношеских исканий, чтобы вывести оттуда от века ему назначенную невесту – Музу» (Блок: 5, 617).

[9] В контексте обсуждаемой ориентации пары стихотворений «Века, прошедшие над миром» и «Жеманницы былых годов» на творчество Белого стоит также отметить, что стихотворение «Возвращение Орфея» как бы предвосхищает развитие образности стихотворения Белого «Жалоба» (вошедшего в сборник «Урна», 1909) в начале стихотворения «Века, прошедшие над миром»: «И различаю сквозь туман Я закоцитный берег милый. Рыдают жалобные пени, Взлетает гребень на волне, Безгласные, немые тени Протягивают руки мне...Уныло поднимаю взоры, Уныло призываю смерть...» (Белый 1966: 321).

[10] Это не преминули заметить литературные недруги Ходасевича из «Центрифуги»: «К-во "Альциона" недавно выпустило две новые книги стихов: Н.Рыбинцева "Осенняя Просинь" и В. Ходасевича "Счастливый Домик"... вторая, несмотря на явный свой пассеизм, в некоторых своих частях производит приятное впечатление, которое, к сожалению, почти всегда приходит от автора, а не от его стихов» (Ц.ф.Г [С. Бобров?]: 39).

[11] См. переосмысление Белым тютчевской образности в стихотворении «Ночью на кладбище» (1966: 306).

[12] Кстати сказать, «повивальной бабкой» беловской теории была книга Новосадского «Орфические гимны»: «В своих исследованиях Белый больше всего обязан методологии Н.И.Новосадского, который в своей книге "Орфические гимны"... подверг статистическому анализу ритмические вариации древнегреческого гексаметра» (Тарановский: 315), см. также Белый 1969: 596–597.

[13] См., напр., в «Заметке о стихах» его разбор стихотворений, найденных среди вещей царской семьи в Екатеринбурге: «Видимо, держась метрических "правил", автор не ставил себе задач более сложных, ритмических; вернее всего предположить, что он и не осведомлен об их существовании» (Ходасевич 1990: 360).

[14] На «допушкинские» метрические особенности «Урны» Белого и, в частности, на «замену ямба пиррихием во 2-й стопе» обращал внимание в своей рецензии на эту книгу С.Соловьев (Соловьев 1909 б: 79); см. также Гаспаров 1988: 450.

[15] См., напр., и направленное не в последнюю очередь против попытки Белого «поверить поэзию математикой» на собственном творчестве отрицательное отношение Ходасевича к созданному Белым при издательстве «Мусагет» «Ритмическому кружку» в статье «Поэту или читателю» 1914 года: «Еще совсем недавно литературным кругам Москвы пришлось наблюдать прискорбное и поучительное зрелище: кружок молодых людей занялся пристальным изучением стихотворного ритма. Сперва члены кружка прикрывались якобы исключительно теоретическим интересом к вопросу, но затем мало-помалу стали всплывать наружу томики стихов, столь же любопытных в ритмическом отношении, сколь и бездарных» (Ходасевич 1990: 163).

**P.Rychlo** (Czernowitz)

# „Ein denkendes Herz, das singt“: Rose AUSLÄNDERS Leben und Dichtung

Was bewegt einen Menschen zum Schreiben? Welche Triebkräfte veranlassen ihn, zur Feder zu greifen? In ihrem autobiographischen Essay „Alles kann Motiv sein“ (1971) versucht R.Ausländer diese Frage zu beantworten: „Warum schreibe ich? Vielleicht weil ich in Czernowitz zur Welt kam, weil die Welt in Czernowitz zu mir kam. Jene besondere Landschaft. Märchen und Mythen lagen in der Luft, man atmete sie ein. Das viersprachige Czernowitz war eine musische Stadt, die viele Künstler, Dichter, Kunst-, Literatur- und Philosophieliebhaber beherbergte. Sie war die Wahlstadt des großartigen jiddischen Fabeldichters Eliezer Steinbarg. Sie hat den bedeutendsten jiddischen Lyriker Itzig Manger und zwei Generationen deutschsprachiger Dichter hervorgebracht. Der jüngste und wichtigste war Paul Celan, der älteste Alfred Margul-Sperber“[1]. Zu der älteren Generation der deutschsprachigen Dichter, die in der multinationalen und multikulturellen Atmosphäre der Stadt Chernowitz aufgewachsen sind, gehörte auch Rose Ausländer.

*Behütete Kindheit und Jugend in der Bukowina*

Rose Ausländer stammte aus einer beinahe exemplarischen jüdischen Familie, in der sich ost- und westeuropäische Wurzeln verflochten: ihr Vater Sigmund (Süssi) Scherzer (1871-1920), der in Sadagora – einem kleinen Städtchen in der Nähe von Czernowitz – das Licht der Welt erblickte, das zugleich eines der wichtigsten chassidischen Zentren der Bukowina war, wurde am Hofe des Sadagorer „Wunderrabbi“ jüdisch-orthodox erzogen, und obwohl er sich später einem kaufmännischen Beruf als Prokurist in einer Import-Export-Firma widmen sollte und sogar als liberaler Freidenker galt, gab er doch sein traditionsverpflichtetes Judentum nie völlig auf. Die Mutter, Kathi Etie Rifke Binder (1873-1947) wurde in Czernowitz geboren, aber ihre Familie kam in die Bukowina aus Berlin. Als die Tochter Rosalie Beatrice, die später auch noch den hebräischen Vornamen

Ruth erhielt, am 11.Mai 1901 geboren wurde, betrachtete man sie als ein „Ersatzkind": vor einigen Monaten, im Februar 1901, wurde das Kindermädchen der Familie von einem durchgehenden Pferdegespann niedergerannt und zusammen mit dem 18-monatlichen Sohn des Ehepaars von dem schweren Fuhrwagen überrollt. Das Kindermädchen erhielt schwere körperliche Schaden, das Kind ging dabei zugrunde.

Diese bunte, schillernde Welt des Chassidismus, die Martin Buber mit seinen „Chassidischen Büchern" und seiner „Legende des Baalschem" für den deutschsprachigen Leser entdeckte, gibt R.Ausländer in ihrem Gedicht „Der Vater" wieder:

Am Hof des Wunderrabbi von Sadagora
lernte der Vater die schwierigen Geheimnisse
Seine Ohrlocken läuteten Legenden
in den Händen hielt er den hebräischen Wald

Bäume aus heiligen Buchstaben streckten Wurzeln
von Sadagora bis Czernowitz
Der Jordan mündete damals in den Pruth –
magische Melodien im Wasser
Der Vater sang sie lernte und sang das
Erbe der Ahnen verwuchs mit
Wald und Gewässern

Hinter den Weiden neben der Mühle
stand die geträumte Leiter
an den Himmel gelehnt
Jakob nahm auf den Kampf mit den Engeln
immer siegte sein Wille

Von Sadagora nach Czernowitz und
zurück zum Heiligen Hof gingen die Wunder
nisteten sich ein im Gefühl
der Knabe erlernte den Himmel kannte die
Ausmaße der Engel ihre Distanzen und Zahl
war bewandert im Labyrinth der Kabbala
Einmal wollte der Siebzehnjährige
die andere Seite sehn
ging in die weltliche Stadt
verliebte sich in sie
blieb an ihr haften[2]

Die Kindheitserinerungen verflechten sich hier mit alttestamentarischen Sagen und den mystischen Vorstellungen des Chassidismus, Biographisches verbindet sich mit dem Mythischen, und der durchschimmernde phantastische Hintergrund ruft ins Gedächtnis eine märchenhafte Atmosphäre von etwa „1001 Nacht" hervor.

In Czernowitz besuchte Rose Ausländer die 6-klassige kommunale Mädchenvolksschule und das Mädchenlyzeum. Durch kriegsbedingte Vertreibung setzt sie ihre Mittelschulbildung in Budapest (1915) und Wien (1916) fort. Danach besucht sie die Germinal-Handelsschule der Wiener Kaufmannschaft (dort erlernt sie die Gabelsberger

Stenoschrift, die sie dann auch für die Erstfassungen ihrer Gedichte verwenden wird) und (vermutlich) für ein Semester die Universität Czernowitz, wo sie als freie Hörerin Literatur- und Philosophie Vorlesungen besuchte. Die klassische Literatur war ihr von Kindheit an vertraut, Goethe, Schiller und Heine galten als „Dreigestirn" der deutschen Dichtung, Heines „Rabbi von Bacharach" etwa las Sigmund Scherzer seiner Tochter vor. Aber schon früh, im Alter von 15-16 Jahren, geriet R.Ausländer unter den Einfluß der Philosophie, und eine Zeit lang bedeuteten ihr die Philosophen mehr als die Dichter. Zusammen mit anderen jungen Leuten, die sich außerhalb von Schule und Universität im sogenennten „Ethischen Seminar" trafen, bekannte sie sich zu Platon, zu dem Berliner Philosophen Constantin Brunner und zu Spinoza. Insbesondere die Werke des Holländers Baruch (Benedikt) Spinoza, die sie in jungen Jahren studierte, beeindruckten sie nachhaltig. Noch in den späten Gedichten finden sich Spuren der Lektüre des Philosophen, der sich seinen Lebensunterhalt als Brillenschleifer verdient hatte:

Mein Heiliger heißt Benedikt.
Er hat das Weltall
klargeschliffen[3].

Aus jener Zeit stammen auch etliche Essays über Spinoza, Brunner und Sigmund Freud – sie alle sind in den Wirren des II.Weltkrieges und der Nachkriegszeit verlorengegangen, abgesehen von „Phaidros", wo sie sich mit der Phiosophie Platons auseinandersetzt. Erst Mitte bis Ende der 20-er Jahre entdeckte sie für sich Hölderlin, Kafka, Trakl, Rilke, Else Lasker-Schüler, Gottfried Benn.

*Auswanderung nach Amerika*

Im April 1921 verläßt die junge Rosalie Scherzer Czernowitz und wandert in Begleitung ihres Studienfreundes Ignaz Ausländer in die USA aus. Die Mutter hat sie dazu wegen bitterster Not der Familie bewogen. Nach dem Tod des Vaters 1920 konnte die Mutter die Familie nicht mehr erhalten, und so mußte die Tochter schon sehr früh „abgenabelt" werden. Das war für sie äußerst traumatisch, sie sehnt sich nach Mutterbindung. In vielen Gedichten verrät sie ihre Liebe zur Mutter, enthüllt jene unsichtbaren Fäden, die beide verbinden, so in „Immer die Mutter":

Mein Stern hängt
an ihrer Nabelschnur

Ich trinke ihre Milch
bald werde ich geboren

Hinter meinem Tod
wächst sie mir zu[4].

Rosalie Scherzer und Ignaz Ausländer hielten sich zunächst in dem kleinen Ort Winona in Minnesota und in Minneapolis/St.Paul auf Hier fand Rosalie eine Stelle als Hilfsredakteurein bei der deutschsprachigen Wochenzeitung „Westlicher Herold". Nach kurzer Zeit wurde ihr auch die Betreuung der Anthologie „Amerika Herold Kalender" anvertraut, wo sie ihre ersten Gedichte veröffentlicht. Diese Arbeit leistete sie neben ihrer Tätigkeit als Sekretärin in einer Bank ab. Im Sommer 1923 übersiedelten beide nach New York, wo sie heirateten. Doch bald geriet diese Ehe in eine tiefe Krise – beide waren wahrscheinlich zu verschieden, um lange Zeit zusammen zu bleiben. Bei einem Besuch in

Czernowitz im Jahre 1926 lernte Rosalie den 14 Jahre älteren Kulturjournalisten und Graphologen Helios Hecht kennen. Sie verliebte sich in ihn leidenschaftlich und trennte sich von Ignaz Ausländer, von dem sie sich einige Jahre später auch scheiden ließ. „Ich langweilte mich in der Ehe, — erinnert sie sich. – Man kann nicht mit der Langeweile leben". Als sie Anfang 1931 wegen des sich verschlechterten Gesundheitszustands ihrer Mutter, die eine dauernde Pflege benötigte, wieder nach Czernowitz zurückkehrt, wird sie von Helios Hecht begleitet, der für die nächsten Jahre ihr Lebensgefährte und die größte Liebe ihres Lebens wird.

*„Der Regenbogen"*

Bereits mit 17 Jahren begann Rosalie Scherzer ein Tagebuch zu führen, wohin sie ihre Einfälle, Gedanken, Verse notierte. Bald stand es für sie fest, daß Lyrik ihr Lebenselement war – in Gedichtform konnte sie ihre Träume und Sehnsüchten am besten äußern. Die gelegentlichen Publikationen in verschiedenen deutschsprachigen Zeitungen und Zeitschriften der Alten und der Neuen Welt konnten sie aber nicht befriedigen. Alfred Margul-Sperber, der Entdecker und Förderer vieler Talente (u.a. auch Paul Celans), ermutigte sie zu ihrer ersten Buchpublikation.

In der Zwischenkriegszeit war A.Margul-Sperber eine Art Integrationsfigur der deutschsprachigen Dichtung der Bukowina. Als Dichter und Übersetzer, Redakteur der Zeitung „Czernowitzer Morgenblatt", korrespondierte er beinahe mit allen literarischen Berühmtheiten Europas. Er stand im regen Briefwechsel mit Karl Kraus, Thomas Mann, Hermann Hesse. Als erster, noch vor Ernst Robert Curtius, hatte er etwa T.S.Eliots „The West Land" ins Deutsche übertragen, und Eliot nannte diese deutsche Fassung „admirable". In seiner Zeitung stellte er Feuilletons, Satiren, Kritiken und neue Dichter vor – darunter auch Rose Ausländer, von deren Gedichten er begeistert war. Er traf aus ihnen eine Auswahl und interessierte dafür auch einen Verlag. 1939 erschien Rose Ausländers erster Gedichtband unter dem Titel „Der Regenbogen" im Verlag „Literaria" in Czernowitz.

Die frühe Lyrik R.Ausländers zeichnet sich durch hohe formale Qualitäten aus: auserlesene Reime, strenge metrische Verse, kunstvolle strophische Architektonik, welche an eine gute „Vorschule der Ästhetik" (Jean Paul) gemahnen. Der Band „Der Regenbogen" wurde von einem kurzen Gedicht unter dem Titel „Ins Leben" eingeleitet:

> Nur aus der Trauer Mutterinnigkeit
> strömt mir das Vollmaß des Erlebens ein.
> Sie speist mich eine lange, trübe Zeit
> mit schwarzer Milch und schwerem Wermutwein.[5]

Zum erstenmal tauchte hier jenes merkwürdige Oxymoron „schwarze Milch" auf, das etwas später die Anfangszeilen der berühmten „Todesfuge" Paul Celans bilden wird. Obwohl der thematische Fächer dieses Bandes recht breit ist, kristallisieren sich hier bereits einige großen Themen ihres späteren Werkes. „Der Regenbogen", — so Jürgen P.Wallmann, — enthält schmerzlich-melancholische Erinnerungen an das verlorene Paradies der Kindheit, Bilder der Trauer und der Hoffnung, Dichterbildnisse und immer wieder Verse der Liebe: voll Leidenschaft und Glücksempfinden, Verzweiflung und Enthusiasmus, Beschwörung und Verzicht"[6]. Romantische und spätromantische Anklänge sind hier unübersehbar, wie z.B. im kurzen zweistrophigen Gedicht unter dem Titel „In den Traum":

Komm, laß uns lautlos in den Abend gehn
und immer tiefer in den Wald der Nacht,
wo Sterne hoch und weiß wie Lilien stehn
und noch ein Märchenmund im Monde wacht.

Hier sind wir nicht daheim. Es ist kein Raum
so groß, daß unsre Sehnsucht ihn erfüllt.
Wir steigen tausend Treppen in den Traum,
wo Gott das Licht in tausend Farben hüllt[7].

Man sieht, daß dieses Gedicht Rose Ausländers noch in den „Schnürleib der Tradition" (Walter Hinck) eingezwängt ist. Abend und Nacht, Wald, Sterne und Mond, Sehnsucht und Traum bildeten schon immer eine beliebte Kulisse der romantischen Dichtung, aber auch die allgemeine Stimmung dieser Verse, ihre schimmernde märchenhafte Melancholie, der Versuch, aus dem Irdischen in die Sphäre des Transzendenten zu fliehen machen dieses frühe Gedicht der jungen Dichterin mit dem romantischen Weltbild verwandt. Auch Rilkes Töne erkennt man hier unschwer in der Art der Metaphorisierung, wenn man z.B. an seine Zeilen denkt: „Traumselige Vigilie! / Jetzt wallt die Nacht durchs Land; / der Mond, die weiße Lilie, / blüht auf in ihrer Hand". So wächst diese Lyrik aus traditionellen Vorstellungen von Dichtung auf, die als eine „himmliche Gnade" verstanden wird, als eine Substanz, deren Entstehung dem höheren Willen verpflichtet ist. „Lied und Gedicht müssen Flügel sein, Vögel einer Sternens-phäre, — schrieb sie in einem Brief an hren Czernowitzer Förderer Alfred Margul-Sperber vom 16.März 1935. – Der Typus des „modernen" Dichters ist kein Lyriker, sondern so etwas wie ein sprachlicher Ingenieur, ein Maschinenmensch, dessen Worte Hammerschläge statt gelöster Klänge sind. Der wahre Lyriker muß heute „altmodisch" erscheinen..."[8]. In einem anderen frühen Versuch unter dem Titel „Das vollendete Gedicht", der sich in ihrem Nachlaß aufbewahrt hat, entwickelt sie ihre Poetologie in völliger Übereinstimmung mit diesem ästhetischen Konzept:

Wir brauchen das vollendete Gedicht,
den keuschen Klang, das klare, reine Licht,
um wieder Kind zu sein und still zu beten[9].

Das Buch einer Jüdin wird jedoch in Nazi-Deutschland nicht mehr zur Kenntnis genommen. Die deutschsprachige Presse der Bukowina, aber auch rumänische Presseorgane sowie Zeitungen in der Schweiz finden für den Gedichtband „Der Regenbogen" viele Lobesworte. Schriftsteller wie Hans Carossa, Arnold Zweig, Hermann Hesse oder Thomas Mann ermutigen die junge Dichterin. Ein Erfolg beim breiteren Publikum bleibt der Autorin jedoch versagt. Rumänien und Deutschland verbünden sich, der nationalsozialistische Terror gegen die Juden in Rumänien beginnt. Die Auflage des Buches wird fast vollständig vernichtet. Heute sind nur noch wenige Exemplare des „Regenbogens" nachweisbar.

*Sowjetisierung der Bukowina*

Nachdem Ende Juni 1940, im Zuge des Vertrags zwischen beiden Diktatoren Hitler und Stalin, die Rote Armee in Czernowitz kampflos eintrat und die Nordbukowina samt Bessarabien Sowjetunion zugeschlagen wurde, erlebte R.Ausländer eine der größten

Erschütterungen ihres Lebens. „Bis die Bomben fielen" – also eine Hölle begann – gab es eine Vorhölle. Davon zeugen die neuentdeckten Unterlagen, die sich im Archiv des Ukrainischen Sicherheitsdienstes in Černivci/Czernowitz befinden. Es geht um eine bis heute in den Lebensbeschreibungen der Dichterin unbekannte Episode: am 5.November 1940 wurde Rose Ausländer-Scherzer „wegen des Spionageverdachts zugunsten eines der ausländischen Staaten" von dem sowjetischen Geheimdienst (NKWD) verhaftet. Ein Untersuchungsverfahren wurde gegen sie begonnen, das etwa dreieinhalb Monate dauerte. Die Dichterin hielt man all diese Zeit im inneren Gefängnis des NKWD in Czernowitz inhaftiert, was für sie ein spürbares psychologisches Trauma sein sollte. Die Anklage hat sich schließlich als unhaltbar erwiesen und die Dichterin wurde am 17.Februar 1941 entlassen, doch dieser Fall verhalf ihr das Wesen des neuen Regims ohne jegliche romantischen Illusionen genau durchzuschauen[10].

Lebenslang verheimlichte R.Ausländer diese Episode, verriet sie niemandem. Vielleicht verpflichtete sie sich dem sowjetischen Geheimdienst gegenüber davon zu schweigen. Nur ihren Gedichten vertraut sie diesen Alpdruck, ohne ihn jedenfalls biographisch oder politisch weiter zu präzisieren, und so lesen wir unter dem Titel „Im Kerker" aus dem Band „Ein Stück weiter" (1979) diese fast protokollhaft fixierten und mit gedämpfter Wut geladenen Zeilen, die den paranoischen Verdächtigungswahn der neuen „Befreier" mit einfachsten Worten bloßlegen:

Man brachte mich
ins Verlies
ich weiß nicht warum

Was sind Sie
ein Dichter ist nichts
was sind Sie in Wahrheit

In meiner Zelle
erzählte ich der jungen Frau
Märchen Gedichte
sie lernte sie leicht

Aus lehmigem Brot
machten wir Schachfiguren
spielten bis Auge
im Guckloch erschien
Spielen verboten
Lesen und Schreiben verboten

Zehn Minuten im Hof
der Himmel eine
blaue Legende
Weiß winkte die Wolke
deine Mutter wartet[11].

*„Getto, Elend, Horror, Todestransporte"*. Nach dem „roten Schachspiel" – dem kurzen sowjetischen Besatzungsjahr, in dem viele Czernowitzer Juden als „Bourgeois"

angeprangert und nach Sibirien verschickt worden waren (am 13.Juni 1941, kurz vor dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion, wurden aus Czernowitz ungefähr 4000 Personen deportiert) – kamen Anfang Juli 1941 die deutschen SS-Truppen in die Bukowina.

Die große Synagoge (Templ) wurde in Brand gesetzt, etwa 300 führende Funktionäre der jüdischen Gemeinde hatte man am Ufer des Pruth erschossen. Zum erstenmal in der Geschichte der Stadt entstand in Czernowitz ein jüdisches Ghetto.

Die Wohnung in der Dreifaltigkeitsgasse, wo Rose Ausländer, ihre Mutter und Schwiegertochter Bertha mit ihrem kleinen Sohn hausten (der Bruder Max wurde von den Sowjets zwangsrekrutiert), gehörte zum Ghettoviertel.

Von da an muß R.Ausländer den gelben Davidstern tragen, wird zu schweren Zwangsarbeiten herangezogen und von rumänischen Gendarmen brutal mißhandelt. Die Familie lebte von heimlich geschmuggelten Nahrungsmitteln, die sie aus dem Erlös von Schmuck und anderen wertvollen Dingen finanzierte, oder war auf die Hilfe einiger in materieller Hinsicht besser versorgten Freunde angewiesen. Jeder Tag verwandelte sich in einen harten Lebenskampf.

Daran erinnert sich die Dichterin in ihrer Skizze „Alles kann Motiv sein": „Getto, Elend, Horror, Todestransporte. In jenen Jahren trafen wir Freunde uns zuweilen heimlich, oft unter Lebensgefahr, um Gedichte zu lesen.

Der unerträglichen Realität gegenüber gab es zwei Verhaltensweisen: entweder man gab sich der Verzweiflung preis, oder man übersiedelte in eine andere Wirklichkeit, die geistige.

Wir zum Tode verurteilten Juden waren unsagbar trostbedürftig. Und während wir den Tod erwarteten, wohnten manche von uns in Traumworten – unser traumatisches Heim in der Heimatlosigkeit. Schreiben war Leben. Überleben"[12].

So schrieb Rose Ausländer auch unter diesen unerträglichen Umständen Gedichte, die sie erst Jahrzehnte später publizieren konnte, wie z.B. diese freirhythmischen Zeilen aus dem Zyklus „Gettomotive":

Sie kamen mit giftblauem Feuer
versengten unsere Kleider und Haut.

Der Blitz ihres Lachens schlug an unsre Schläfe
unsere Antwort war der Donner Jehovas.

Wir stiegen in den Keller, er roch nach Gruft.
Treue Ratten tanzten mit unseren Nerven.

Sie kamen mit giftblauem Feuer unser Blut zu verbrennen.
Wir waren die Scheiterhaufen unsrer Zeit[13].

Obwohl Rose Ausländer und ihre Familie den entsetzlichen Zwängen unterworfen waren, muß es doch als großes Glück für sie bezeichnet werden, daß sie nicht sofort nach Transnistrien (so nannte man das unter deutscher Oberhand und rumänischer Verwaltung stehende Territorium zwischen Dnjester und dem Südlichen Bug) transportiert wurden. Dort wurden in den verlassenen Viehställen, Steinbrüchen oder überhaupt unter freiem Himmel die von rumänischen Soldateska bewachten „Arbeitslager" für die Bukowiner Juden eingerichtet, wohin in den Jahren 1941-1944 rund 45000 Czernowitzer jüdische Bürger verschleppt worden waren, von denen nur wenige Hunger, Kälte und Flecktyphus

überleben konnten. Auch Paul Celans Eltern kamen dort um. Ein Nachlaßgedicht Rose Ausländers, als ein exakter, trockener Bericht verfaßt, findet für die Tragik jener Zeit eine adäquate Form:

IN MEMORIAM CHANE RAUCHWERGER

Getto
Hungermarsch

Bei 30 Grad unter Null
schlief meine fromme Tante
(immer betete sie
glaubte inbrünstig an Gerechtigkeit)
schlief meine sündlose Tante
ihre Tochter ihr Enkel
nach vielen Hungermarschtagen
auf dem Eisfeld in Transnistrien
unwiderruflich
schliefen sie ein

Der Glaube
der Berge versetzt
o weiser Wunderrabbi von Sadagora
Chane Rauchwerger glaubte an dich
wo warst du
damals
wo war dein Wunder[14].

*Wieder in Amerika*

Als im Frühjahr 1944 sowjetische Truppen die Bukowina befreiten, und die Schrecken des Krieges für Czernowitzer Juden zu Ende waren, ist Rose Ausländer eine gewisse Zeit unentschlossen, wo sie endgültig bleiben will. Sie arbeitet eine kurze Zeitlang in der Stadtbibliothek. Der überlebenden jüdischen Bevölkerung wird die Ausreise nach Rumänien und in andere Länder angeboten, da sie für das sowjetische Regime ein unerwünschtes Element ist. Schließlich stellt auch sie einen Ausreiseantrag. Anfang Juni 1946 verläßt Rose Ausländer mit der Eisenbahn die Stadt via Rumänien. Unmittelbar nach der Ankunft in Bukarest bekommt sie das Angebot ihrer amerikanischen Freunde wieder in die USA auszuwandern. Sie muß sich sofort entscheiden, da die Papiere nur kurze Zeit gültig sind, und sie sagt zu. Diesmal kommt sie nach New York und arbeitet als Fremdsprachenkorrespondentin bei einer New Yorker Speditionsfirma. Jahrelang war es ihr nicht mehr möglich, in ihrer deutschen Muttersprache, der „Sprache der Mörder", zu dichten. Vn 1948 bis 1956 hat R.Ausländer ihre Gedichte ausschließlich in englischer Sprache verfaßt: „Nach mehrjährigem Schweigen, — erinnert sie sich, — überraschte ich mich eines Abends beim Schreiben englischer Lyrik"[15]. Ihre englischen Dichtungen (über 200 an der Zahl), an Robert Frost, E.E.Cummings und Marianne Moore orientiert, sind heutzutage in ihren gesammelten Werken im Band „The Forbidden Tree" veröffentlicht[16]. Von Kennern wird ihnen ein

hoher Rang zugebilligt. Amerikanische Lyrikerin Marianne Moore war es auch, die Rose Ausländer anregte, wieder in deutscher Sprache zu dichten – weil man Gedichte in seiner Muttersprache schreiben müsse. „Mysteriös, wie sie erschienen war, verschwand die englische Muse. Kein äußerer Anlaß bewirkte die Rückkehr zur Muttersprache. Geheimnis des Unterbewußtseins" – sagt sie dazu[17].

Bereits in Amerika, unter dem Einfluß zeitgenössischer amerikanischer Dichtung, begann Rose Ausländer ihre Poetik und Stilistik allmählich umzuwandeln. In diesen Jahren findet sie Anschluß an das moderne Gedicht, das sich von ihren frühen Arbeiten grundsätzlich unterscheidet. Es sind keine gebundenen Strophen mehr, sondern freie Verse mit unregelmäßigem Rhythmus, assoziativen Zusammenhängen der Bilder und suggestiver Wirkung. Ihrem Themenkreis bleibt sie treu, doch erscheinen jetzt ihre Lieblingsworte wie Mond, Stern, Baum, Vogel, Traum, Erde, Atem u.a. in einer anderen Konstellation. 1957 besuchte sie in Paris ihren Bukowiner Landsmann Paul Celan, den sie noch aus der Czernowitzer Ghetto-Zeit kannte („Geschmückt / mit dem gelben Stern / lief ich zu Freunden / um Celans Gedichte / zu zeigen" – heißt es in „Eine Stunde Vergessen"[18]). Einige dauernde Gespräche mit ihm, dem damals bereits anerkannten Dichter, bestätigten die Richtigkeit ihrer thematischen und stilistischen Wandlung. Von nun an beginnt eine neue Phase ihres lyrischen Schaffens. Sie hat für sich wiederum die Muttersprache als eine unzerstörbare geistige Heimat entdeckt:

Mein Vaterland ist tot
sie haben es begraben
im Feuer

Ich lebe
in meinem Mutterland
Wort[19].

*Im Nelly Sachs-Haus*

1965 erscheint im Wiener „Bergland-Verlag" – nach einer Pause von einem Vierteljahrhundert! – ihr zweiter Band „Blinder Sommer". „Nach allem, was sie hinter sich gebracht hat, ist es eine literarische Auferstehung", -- meint Helmut Braun[20]. Das Buch findet noch wenig Widerhall, hat aber für die Autorin eine wichtige „Werbefunktion" bei den Medien und den Verlagen. Im gleichen Jahr verläßt sie die USA und übersiedelt zuerst nach Wien und später in die Bundesrepublik Deutschland, um sich von dem Element ihrer Muttersprache umgeben zu fühlen. Hier bekommt sie Entschädigungsrente als Verfolgte des Naziregimes und kann ihren langjährigen Traum von Reisen verwirklichen. Sie besucht Frankreich, Italien, Holland, Israel und andere Länder. Eine Fülle von herrlichen Gedichten entsteht auf diesen Reisen. Doch immer noch lebt sie auf gepackten Koffern in einer Pension – diesen „modus vivendi" hat sie sich in vielen Jahrzenten des unruhigen Wanderlebens angeeignet („Fliegend / auf einer Luftschaukel / Europa Amerika Europa // ich wohne nicht / ich lebe", — heißt es in „Biographische Notiz"[21]). Bei einem Fall erhält sie aber einen Oberschenkelbruch und muß dann viele Monate hindurch ans Bett gefesselt sein. Sie braucht dauernde Pflege und entscheidet sich für das Altersheim der jüdischen Gemeinde in Düsseldorf (das sogenannte Nelly Sachs-Haus). Hier beginnt diese nicht mehr junge pansionierte Frau, die eigentlich noch keinen Namen in der Literatur damals hatte, ein neues Leben, das sich

durch intensivste schöpferische Arbeit kennzeichnet und dann noch in etwa zwei Dutzend (!) neuen Gedichtbänden gipfelt („36 Gerechte", 1967, „Inventar", 1972, „Ohne Visum", 1974, „Andere Zeichen", 1975, „Noch ist Raum", 1976, „Doppelspiel", 1977, „Aschensommer", „Mutterland", „Es bleibt noch viel zu sagen" – alle 1978 und viele andere – manchmal sind es 2-3 Bände im Jahr!). Die stärkste Resonanz hatte der 1976 von Helmut Braun in seinem „Literarischen Verlag" Köln herausgebrachter umfangreicher Band „Gesammelte Gedichte" gehabt, der für sie einen entscheidenden Durchbruch bedeutete. Nach seinem Erscheinen geriet Rose Ausländer in den Fokus der Medien und der Literaturkritik, die sie bis dahin nur wenig beachteten. Sie beeilt sich, arbeitet geradezu fieberhaft, um alle poetischen Bilder und Visionen, die sie bedrängen, noch dem Papier anvertrauen zu können. Dabei hält sie sich aber an das lateinische Prinzip „festina lente!", indem sie zugleich an sich selbst höchste Ansprüche stellt. „Mein Arbeitstempo, -- sagt sie, -- ist sehr schnell und sehr langsam: Die erste Fassung eines Textes – Lyrik oder Kurzprosa – erfolgt meistens in wenigen Minuten. Dann beginnt die tagelange, wochen- und manchmal jahrelange Arbeit, das Beund Umarbeiten. Von manchen Gedichten mache zwanzig Fassungen, bis eine mich befriedigt – oder keine"[22].

Wenn ich verzweifelt bin
schreib ich Gedichte

Bin ich fröhlich
schreiben sich Gedichte
in mich

Wer bin ich
wenn ich nicht
schreibe[23].

Erst im hohen Alter, in ihrer letzten Lebensphase, erreicht Rose Ausländer ein breiteres Leserpublikum und eine ihr gebührende Popularität.

Tausende enthusiastische Leserbriefe stappeln sich in ihrem kleinen Zimmer im Nelly Sachs-Haus. Zahlreiche Literaturpreise erreichen sie (Silberner Heine-Taler von Hoffmann & Campe Verlag, 1966, Droste-Preis der Stadt Meersburg, 1967, Ida Dehmel-Preis der CEDOK und Andreas Gryphius-Preis, 1977, Roswitha-Medaille der Stadt Bad Gandersheim, 1988, Literaturpreis der Bayrischen Akademie der Schönen Künste, 1984, Literaturpreis des Verbandes der Evangelischen Büchereien für "Mein Atem heißt jetzt", 1986).

Im Jahre 1984 wird sie mit dem Großen Verdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland ausgezeichnet. 1984 erscheinen im S.Fischer Verlag die ersten Bände ihrer „Gesammelten Werke" (8 Bände), deren Herausgabe erst 1990 abgeschlossen wird.

„Nach dem Tod von Nelly Sachs und Marie Luise Kaschnitz, — meint Jürgen P.Wallmann, — galt sie als die bedeutendste deutschsprachige Lyrikein der älteren Generation. Sie erwarb sich diesen Ruhm mit Versen, in denen Spätromantik und Moderne eine eigentümliche Verbindung eingegangen sind. In dieser Poesie, der Lautes und Schrilles ebenso fremd sind wie Larmoyanz, verbinden sich Sensibilität und Intellektualität, Phantasie und Ratio. Bei aller Tendenz zu Einfachheit, zu lapidarer Aussage, zu Reduktion, Verknappung und bisweilen epigrammatischer Kürze sind ihre

Verse doch getragen von Musikalität. Unter der aufgerauhten Oberfläche freirhythmischer Gedichte mit scharfen Konturen wird bei genauem Hinhören melodiöse Liedhaftigkeit erkennbar"[24].

*Poetologische Grundsätze*

Man bezeichnet R.Ausländers Lyrik als eine Dichtung, die „ohne falsche Scham ‚schön' zu sein versucht" (Franz Norbert Mennemeier)[25].

Die Dichterin hatte ein merkwürdig feines Gefühl für die Ästhetisierung ganz gewöhnlicher, zuweilen sogar banaler Dinge oder Vorgänge gehabt. In ihren Gedichten erscheint die Wirklichkeit auf eine wundersame Weise umgewandelt, sie befindet sich nahezu in einem schwebenden Zustand. „Ich habe, was man Wirklichkeit nennt, — sagt die Dichterin, — auf meine Weise geträumt, das Geträumte in Worte verwandelt und meine geträumte Wortwirklichkeit in die Wirklichkeit der Welt hinausgeschickt. Und die Welt ist zu mir zurückgekommen"[26].

Dabei ist ihre Aufnahme der realen Welt durch ihre jüdische Abstammung, ihre chassidischen Wurzeln sowie ihr unorthodoxes Verständnis der Natur und des Universums bedingt. „Alle Beziehungen, die Rose Ausländer zu ihrer jüdischen Herkunft entfaltet, — bemerkt dazu Gerhart Baumann, — wirken gleichermaßen dicht wie frei, undogmatisch, von einer Gläubigkeit, die zahlreiche Bekenntnisse umspannt: Religion im Ursprungsinn als Bindung verstanden, nie jedoch als Zwang. Sie schreibt keine „Hebräischen Balladen" wie Else Lasker-Schüler, in denen sich alttestamentarische Vorwürfe mit orientalischen vereinigen; biblische Gestalten dienen ihr nicht zu Masken für eine Selbstaussprache. Sie weiß sich auch nicht mit jener Strenge auf den Spuren der Propheten und Psalmisten wie Nelly Sachs; die Erlösung der Schöpfung bildet nicht ihren wegweisenden Vorwurf. Das Bekenntnis, welches Rose Ausländer zu ihrer jüdischen Herkunft, zu ihrem Wesen ablegt, wahrt jenen innigen Abstand, der eine ferne Nähe ermöglicht – eine Nähe, die an Marc Chagall gemahnt, mit dem sie zahlreiche Entsprechungen verbindet"[27].

Diese Entsprechungen sind aber nicht okkasionell, nicht oberflächlich, sie betreffen die Substanz, die Denkensart. In ihren Gedichten schafft Rose Ausländer eine autonome literarische Parallele zu Chagalls Bildern, wie es natürlicher und adäquater kaum vorstellbar ist, wie es z.B. „Im Chagall-Dorf" beweist:

Schiefe Giebel
hängen am
Horizont

Der Brunnen schlummert
beleuchtet von
Katzenaugen

Die Bäuerin
melkt die Ziege
im Traumstall

Blau
der Kirschbaum am Dach
wo der bärtige Greis
geigt

Die Braut
schaut ins Blumenaug
schwebt auf dem Schleier
über der Nachtsteppe

Im Chagall-Dorf
weidet die Kuh
auf der Mondwiese
goldne Wölfe
beschützen die Lämmer[28].

Hinter ihren Texten steht die reiche Entwicklungsgeschichte der deutschen Dichtung romantisch-symbolistischer Prägung, die heutzutage schon etwas „archaisch" und „altmodisch" klingen mag.

Was heute in der Romantik nicht mehr zeitgemäß ist, allzu blumig oder allzu pathetisch wirkt, bekommt bei ihr eine organische und überzeugende Kraft des unmittelbaren Erlebnisses. Die einfachsten Worte erhalten dadurch einen neuen Glanz.

Die sparsamsten dichterischen Mittel wie Rhythmus, Wort- und Lautwiederholung, Alliteration und Assonanz, wie syntaktische Gliederung und Parallelismus bewirken eine Suggestion von unvergleichbarem ästhetischen Reiz:

WEIL

du ein Mensch bist
weil
ein Mensch eine Muschel ist
die manchmal tönt
weil
du in mir tönst
als wär ich eine Muschel
weil
wir uns kennen
ohne Namen und Samen
weil
das Wort Welle ist
weil
du Wort und Welle bist
weil
wir strömen
weil
wir manchmal
zusammenströmen

Wort Welle Muschel Mensch[29].

Dieses Gedicht, das eine geradezu hypnotische Wirkung auf den Leser ausübt, gehört zu jenen Beispielen der subtilen dichterischen Wortkunst, die man mit dem Begriff „magisch" bezeichnen könnte.

Dieser Eindruck entsteht vor allem infolge eines gewissen „Irrationalismus" bei der Zusammenfügung einzelner Bilder und Begriffe, ihrer kontextuellen „metaphysischen" Beziehung, bei der aus einer Bedeutung ganz unerwartet, zuweilen nur aufgrund der klänglichen Ähnlichkeit, eine neue Bedeutung auftaucht.

„Ganze Traditionen des modernen Gedichts von Benn bis Brecht, — meint zu dem späten Werk der Dichterin Franz Norbert Mennemeier, — sind von Rose Ausländer übersprungen worden, und es ist keine Frage, daß die unleugbare Faszination ihrer Lyrik sich eben diesem Überspringen verdankt. Nicht nur Klänge aus der entschwundenen Bukowiner Heimat sind es, die hier unwiderstehlich ertönen. Es sind zugleich Klänge aus der verlorenen Heimat des spätromantischen Gedichts, die hier zu Sinn und Geist des modernen Lesers so sprechen, als wären sie von heute"[30].

Diese Synthese der Spätromantik mit der modernen poetischen Technik der Bilderentfaltung und der freien rhythmischen Struktur verwirklicht R.Ausländer mit außerordentlicher künstlerischer Eleganz und Akribie.

*Das letzte Jahrzehnt*

Das letzte Jahrzehnt ihres Lebens steht unter dem Zeichen einer fast völligen Isolation und Abgeschnittenheit von der Welt. Seit langem leidet die Dichterin an einer Reihe organischer Krankheiten, welche aktive Formen der öffentlichen Betätigung ohnehin beschränkten.

Der wirkliche Grund für diese Isolierung lag wohl darin, daß sie sich jetzt ausnahmslos nur dem dichterischen Schaffen widmen wollte. Sie erklärt sich für bettlägerig, um die Zeit zum Schreiben zu gewinnen. Besuche, Briefe, Telephongespräche werden auf ein Minimum reduziert.

Nur ganz wenige Leute haben von nun an Zutritt zu ihr: ihre Pflegeschwester, der Bruder Max, der jährlich aus New York zu Besuch kommt und der Herausgeber ihrer Werke Helmut Braun. Allmählich verwandelte sie sich in den Häftling ihres etwa 16 Quadratmeter großen Zimmers im Nelly Sachs-Haus. Auch ihr Bett wurde ihr, gleich Heinrich Heine in seiner Pariser Zeit, zu einer „Matratzengruft", in der sie, vollgestopft mit Tabletten, sich aufrecht hielt und Gedichte schrieb. Dichtung war ihre einzige existenzielle Rettung:

Noch ist Raum
für ein Gedicht

Noch ist das Gedicht
ein Raum

wo man atmen kann[31].

Man spricht von „ätherischen Gedichten" der späten Rose Ausländer, da sie jeder Spur der sogenannten „Aktualität des Tages" entbehrt sind und sich nur aus den Erinnerungen, aus dem Erlebten und Erlittenen nähren.

„Diese Traumpoesie hat eine geradezu metaphysische, oder sagen wir besser diaphysische Dimension, – schreibt Paul Konrad Kurz. – Große Substantive besetzen den Wortraum. Satz und rhythmischer Duktus bleiben „demütig". Die Brechung in Kurzzeilen und Einwortzeilen darf man öfters als poetisch prob-lemetisch empfinden. Unzweifelhaft bleibt: Diese deutschsprachige Frau vom rumänischen Pruth spricht ihre unverwechselbare, in den gegenwärtigen Poetiken nicht gehandelte Stimme"[32].

Die „schwarze Sappho unserer östlichen Landschaft" – hat A.Margul-Sperber die Dichterin einmal genannt, indem er auf den dunklen Teint ihres Gesichts anspielte. „Jüdische Zigeunerin / deutschsprachig / unter schwarzgelber Fahne erzogen"[33] – bezeichnete sie sich selbst, ihr zigeunerähnliches Wanderschicksal und ihre Heimatlosigkeit hervorhebend. Ein Gedicht aus dem Band „36 Gerechte" ist „Vermächtnis" überschrieben und ruft noch einmal in unserem Gedächtnis die wichtigsten Stationen dieses unruhigen, leidvollen und schöpferischen Lebens hervor, das sich als Leben einer jüdischen Frau und einer großen Dichterin deutscher Sprache so typisch und zugleich ganz einzigartig gestaltete:

Aus der Wiege
fiel mein Augenaufschlag
in den Pruth

Ich zähle
meine Besitztümer
7 Romhügel
50 abstrakte Sterne aus Amerika
ein umstrittenes Jerusalem
mein Grab in der Bukowina

Gestern Eisrosen
im Gettofenster
heute sind mir
die Dornen gut

Meine Zukunft
vermach ich
den Zigeunern
den goldäugigen
verachteten Wanderern
die aus der Zukunft leben
aus der Hand in den Mund
aus dem Mund
in die Zukunft[34].

Rose Ausländer verstarb am 3.Januar 1988 in Düsseldorf im Alter von fast 87 Jahren. „Die letzte jüdische Psalmistin deutscher Zunge"[35] hauchte ihre Seele aus. Sie wurde auf dem Jüdischen Friedhof innerhalb des Nordfriedhofes der Stadt Düsseldorf beigesetzt, wo später eine schlichte granitene Stele ohne jegliches poetisches Epitaph aufgestellt wurde – nur der Name und Lebensdaten: Rose Ausländer. 11.5.1901-3.1.1988. „Mit ihrem Tod ist eine große Stimme unserer Zeit verstummt"[36].

***Anmerkungen:***

[1] Ausländer, Rose. Die Nacht hat zahllose Augen: Prosa. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1995, S.92.

[2] Ausländer, Rose. Wir pflanzen Zedern: Gedichte. Frankfurt a.M.: Fischer

Taschenbuch Verlag 1993, S.98.

[3] Ausländer, Rose. Treffpunkt der Winde: Gedichte. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1991, S.109.

[4] Ausländer, Rose. Sanduhrschritt: Gedichte. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1994, S.62.

[5] Ausländer, Rose. Wir ziehen mit den dunklen Flüssen: Gedichte. Fischer Taschenbuch Verlag 1993, S.52.

[6] Wallmann, Jürgen P. Nachwort. In: Rose Ausländer. Wir ziehen mit den dunklen Flüssen, S.179.

[7] Ausländer, Rose. Wir ziehen mit den dunklen Flüssen, S.53.

[8] Neue Literatur (Bukarest), 1988, Heft 9, S.53.

[9] Ausländer, Rose. Denn wo ist Heimat: Gedichte. Fischer Taschenbuch Verlag 1994, S.38.

[10] Ausführlicher davon sieh: Rychlo, Peter. "Es ist so dunkel, wie dein Herz es will" – Rose Ausländer und Paul Celan in Czernowitz. In: Gans, Michael; Vogel, Harald (Hrsg.). „Immer zurück zum Pruth": Dokumentation des Czernowitzer Symposiums ‚100 Jahre Rose Ausländer'. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren 2002, S.75-84.

[11] Ausländer, Rose. Treffpunkt der Winde, S.22.

[12] Ausländer, Rose. Die Nacht hat zahllose Augen, S.93.

[13] Ausländer, Rose. Wir ziehen mit den dunklen Flüssen, S.143.

[14] Ausländer, Rose. Schweigen auf deine Lippen: Gedichte aus dem Nachlaß. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1994, S.120.

[15] Ausländer, Rose. Die Nacht hat zahllose Augen, S.94.

[16] Ausländer, Rose. The Forbidden Tree: Englische Gedichte. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1995.

[17] Ausländer, Rose. Die Nacht hat zahllose Augen, S.94.

[18] Ausländer, Rose. Treffpunkt der Winde, S.59.

[19] Ausländer, Rose. Sanduhrschritt, S.94.

[20] Braun, Helmut. "Ich bin fünftausend Jahre jung": Zur Biographie von Rose Ausländer. Stuttgart: Radius Verlag 1999, S.110.

[21] Ausländer, Rose. Gelassen atmet der Tag: Gedichte. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1992, S.204.

[22] Ausländer, Rose. Die Nacht hat zahllose Augen, S.104.

[23] Ausländer, Rose. Gelassen atmet der Tag, S.154.

[24] Wallmann, Jürgen P. Nachwort. In: Rose Ausländer. Wir ziehen mit den dunklen Flüssen, S.175.

[25] Ebenda, S.175.

[26] Schaumann, Lore. Besuch bei Rose Ausländer. In: Rose Ausländer. Materialien zu Leben und Werk. Hrsg. von Helmut Braun. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1991, S.85.

[27] Baumann, Gerhart. Aufbruch in das „Land Anfang". In: Rose Ausländer. Materialien zu Leben und Werk., S.142.

[28] Ausländer, Rose. Wir pflanzen Zedern, S.119.

[29] Ebenda, S.183.

[30] Mennemeier, Franz Norbert. Klänge aus der romantischen Heimat des Gedichts. In:

Neues Rheinland (Köln), Juni 1976.

[31] Ausländer, Rose. Gelassen atmet der Tag, S.213.

[32] Kurz, Paul Konrad. Letzte Möglichkeit des Hierseins: Rose Ausländers Gedichte aus den Jahren 1985 und 1986. In: Süddeutsche Zeitung (München) vom 30.5.1987.

[33] Ausländer, Rose. Treffpunkt der Winde, S.49.

[34] Ausländer, Rose. Wir pflanzen Zedern, S.165.

[35] Braun, Helmut. "Ich bin fünftausend Jahre jung": Zur Biographie von Rose Ausländer, S.182.

[36] Ebenda, S.184.

*Zusammenfassung*

Rose Ausländer gehört in die Reihe der großen deutsch-jüdischen Dichterinnen des 20.Jahrhunderts neben Else Lasker-Schüler, Gertrud Kolmar und Nelly Sachs. Ihre Heimat war die multikulturelle und vielsprachige Stadt Czernowitz in der Bukowina, dem einstigen Kronland der k. u. k.- Monarchie, wo sie „deutschsprachig unter schwarzgelber Fahne erzogen" wurde und ihren ersten Gedichtband „Der Regenbogen" (1939) herausgab. Ihre Herkunft beflügelte auch ihr Leben und Werk. Viele Jahrzehnte verbrachte sie in Amerika, kam aber immer wieder in ihre Geburtsstadt zurück, in der sie auch die schrecklichen Jahre der Verfolgung im Ghetto überlebte. In den 60er Jahren wechselte sie nach Europa und ließ sich in Düsseldorf nieder (seit 1972 pflegebedürftig im Nelly Sachs-Haus). Der Heimat beraubt, fühlte sie sich nur in der deutschen Sprache beheimatet („Mutterland Wort"). In rascher Folge erschienen in den 70-80er Jahren ihre Gedichtbände, in denen sie spätromantische Bildstrukturen mit der modernen poetischen Technik verknüpfte. Heute zählt sie zu den populärsten Lyrikerinnen der deutschen Sprache.

R.Timenchik (Jerusalem)

# Из «Именного указателя» к «Записным книжкам» А.Ахматовой[1]

Разбросанные по страницам ахматовских рабочих блокнотов имена друзей, знакомых, поэтов, художников, литературных и мифологических персонажей представляют собой почти исчерпывающий ономастикон внутреннего мира поэта в последние годы жизни.

Из подробно (и намеренно избыточного) аннотированного именного указателя мы избрали приличествующие к случаю данного сборника три персональные справки.

**Ависага** – персонаж первой главы Третьей Книги Царств. В плане книги «Пестрые заметки» — об «ошибке» в романе «Подросток»: «I. Достоевский... Ависага (Подросток)» (с. 61, ср.: с.136)[2].

В синодальном переводе: «Когда Царь Давид состарился, вошел в преклонные лета, то покрывали его одеждами, но не мог он согреться. И сказали ему слуги его: пусть поищут для господина нашего, царя молодую девицу, чтоб она предстояла царю, и ходила за ним и лежала с ним, — и будет тепло господину нашему, царю. И искали красивой девицы во всех пределах Израильских, и нашли Ависагу Сунамитянку, и привели ее к царю. Девица была очень красива, и ходила она за царем, и прислуживала ему; но царь не познал ее».

В «Подростке» (ч. III, гл. II) рассказчик говорит: «Чуть достиг удовлетворения – тотчас же упадает пелена и является противоположное чувство: отвращение и ненависть, желание истребить, подавить. Знаешь ты историю Ависаги, Ламберт, читал ее?». Комментарии в советском издании Достоевского эту невнятность текста не проясняли: «Ависага – по библейскому преданию наложница престарелого царя Давида»[3].

«Ахматова считала, что Достоевский, конечно же, имел в виду историю, рассказанную в 13-й главе II Книги Царств...»[4]: «1 И было после того: у Авессалома, сына

Давидова, [была] сестра красивая, по имени Фамарь, и полюбил ее Амнон, сын Давида. 2 И скорбел Амнон до того, что заболел из-за Фамари, сестры своей; ибо она была девица, и Амнону казалось трудным что-нибудь сделать с нею. 3 Но у Амнона был друг, по имени Ионадав, сын Самая, брата Давидова; и Ионадав был человек очень хитрый. 4 И он сказал ему: отчего ты так худеешь с каждым днем, сын царев, — не откроешь ли мне? И сказал ему Амнон: Фамарь, сестру Авессалома, брата моего, люблю я. 5 И сказал ему Ионадав: ложись в постель твою, и притворись больным; и когда отец твой придет навестить тебя: скажи ему: пусть придет Фамарь, сестра моя, и подкрепит меня пищею, приготовив кушанье при моих глазах, чтоб я видел, и ел из рук ее. 6 И лег Амнон и притворился больным, и пришел царь навестить его; и сказал Амнон царю: пусть придет Фамарь, сестра моя, и испечет при моих глазах лепешку, или две, и я поем из рук ее. 7 И послал Давид к Фамари в дом сказать: пойди в дом Амнона, брата твоего, и приготовь ему кушанье. 8 И пошла она в дом брата своего Амнона; а он лежит. И взяла она муки и замесила, и изготовила пред глазами его и испекла лепешки, 9 и взяла сковороду и выложила пред ним; но он не хотел есть. И сказал Амнон: пусть все выйдут от меня. И вышли от него все люди, 10 и сказал Амнон Фамари: отнеси кушанье во внутреннюю комнату, и я поем из рук твоих. И взяла Фамарь лепешки, которые приготовила, и отнесла Амнону, брату своему, во внутреннюю комнату. 11 И когда она поставила пред ним, чтоб он ел, то он схватил ее, и сказал ей: иди, ложись со мною, сестра моя. 12 Но она сказала: нет, брат мой, не бесчести меня, ибо не делается так в Израиле; не делай этого безумия. 13 И я, куда пойду я с моим бесчестием? И ты, ты будешь одним из безумных в Израиле. Ты поговори с царем; он не откажет отдать меня тебе. 14 Но он не хотел слушать слов ее, и преодолел ее, и изнасиловал ее, и лежал с нею. 15 Потом возненавидел ее Амнон величайшею ненавистью, так что ненависть, какою он возненавидел ее, была сильнее любви, какую имел к ней; и сказал ей Амнон: встань, уйди. 16 И [Фамарь] сказала ему: нет, прогнать меня — это зло больше первого, которое ты сделал со мною. Но он не хотел слушать ее. 17 И позвал отрока своего, который служил ему, и сказал: прогони эту от меня вон и запри дверь за нею. 18 На ней была разноцветная одежда, ибо такие верхние одежды носили царские дочери-девицы. И вывел ее слуга вон и запер за нею дверь. 19 И посыпала Фамарь пеплом голову свою, и разодрала разноцветную одежду, которую имела на себе, и положила руки свои на голову свою, и так шла и вопила».

При том, что ссылки на историю Ависаги, ведущую к литературному топосу "старческой любви" мелькают в литературе XX века[5] (то в стихотворении Р.Фроста "Provide, provide", то в воспоминаниях Блума об умирающем отце в джойсовском «Улиссе», а у входившего в круг ее юношеского чтения Э.Золя в «Докторе Паскале» Ахматова могла читать как доктор разглядывает гравюру с Давидом и Ависагой в старинной библии, размышляя о непрерывной плодовитости вопреки возрасту и вопреки рассудку в мире царей и патриархов[6]), особо многозначительным представляется весьма вероятное знакомство с лирической трагедией «Адония»[7], пера Г.Чулкова, близкого друга Ахматовой в 1911-1912 гг. В этой пьесе действует и помянутая героиня, певунья и прорицательница:

*"Вирсавия.*

Царь не познал Ависаги. Она не взошла на его ложе. Всю ночь она сидела у ног царя и пела ему песни сунамитян.

*Садок.*

Да, я слышал ее песни. Они сладостны; и они благоухают, как нард и алоэ.

*Вирсавия.*

Эта сунамитянка прекрасно поет. Но у меня кружится голова от ее песен.

*Садок.*

Я не могу смотреть в глаза этой пленнице. Если бы я не был израильтянин, я бы сказал, что она богиня".

Финал трагедии

*"Адония.*

Иегова, Бог неба и земли! Прилипни язык мой к гортани, если я не сумею прославить имя Твое делами моими. Бог сильный и мстящий, восходящий от пустыни, как огонь небесный... Внемли молению моему... Выведи из темницы душу мою... Прими, прими жертву...

*Разгорается огонь на жертвеннике и дым стелется по земле.*

Смотри, смотри, Иоав... Дым стелется по земле. Смотри! Это знак Бога Израиля... Теперь я знаю, Иоав, Кто вырвал царство из рук моих... Нужна иная жертва, иная жертва...

*Адония стоит молча, простирая руки к заре. Потом он подымается на высокий камень и низвергается в пропасть" —*

возможно, послужил одним из источников ахматовского стихотворения 1913 года:

Я так молилась: "Утоли
Глухую жажду песнопенья!
Но нет земному от земли
И не было освобожденья.
Как дым от жертвы, что не мог
Взлететь к престолу Сил и Славы,
А только стелется у ног,
Молитвенно целуя травы,—
Так я, Господь, простерта ниц:
Коснется ли огонь небесный
Моих сомкнувшихся ресниц
И немоты моей чудесной?

Нельзя также не отметить, что в связи с ранним интересом Ахматовой к поэзии Рильке весьма вероятно ее знакомство с его стихотворной дилогией «Abisag» (1906) — сравните перевод Вадима Шершеневича "Абисаг":

I

Sie lag. Und ihre Kinderarme waren
von Dienern um den Welkenden gebunden,
auf dem sie lag die süßen langen Stunden,
ein wenig bang vor seinen vielen Jahren.

Und manchmal wandte sie in seinem Barte
ihr Angesicht, wenn eine Eule schrie;
und alles, was die Nacht war, kam und scharte
mit Bangen und Verlangen sich um sie.

Die Sterne zitterten wie ihresgleichen,
der Duft ging suchend durch das Schlafgemach,
der Vorhang rührte sich und gab ein Zeichen,
und leise ging ihr Blick dem Zeichen nach — .

Aber sie hielt sich an dem dunkeln Alten,
und von der Nacht der Nächte nicht erreicht,
lag sie auf seinem fürstlichen Erkalten
jungfräulich und wie eine Seele leicht.

II

Der König saß und sann den leeren Tag
getaner Taten, ungefühlter Lüste
und seiner Lieblingshündin, der er pflag ,
Aber am Abend wölbte Abisag
sich über ihm. Sein wirres Leben lag
verlassen wie verrufne Meeresküste
unter dem Sternbild ihrer stillen Brüste.

Und manchmal, als ein Kundiger der Frauen,
erkannte er durch seine Augenbrauen
den unbewegten, küsselosen Mund;
und sah: ihres Gefühles grüne Rute
neigte sich nicht herab zu seinem Grund.
Ihn fröstelte. Er horchte wie ein Hund
und suchte sich in seinem letzten Blute.

I

Она лежала. Юная рука
К старевшему прикована слугами.
Лежала долго подле старика,
Слегка напугана его годами.

И иногда, когда сова кричала,
Вращала в бороде его свое
Лицо. И вот Ночное восставало
С трепещущим желаньем вкруг нее.

И с ней дрожали звезды. Аромат
Искал чего-то, в спальню проникая,
И занавес дрожал, ей знак давая,
И тихо следовал за знаком взгляд.

Осталась все же возле старика,
И Ночь Ночей ее не побеждала,
Близ холодевшего она лежала,
Нетронутая, как душа, легка.

II

Король мечтал о днях, ушедших в мрак,
О сделанном и думал над мечтами
И о любимейшей из всех собак. –
Но вечером склонялась Абисаг
Над ним. И жизнь его лежала так,
Как будто брег заклятый под лучами
Созвездий тихих – под ее грудями.

И никогда, как женщины знаток,
Ее неласканные узнавал
Уста король сквозь сдвинутые брови
И видел: чувства юного росток
Себя к его провалу не склонял,
И слушая, король, как пес, дрожал,
Ища себя в своей последней крови[8].

Ошибка Достоевского, возможно, объясняется не совсем точно излагающими суть дела строками байроновского «Дон Жуана» (Песнь I, строфа 168), очередной его, как говорила Ахматова, «постельной мерзостью»[9], ср. с перевод Г.Шенгели:

'Tis written in the Hebrew Chronicle,
How the physicians, leaving pill and potion,
Prescribed, by way of blister, a young belle,
When old King David's blood grew dull in motion,
And that the medicine answer'd very well...

...велели, чтоб легла
С ним,
вместо пластыря,
красотка молодая, —
И очень помогло[10].

Вопрос о преломлении ветхозаветных сюжетов в европейской культуре интересовал Ахматову и в связи с эрмитажной рембрандтовской «Данаей». Она

склонялась к версии Вильгельма Боде (1873), что там изображена Сарра в ожидании Товии. Ср. Книгу Товита, 5: «11 Ангел сказал юноше: брат, ныне мы переночуем у Рагуила, твоего родственника, у которого есть дочь, по имени Сарра.12 Я поговорю о ней, чтобы дали ее тебе в жену, ибо тебе предназначено наследство ее, так как ты один из рода ее; а девица прекрасная и умная...14 Тогда юноша сказал Ангелу: брат Азария, я слышал, что эту девицу отдавали семи мужам, но все они погибли в брачной комнате;15 а я один у отца и боюсь, как бы, войдя к ней, не умереть подобно прежним; ее любит демон, который никому не вредит, кроме приближающихся к ней... 16 Ангел сказал ему: ...Послушай же меня, брат: ей следует быть твоею женою, а о демоне не беспокойся; в эту же ночь отдадут тебе ее в жену.17 Только, когда ты войдешь в брачную комнату, возьми курильницу, вложи в нее сердца и печени рыбы и покури; 18 и демон ощутит запах и удалится, и не возвратится никогда. Когда же тебе надобно будет приблизиться к ней, встаньте оба, воззовите к милосердому Богу, и Он спасет и помилует вас». Ахматова говорила: «Оттого на картине и нет золотого дождя и вместо юной красавицы изображена перезрелая дева»[11].

**Галкин** Самуил (Шмуэль) Залманович (1897-1960) – еврейский поэт, стихи которого Ахматова переводила (с. 653), — по-видимому, при участии Н.И.Харджиева[12]. Знакомство с поэтом относится ко времени после его освобождения из заключения в 1955 г. (он был осужден на 10 лет по делу Еврейского антифашистского комитета в 1949 г.). Над переводами Ахматова начала работать весной 1956 г.: «...переводит теперь Галкина – и восхищена»[13]. Об одной из встреч сохранилась воспоминание дочери Марии Петровых: «Мария Петровых устроила у себя дома (на Беговой) встречу Самуила Галкина с Анной Андреевной. По их обоюдному, разумеется, желанию. Анна Андреевна попросила его прочесть что-нибудь по-еврейски[14]. Галкин начал читать недавно написанное, какое-то достаточно длинное стихотворение. Внезапно он прервал чтение и вдохновенно так говорит: "А здесь уже дактиль пошел!" Анна Андреевна только понимающе развела руками: "Ну, раз уж дактиль пошел..."»[15]. О требовательности Галкина к своим переводчикам вспоминала после его смерти поэтесса Юлия Нейман:

Не раз мне думалось: завершено.
Мой перевод удался мне как будто...
Однако же, прислушавшись к чему-то,
Поэт с улыбкою похвалит, но: —
Пусть будет стих чуть более моим... —
И в мягкости своей — неумолим.

К 1957 году относятся две телеграммы. К именинам — 16 февраля: «Вместе <с> Вами празднуем Ваш день. Желаем счастья, стихов. Самуил, Мария <Галкины>». Ко дню рождения —24 июня: «Дорогая Анна Андреевна, в день Вашего рождения поздравляем Вас и себя <с> рождением красивого человека и большого поэта. Желаем здоровья, долгих, радостных творческих лет. Целуем Вас крепко. Галкины» (ОР РНБ, ф. 1073, ед. хр. 778). С 1958 г. Ахматова начинает пользоваться записными книжками, и в них отражаются эпизоды контактов, встреч и работы над

переводами: фрагмент перевода галкинского стихотворения «Бессмертному поэту (Гете)» (С.23), подсчеты гонорара (С.7, 96), номер телефона (С.26).

15 марта 1958 г. Галкин писал из подмосковного санатория "Подлипки" в расположенный неподалеку санаторий Академии наук "Болшево": «Дорогая Анна Андреевна, сердечнейший Вам привет с наилучшими пожеланиями. Я был счастлив получить о Вас весточку через Вашего врача, но я очень огорчен тем, что никак не могу осуществить свое горячее желание навестить Вас. Первое время Вас еще не было в Болшеве, а потом я семь дней прохворал гриппом, и до сих пор сердце все время беспокоит меня. Предпринять перед самым отъездом в Москву (15-го с<его> м<есяца>) еще одну поездку я не решаюсь.

Надеюсь на скорую нашу встречу в Москве.

Будьте здоровы. Пусть Вам отдых будет во благо.

Привет и поклон Вам от Марии Самуиловны.

Ваш С.Галкин».

Вернувшись из Болшева, 4 апреля 1958 г., по записи Л. Чуковской, «Анна Андреевна вместе с Марией Сергеевной Петровых дозванивались Галкину, чтобы поздравить его с еврейской Пасхой. "Галкин—единственный человек, который в прошлом году догадался поздравить меня с Пасхой",—сказала она»[16]. Тогда же, видимо, Ахматова перевела стихотворение Галкина «Звезда» (1936) -16 апреля 1958 г. С.Галкин послал этот перевод еврейскому поэту Борису Миллеру[17]. «Звонить Галкину» — записано 27 апреля (С.12). 28 апреля надписана его книга «Стихи. Баллады. Драмы» (перевод под редакцией М.С.Петровых, оформление Меира Аксельрода; М. 1958): «Дорогой Анне Андреевне Ахматовой с любовью и глубоким уважением большому поэту и немеркнущего обаяния человеку»[18].

Галкин находился в лагере в Абези вместе с Н.Н.Пуниным, и Ахматова писала Ирине Пуниной 11 ноября 1958 г.: «Есть у меня план: приезжай хоть на два дня. Наш бедный поэт совсем болен, если он умрет, ты никогда не простишь себе, что не повидалась с ним»[19]. Свидание с Ириной Пуниной и с ее дочерью Анной Каминской состоялось.

Во время одной из встреч Ахматова рассказывала Галкину о полученном ею стихотворении Рахили Баумволь[20]. Она говорила с ним о «Поэме без героя», и он посоветовал «заземлить» поэму( С.138).

В следующем году Галкин поздравлял Ахматову с днем 8-го марта:

«Дорогая Анна Андреевна.

Поздравляем Вас <с> праздником весны. Желаем здоровья, творчества, начинающегося, как и сама вес[т]на, смутной радостью и завершающегося ясной, а может быть, еще более смутной болью. Ваше творчество, Анна Андреевна, естественно, как вдох и выдох в молодости и как страх, что между нами – чуть попозже.

Обнимаю Вас. С.Галкин.

Большой привет и наилучшие пожелания от Марии Самуиловны и всей семьи.

Привет сердечный семье Ардовых».

А позднее – с днем рождения:

«Дорогая Анна Андреевна,

Вам, замечательному русскому поэту, прекрасной души и глубокого ума человеку, желаю здравствовать много-много лет, творить и обогащать поэзию народу, любящему ее и Вас. Ваш Галкин.

Дорогая Анна Андреевна, в день Вашего семидесятилетия с большой любовью,

чувством глубокого почтения Вас приветствуют Мария Самуиловна и вся моя семья».

В том же году Галкин выступил в роли до некоторой степени посредника во взаимоотношениях Ахматовой с журналом «Новый мир», новый редактор которого А.Твардовский 28 сентября 1959 г. попросил у нее в телефоннном разговоре стихи для журнала[21].

28 ноября Галкин писал Ахматовой: «Пусть Вас мое письмо не удивит. Очень часто думаю о Вас, думаю с благоговением и потому не отваживаюсь Вам написать. И вот выручил Случай: получил от Марии Сергеевны <Петровых> Ваш перевод моего стихотворения "Спустись я только на одну ступень". Мне оно стало родным и на русском языке. В нем почти не чувствуется перевод. Оно и Вами написано как-то одним дыханием. То же самое сказали и в "Новом мире". Вообще им весь цикл понравился. Говоря "им", я пока имею в виду Софию Григорьевну Караганову – заведующую отделом поэзии в журнале. Мне и Марии Сергеевне, которая была при этом, было очень приятно слышать от нее, искушенного читателя поэзии, и как-никак официального лица, истинный панегирик Вашим стихам. Она просто умоляла Марию Сергеевну сказать ей всю правду: не знает ли она еще каких-нибудь из Ваших стихов, "утаенных" от журнала, ну хотя бы еще одно стихотворение. У меня было такое впечатление, что она всей душой заинтересована в том, чтобы широкому кругу читателей стало радостно на душе, как и ей, от Ваших стихов».

Просьба С.Г.Карагановой была связана с осложнением ситуации в редакции – в разговоре с Л.К.Чуковской она сообщила, что одно из предложенных Ахматовой стихотворений («Читатель») «вряд ли будет напечатано, так как Дементьев (зам. Твардовского) смущен четверостишием, где порицаются подмостки, рампа. («Наши советские поэты любят лично встречаться с нашими советскими читателями»...) Твардовскому же не нравится в этих же строках иностранное слово «lime-light»:

И рампа торчит под ногами,
Все мертвенно, пусто, светло.
Лайм-лайта холодное пламя
Его заклеймило чело.

— Я ничего менять не стану, — сказала Анна Андреевна»[22].

На это письмо Галкина Ахматова отвечала телеграммой (С.77, 91, 93): «Благодарю милое письмо. [Лежу после сердечного приступа]. Хвораю, готовлю новую книгу. Ира, Аня шлют привет. Кланяюсь вашей семье. Ахматова» (С. 90).

Затем Галкин поздравлял Ахматову с новым годом, а в 1960 году – с днем 8-го марта и с днем рождения.

21 сентября 1960 г. Галкин умер. Ахматова говорила: «Такие люди редко рождаются. Он был само совершенство. И какой поэт! От меня долго скрывали его смерть»[23].

После смерти Галкина его вдова, скульптор Мэри Самуиловна (ур. Погорельская; 1897-1965), писала Ахаматовой (ОР РНБ, ф. 1073, ед. хр. 777); Ахматова предполагала подарить ей свой сборник 1961 года (С. 122). К своему стихотворению «Последнее возвращение» 1944 года, отражающему события ее личной жизни (разрыв с любимым человеком), —

День шел за днем, и то и се
Как будто бы происходило
Обыкновенно, но чрез все
Уж одиночество сквозило,
Попахивало табаком,
Мышами, сундуком открытым,
И обступало ядовитым
Туманцем..., —

Ахматова в 1960-е годы наметила эпиграф, вводящий в текст дополнительное смысловое измерение, подобно тому, как и в «Поэму без героя» она в это же время ввела мотив своего «двойника», идущего на допрос «за проволокой колючей»:

У меня одна дорога:
От окна и до порога (Галкин) (с. 345).

В эпиграфе воспроизводится по памяти стихотворение С.Галкина, сочиненное в лубянской камере по-русски и для конспирации записанное еврейскими буквами:

Есть дороженька одна —
От порога до окна,
От окна и до порога
Вот и вся моя дорога.

Я по ней хожу, хожу,
Ей про горе расскажу,
Расскажу про все тревоги
Той дороженьке-дороге.

Есть дороженька одна,
Не коротка, не длинна,
Но по ней ходили много –
И печальна та дорога.

Я теперь по ней хожу,
Неотрывно в даль гляжу.
Что я вижу в той дали?
Нет ни неба, ни земли.

Есть дороженька одна -
От порога до окна,
От окна и до порога
Вот и вся моя дорога[24].

Приводим подстрочник стихотворения «Звезда», полученный Ахматовой, и оригинал на языке идиш:

Эта звезда мне дорога
Тем, что она не двоится.
Тем, что отдает свое сияние целиком
(от всего сердца).
И тем, что, когда она дарит свое сияние воде,
Не тускнеет, не бледнеет
На своем длинном золотом пути
От высоты и до дна
От неба до водных глубин.
Эта звезда мне дорога
За ее необъятность
И потому, что я нахожу для нее меру,
Потому, что я постигаю эту необъятность,
Потому что ее блеск в свою ткань вбираю,
И за то, что она принадлежит
(Одновременно) и небу и земле.
И за то, что она одновременно
И небесная, и земная[25].

אָס דער שטערנ איז מיר סמיער
מאר דער רײַנקײַט פון זײַן סמיער,
מאר זײַנ קומען צוריק הונדערט,
מאר זײַנ לײַכטנ זיך באזונדער,
אונ דערמאר, וואָס גאָר זײַנ שײַנ
אינ אײַנ טרעפּנ שליסס אַר אײַנ.

אָס דער שטערנ איז מיר סמיער,
ווײַל עס צוזיים זיך נים זײַנ סמיער,
וועג ער שענקס זײַנ ליכט דעם וואסער,—
ס'ווערט נים סינקעלער, נים בלאסער
אמנ לאנגנ גאָלדינעם וועג:
סאַ דער הייכ אונ ביזנ דעק.

אָס דער שטערנ איז מיד סמיער,
ווײַל זײַנ גרויס איז אונבאהמיער,
ווײַל סאר אים א סאָס בעסיס איכ,
ווײַל זײַנ ליכט איז זיכ סארשפּיז איכ,
אַת דערמאר, וואָס ער נעהערט
אי דעם הימל אי דער ערד.

В ахматовском переводе текст получил такой вид:

Мне звезда отрадна эта
Чистотой и блеском света,
Тем, что ни одно светило
Свет подобный не струило,
Тем, что блеск ее ночной
В капле заключен одной.
Мне звезда отрадна эта
Тем, что блещет до рассвета,
Тем, что, блеск на воды сея,
Не становится тусклее
На своем пути большом
С звездной выси в водоем.
Мне звезда отрадна эта
Щедростью безмерной света,
Тем, что, свет ее вбирая,
Я безмерность постигаю,
Тем, что сразу отдана
Небу и земле она.

Существенно, что ахматовской работе над этим переводом могли предшествовать галкинские рассказы о том, как обсуждалось это стихотворение русскими слушателями «за проволокой колючей». Вспоминал находившийся в заключении в 1945-1954 гг. Анатолий Ванеев (1922-1985), с которым Ахматова тоже встречалась (С.337)[26]: «Я однажды сказал Галкину, что здесь, в лагере приобрел какое-то особое, личное отношение к звездному небу. Глядя на звезды, я чувствовал себя как бы рядом с теми, кто в то же самое мгновение видит те же самые звезды. Галкин в ответ тотчас прочитал свое стихотворение “Звезда” (Der Stern), сопровождая, как обычно, чтение на идиш русским пересказом. Это стихотворение опубликовано в

переводе Анны Ахматовой. Однако на идиш оно звучит мужественнее, и Галкин, пересказывая его без рифмы, передавал стихотворение ближе к оригиналу, чем в переводе. Он говорил: "Эта звезда мне драгоценна—ради чистоты ее огня—ради того, что путь ее проходит через века—ради того, что свет ее сам по себе чуден—и еще ради того, что все сияние своего огня—в себе самой, как в одной капле—включает она".

Закончив чтение и пересказ, Галкин признался, что написал это стихотворение под влиянием чувства поэтической зависти к стихотворению Иннокентия Анненского:

[Среди миров, в мерцании светил
Одной Звезды я повторяю имя...
Не потому, чтоб я Ее любил,
А потому, что я томлюсь с другими.

И если мне сомненье тяжело,
Я у Нее одной ищу ответа,
Не потому, что от Нее светло,
А потому, что с Ней не надо света].

Поразившись прозрачным символизмом этой вещи, Галкин не находил себе места, пока не родилось его собственное стихотворение.

Помимо чтения стихов, Галкин рассказывал мне о хасидах, так как он был из семьи хасида. В восемнадцатом веке в иудейской религии произошел раскол на митнагдим и хасидов. Первые видели содержание религиозности в соблюдении очень подробно разработанных правил. Для хасидов же главным было духовное возвышение. Наряду с общими для всех иудеев священными книгами Торы (т. е. Пятикнижием Моисея), хасиды питали свой дух книгами Каббалы. По учению Каббалы, Бог творит мир посредством тайны сжатия. Бесконечный сжимает себя в букву "юд", которая по размеру почти точка и является первой буквой сокращенного имени Бога. Сжимая Себя, Бог как бы освобождает место, так как первоначально все заполнено Им одним. Затем Бог излучается вовне Себя. Эта эманация, совершенная вблизи к центру, на периферии принимает низшие формы бытия, что и есть сотворенный мир.

— Послушайте,—сказал я,—так ведь ваша "Звезда" это и есть буква "юд"!

— Конечно,—сказал Галкин...

...Рассказав Пунину о стихотворении Галкина, я сообщил ему, что Звезда была символом буквы "юд" и что символизм Галкина был в данном случае откликом на символизм Анненского.

Имя Анненского вызвало у Пунина внезапный приступ воспоминаний. Оказалось, Иннокентий Анненский был директором царскосельской гимназии, в которой учился Пунин»[27].

Упоминание каббалы для Ахматовой было бы значимо в связи с несколько туманными исканиями Н.Гумилева в последние годы жизни, — знавший его в эти годы Николай Оцуп свидетельствовал: «Н.Гумилев очень интересовался мистической алгеброй Каббалы»[28].

Каббалистические представления о сжатии («цимцум») в «йуд» предполагают в последнем присутствие космической меры (ср. в подстрочнике: «... я нахожу для

нее меру, Потому, что я постигаю эту необъятность»). См. более подробное изложение: «Цимцум (ивр. «сжатие») — процесс высвобождения некоего пространства в Боге, в пределах которого создается мир... До цимцума все Божественные силы были сосредоточены в бесконечном Божественном Я, между ними существовало равновесие и отсутствовало какое бы то ни было разделение. С началом творения корни Суда, до того сокрытые в Эйн-Соф [Бесконечном], были собраны в одном месте, которое покинула сила Милосердия. Сила Суда осталась в предвечном пространстве, где она перемешалась с иными потоками света Эйн-Соф. В эту зачаточную смесь из предвечного пространства нисходит буква йуд, первая буква Тетраграмматона, которая содержит кав гамида (ивр. «космическую меру»), то есть силу формообразования и организации... ... в пустоту, образовавшуюся в центре Эйн-Соф в результате цимцума, эманируется луч света, который затем заполняет освободившееся пространство десятью сфирот. Поскольку Ор Эйн-Соф равномерно устраняется во все стороны, возникающая пустота имеет круговую или сфероидальную структуру. Поэтому свет, попадающий в эту пустоту, изначально имеет два аспекта — концентрический круговой и линейный... Первичное движение в творении — это восхождение Эйн-Соф в глубины Себя и частичное нисхождение в пространство, образованное в результате цимцума»[29].

В связи с категориальным значением «меры», видимо, и возник вариант перевода строк 15–16:

Тем, что меру постигая,
Я в себя лучи вбираю.

**Лотова жена** – героиня одноименного стихотворения Ахматовой, написанного по ветхозаветному тексту (Бытие, 19): "16 ...и взяша ангели за руку его, и за руку жену его, и за руки двух дщерей его, понеже пощаде и господь. 17 И бысть егда изведоша я вон, и реша: спасая спасай твою душу: не озирайся вспять, ниже постой во всем пределе (семъ): в горе спасайся, да не когда купно ят будеши. 18 Рече же лот к ним: молюся, господи, 19 понеже обрете раб твой милость пред тобою, и возвеличил еси правду твою, юже твориши на мне, еже жити души моей: аз же не возмогу спастися в горе, да не когда постигнут мя злая, и умру: 20 се, град сей близ еже убежати ми тамо, иже есть мал, и тамо спасуся: не мал ли есть? и жива будет душа моя тебе ради. 21 И рече ему: се, удивихся лицу твоему, и о словеси сем, еже не погубити града, о немже глаголал еси: 22 потщися убо спастися тамо: не возмогу бо сотворити дела, дондеже внидеши тамо: сего ради прозва имя граду тому сигор. 23 Солнце взыде над землю, лот же вниде въ сигор. 24 И господь одожди на содом и гоморр жупел, и огнь от господа с небесе. 25 И преврати грады сия, и всю окрестную страну, и вся живущия во градех, и вся прозябающая от земли. 26 И озреся жена его вспять, и бысть столп слан".

Стихотворение напечатано (одновременно с «Новогодней балладой») в первом номере журнала под редакцией Е.Замятина, К.Чуковского, А.Тихонова[30], «и очень дружески ко мне расположенный Замятин с неожиданным раздражением сказал мне, показывая пачку вырезок: "Вы – нам весь номер испортили"(Там была еще "Лотова жена")»(С. 379).

В вырезках, в частности говорилось: («"Русский современник"... "прилежным ухом" внимает и таким голосам, которые к советской общественности имеют очень далекое отношение.

Сологуб старческим, почти неслышным голосом, повторяет:

"День минувший вечно жив" ...

Анна Ахматова оглядывается на тот же "день минувший":

На красные башни родного Содома,
На площадь, где пела, на двор, где пряла.

И с восторгом преклоняется перед подвигом женщины, "отдавшей жизнь за единственный взгляд" – взгляд в прошлое... Несмотря на обилие интересного литературного материала, журнал производит впечатление мертворожденного дела: не журнал, а "Ноев ковчег", где спаслись от потопа недавних дней бесчисленные пары "чистых" и "нечистых" животных, последних, к несчастью, гораздо больше первых. Пора этот "Ноев ковчег" открыть и выпустить на волю. Тогда произойдет "естественный подбор", одинаково полезный, как для самих "ковчежников", так и для нуждающейся в их правильном распределении читательской массы»[31].

«Четыре стихотворения о смерти Ф.Сологуба, платящего дань своему возрасту, "Рассказ о самом главном", т.е. почти о смерти Евг.Замятина. Два стихотворения Анны Ахматовой, на которых следует на минуту задержаться. Одно из них своими словами излагает стих 26-й из гл. XIX Книги Бытия, потрясший поэтессу фактом превращения праведного Лота в соляной столб.

Ничего не имея против жены Лота, все же приходится к этому сродству душ отнестись подозрительно: не превратилась ли сама А.Ахматова в соляной столб в тот момент, когда уходила с праведными мужами литературы из Октябрьской России? Это подозрение не рассеивается при чтении ее другого стихотворения...

Таков новый журнал. Как его оценить одним словом? Антисанитарный. Густой дух смерти, отрыв от жизни приближают его по психологии к эмигрантской свалке»[32].

«Удивительно, как привязаны наши поэты к этому прошлому! Уж, кажется, и Содом оно, и мерзость, а все не могут никак удержаться, чтоб не обернуться к нему, не застыть в окаменелом восторге»[33].

«Жена Лота, как известно, жестоко поплатилась за эту привязанность к прогнившему миру: она превратилась в соляный столб... Можно ли желать более откровенного и недвусмысленного признания в органической связанности с погибшим старым миром? Можно ли желать еще более отчетливого доказательства глубочайшей нутряной антиреволюционности Ахматовой... [П]оявление в журнале контрреволюционных по существу произведений – отнюдь не случайность. Значительная часть сотрудников "Русского Современника" – дети старого мира, у которых – "все в прошлом", которые только живут мечтами об этом старом мире. Недаром во втором своем стихотворении Ахматова с таким пафосом повествует о фантастической пирушке пяти лежащих в земле джентльменов и лэди. Воистину стихи Сологуба и Ахматовой и рассказ Замятина, это – заздравные тосты на вечеринке мертвецов»[34].

Последнему критику Е.И.Замятин ответил в печати: «"Ага: оглянулась! — вы видели?" — Лелевич торжествует... Дорогие читатели, если сзади вас гудит грузовик, гибнет Содом, свистит милиционер, — не оглядывайтесь назад, иначе Леле-

вич тотчас же запишет в свой листок то же самое, что записал он о бедной жене Лота: "Жена Лота, как известно, жестоко поплатилась за эту привязанность к прогнившему миру". А затем процитирует четыре строчки Ахматовой и из этих строк, в полном согласии с Положением об усиленной армянской логике, сделает вывод: "Можно ли желать еще более отчетливого доказательства глубочайшей нутряной антиреволюционности Ахматовой?"»[35]

Толки о выступлении Ахматовой с чтением «Лотовой жены» дошли до Парижа: «"Четки" содержат стихи, пронизанные молитвенными интонациями. Однако, говорят, она достигла еще больших высот в цикле библейских парафраз, которые еще не объединены в сборник, но уже встречены триумфальными овациями во время исполнения их поэтессой перед московской аудиторией»[36]. В дальнейшем версия о сборнике «библейских стихов» трансформировалась в слух о том, что Ахматова посвятила себя переводу Евангелия[37].

В 1920-е годы стихотворение было переведено на английский, а с него – на китайский[38]. В автобиблиографии отмечен новый перевод на английский язык (С. 224), сделанный американским поэтом Ричардом Уилбером (Richard Wilbur):

The just man followed then his angel guide
Where he strode on the black highway, hulking and bright;
But a wild grief in his wife's bosom cried,
Look back, it is not too late for a last sight

Of the red towers of your native Sodom, the square
Where once you sang, the gardens you shall mourn,
And the tall house with empty windows where
You loved your husband and your babes were born.

She turned, and looking on the bitter view
Her eyes were welded shut by mortal pain;
Into transparent salt her body grew,
And her quick feet were rooted in the plain.

Who would waste tears upon her? Is she not
The least of our losses, this unhappy wife?
Yet in my heart she will not be forgot
Who, for a single glance, gave up her life[39].

Это стихотворение, декларирующее сердечную солидарность с противной христианскому благочестию «самочинной оглядкой Лотовой жены»[40] (с показавшимся Марине Цветаевой недостаточным самоотождествлением с ослушницей[41]), неоднократно подвергалось интерпретации[42]. Ольга Берггольц видела в нем гимн страсти как центральной категории лирики Ахматовой: «...в смысле "норм поведения", основных для лирического героя Ахматовой, — мне кажутся особенно характерными стихи — "Жена Лота", в частности, аккордные его строки:

Кто женщину эту оплакивать будет?
Не меньшей ли мнится она из утрат?
Лишь сердце мое никогда не забудет
Отдавшую жизнь за единственный взгляд.

В этом, конечно, нет ни расчета, ни благоразумия, ни целесообразности, но есть большее: страсть. Не в узком смысле слова, а как беззаветное движение сердца, прекрасное само по себе и, значит, само по себе являющееся поэзией человека и в то же время залогом его личного и общественного поведения»[43]. Эмигранты усматривали признаки политической аллегории: «Предполагаем, что думала о нас, здешних, ставила себя на наше место (например, когда писала стихотворение свое —одно из лучших ею написанных—о Лотовой жене). Знаем, что не осудила»[44].

Героиня ахматовского стихотворения (несмотря на предостережение Б.Пастернака в стихотворении 1929 года – «не тем столбом из соли...») стала в глазах читателей одним из воплощений ее музы, как в стихотворении Георгия Шенгели 1943 года:

Не на котурнах, но женою Лота,
Библейскою бездомною беглянкой,
Глядела вдаль заплаканная Муза,
И поваренной солью женских слез
Пропитывало плоть ее и кожу.
Глядела вспять...На блеклый флаг таможни?
Или на пятую, пустую, ложу?
Или на двадцать восемь штыковых,
Пять огнестрельных? Или?.. или?.. или?.. [45]

Ахматовская парабола не исчерпывается существующими интерпретациями, и судьба ее может быть описана словами соответствующего мидраша: «...забыв приказание ангелов, обернулась и тут же превратилась в соляной столб. И поныне еще виден этот столб на берегу реки Кедрон. Быки каждый день собираются к этому столбу и облизывают его до основания; но через ночь столб снова вырастает по-прежнему».

Супругу Лота в русском обиходе поминали часто, к слову (как это видно, например, из рассказа Чехова «Капитанский мундир»). Из повседневного присловья она попадала и в стихи, как у Марии Шкапской в 1922 г.: «Встала женою Лота — глаз мне не оторвать»[46]. Изредка русская поэзия обращалась к специальному переложению главы 19 из Книги Бытия. Таково стихотворение Павла Зорева «Дочери Лота»:

Старик не проклял дочерей,
С ним разделивших тайно ложе,
И не глядели звезды строже
И не пришел рассвет скорей.
Томила нежностью дремота,
На травах стыло серебро,
И тихо было под горой,
Как и в пещере темной Лота.
Когда ж Сигор яснел средь мглы,
И стадо просыпалось в поле,
Вдали виднелся столп из соли
Над морем выцветшей золы[47].

В рассуждении генезиса ахматовского стихотворения остановимся на трех гадательных толчках к возникновению «Лотовой жены».

Ахматова считала нужным датировать его 1924 г. (С. 136, 228, 626, 727), временем, когда она несколько месяцев (с ноября 1923 г.) снимала комнату в квартире на Казанской улице (С. 205, 662). Ранее она указывала как дату «1922-1924». Окрашенное ветхозаветными ассоциациями «семилетие» (ср. в стихотворении 1921 г.: «Семь дней любви, семь грозных лет разлуки, Война, мятеж, опустошенный дом») является для нее значимым хронологическим циклом. Под его знаком создаются некоторые стихи 1924 года:

Тому прошло семь лет. [Прославленный Октябрь?]
Как листья желтые, сметал людские жизни...[48]

Но память о тебе, как тот горящий куст,
Все страшные семь лет мне путь мой освещает (С. 7).

Стихотворение о Лотовой жене, помимо всего прочего, тоже оказалось «юбилейным» – к семилетию Февральской революции, которую приветствовал Федор Сологуб, возлагая надежды на работу «дружеских союзов» (к каковой тогда эпизодически была причастна и Ахматова[49]):

Тяжелый и разящий молот
На ветхий опустился дом.
Надменный свод его расколот,
И разрушенье, словно гром.

Все норы самовластных таин
Раскрыл ликующий поток,
И если есть меж нами Каин,
Бессилен он и одинок.

И если есть средь нас Иуда,
Бродящий в шорохе осин,
То и над ним всевластно чудо,
И он мучительно один.

Восторгом светлым расторгая
Змеиный ненавистный плен,
Соединенья весть благая
Создаст ограды новых стен.

В соединении — строенье,
Великий подвиг бытия.
К работе бодрой станьте, звенья
Союзов дружеских куя.

Назад зовущим дети Лота
Напомнят горькой соли столп.
Нас ждет великая работа
И праздник озаренных толп.

И наше новое витийство,
Свободы гордость и оплот,
Не на коварное убийство,
На подвиг творческий зовет.

Свободе ль трепетать измены?
Дракону злому время пасть.
Растают брызги мутной пены,
И только правде будет власть!

*15 марта 1917 года*[50]

В эти же дни Ф.Сологуб сочинил мадригал Ахматовой. 22 марта 1917 г. он записал его в альбоме адресата– с ветхозаветной цитатой, рядом с которой вьются и тень «детей Лота», и тема отделенного сердца:

И это нежное волненье,
Как в пламени синайский куст,
Когда звучит стихотворенье—
Пчела над зыбким медом уст,

И, кажется, что сердце вынет
Благочестивая жена
И милостиво нам подвинет,
Как чашу пьяного вина.

Семилетие «праздника озаренных толп» сообщало «пессимистическим перепевам»[51] Ахматовой конкретную хронологическую приуроченность.

Знаком изменившейся реальности был разлад Ахматовой с новым поколением читателей. Среди текстов, к которым Ахматова всю жизнь в таких случаях обращалась за поддержкой, была статья о ней Николая Недоброво 1914 года («разгадка жизни моей»). В статье содержалась одна евангельская цитата: «Наконец, весь вышеописанный жизненный опыт, в молитвенно покаянном осознании, приводит к такому смирению:

Ни розою, ни былинкою
Не буду в садах Отца.
Я дрожу над каждой соринкою,
Над каждым словом глупца.

Религиозный путь так определен в Евангелии от Луки (гл. 17, ст. 33): "Иже аще взыщет душу свою спасти, погубит ю: и иже аще погубит ю, живит ю". Еще в "Вечере" Ахматова говорила:

...Не печально,
Что души моей нет на свете.

А стихи, кончающиеся упоминанием об указуемом ангелом пути, начинаются так:

Пожалей о нищей, о *потерянной,*
О моей живой душе...

Для такой души есть прибежище в Таинстве Покаяния»[47].

Напомним евангельский контекст (Луки, гл. 17): «28 Так же, как было и во дни Лота: ели, пили, покупали, продавали, садили, строили; 29 но в день, в который Лот вышел из Содома, пролился с неба дождь огненный и серный и истребил всех; 30 так будет и в тот день, когда Сын Человеческий явится. 31 В тот день, кто будет на кровле, а вещи его в доме, тот не сходи взять их; и кто будет на поле, также не обращайся назад. 32 Вспоминайте жену Лотову. 33 Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее!»

Этот контекст и стал одним из подтекстов стихотворения о конфликте сердца и души.

Наконец, словесная тема «столпа» могла возникнуть как ответный «Ахматовой укол» на остроту ее давнего друга, обнародованную в августе 1923 года: «Но [символисты] по крайней мере были аскеты, подвижники. Они стояли на колодах. Ахматова же стоит на паркетине – это уже паркетное столпничество»[53].

Мандельштам тогда «опасался встречи из-за двух выступлений своих в печати, где обидел Ахматову, сказав о ее якобы "столпничестве на паркетине"... Ахматова спросила Мандельштама про стихи и сказала: "Читайте вы первый — я люблю

ваши стихи больше, чем вы мои". Вот они — "ахматовские уколы": чуть-чуть кольнуть, чтобы все стало на место. Это был единственный намек на статьи Мандельштама»[54]. Впоследствии Ахматова вспоминала мандельштамовский выпад «благосклонно улыбаясь: "В двадцатых годах Осип был очень радикально настроен. Он тогда написал про меня: „столпничество на паркете"»[55], «Его высказывания в начале 1920-х годов против А.А. ("столпница на паркете"') соответствовали кратковременному настроению — боязни устареть. Это он не включил в свою книгу»[56].

Одним из способов побороть обиду и было обернуть «столпницу» «соляным столбом».

В начале 1920-х годов произошел кризис в отношениях Ахматовой с читателем, который устами критиков заговорил об остановке, самоповторении и самоглядке в ее лирике. В воздухе витало слово «застыла»[57]. Появление образа соляной статуи в предстоявших отзывах нетрудно было предсказать. И Ахматова сделала упреждающий шаг. Ритмический импульс пришел от пушкинских «Подражаний Корану», о герое которых сказано: «и с Богом он дале пускается в путь». Эту концовку пушкинской баллады можно считать главным подтекстом «Лотовой жены», первый стих которой («И праведник шел за посланником Бога») настроен на лад пушкинского зачина —

И путник усталый на Бога роптал.

***Примечания:***

[1] Записные книжки Анны Ахматовой (1958-1966). Сост. и подгот. текста К.Н.Суворовой; вступ. ст. Э.Г.Герштейн; науч. консультирование, вводные заметки к записным книжкам, указатели В.А.Черных. М.; Torino. Einaudi. 1996; в дальнейшем в тексте: С. и цифра в скобках.

[2] Ср.: *Ильина Н.* Дороги и судьбы, М. 1991. С.350.

[3] *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений. В10 тт. М., 1957, т. 8. С. 575.

[4] *Найман А.* Рассказы о Анне Ахматовой. М.1999. С.73-74.

[5] Некоторые сведения о ранней литературной истории образа см.: *Liptzin Sol.* Biblical Themes in Literature. Hoboken, New Jersey. 1985. PP. 170-179.

[6] *Zola Emile.* Le Docteur Pascal. Paris. 1893. PP. 170-171.

[7] *Чулков Г.* Сочинения. Т.IV. Стихи и драмы. СПб. 1910. С. 163-226.

[8] *Шершеневич В.* Carmina. М. 1914. С.100-101; *Шершеневич В.* Стихотворения и поэмы. Сост. А.А.Кобринского. СПб. 2000. С.46-47.

[9] *Чуковская Л.* Записки об Анне Ахматовой.1952-1962. Т.2. М. 1997. С. 107.

[10] *Байрон* Джордж. Дон Жуан. Пер., послесл. и прим. Г.Шенгели. М. 1947. С. 51.

[11] *Ардов М.* «Не поэтесса». Поэт! Из бесед с Анной Ахматовой. IN: Литературная газета. 1989. 4 января.

[12] Харджиев Н.И. О переводах в литературном наследии Анны Ахматовой. IN: Тайны ремесла. Ахматовские чтения. Вып. 2. М. 1992. С. 230.

[13] *Чуковская Л.* Записки об Анне Ахматовой. 1952-1962. Т.2. М. 1997. С. 193.

[14] Ср.: «Мы были на нескольких спектаклях [Еврейского театра] с Ахматовой, она гордилась, что понимает текст...» (*Мандельштам Н.* Вторая книга. М. 1990. С. 262).

[15] *Головачева А.* «Ну, раз уж дактиль пошел...» Публ. Марины Шелти. IN: Газета. 2002. 21 марта.

[16] *Чуковская Л.* Записки об Анне Ахматовой, ibid. С. 293.

[17] *Соломатов В.* Мечта архивиста. IN: Еврейский камертон. Тель-Авив.1999. 30 сентября.

[18] *Пакшина Н. П., Позднякова Т. С.* Библиотека Анны Ахматовой. IN: Библиофилы России.Альманах. Т. 1. М. 2004. С. 88.

[19] Из семейной переписки А.А.Ахматовой. Публ. Л.А.Зыкова. IN: Звезда. 1996. №6. С.147.

[20] *Тименчик Р.* Три персонажа «Записных книжек» Анны Ахматовой. IN: К 65-летию С.Ю.Дудакова. История, культура, литература. Под ред. В.Московича и С.Шварцбанда. Иерусалим. 2004. С. 223.

[21] *Твардовский А.* Из рабочих тетрадей. IN: Знамя. 1989. № 9. С. 168; *Л.Чуковская* Записки об Анне Ахматовой, ibid. С. 369-370

[22] *Чуковская Л.* Записки об Анне Ахматовой, ibid. С. 369 .

[23] Записи поэта М.Х.Ландмана, любезно сообщенные нам его вдовой.

[24] См.: Лидер фун тфисэ ун лагер [Стихи из тюрьмы и лагеря, *идиш*]. Тель-Авив.1988; ср.: *Фрид В.* 58 ½ . Записки лагерного придурка. М. 1996. С. 365.

[25] Ахматова А. Собрание сочинений. Т. 8, дополнительный. Переводы. 1950-1960 годы. Сост., коммент, статья Н.В.Королевой. Подгот. текста Э.В.Песоцкого и Н.В. Королевой. М., 2005. С. 764.

[26] См. его поздравление с новым 1964 годом (ОР РНБ, ф. 1073, ед. хр. 761).

[27] Ванеев А. Два года в Абези. IN: Минувшее. Исторический альманах. 6. Paris. 1988. С. 81-82.

[28] ИРЛИ. Коллекция П.Н.Лукницкого. III-8. № 88. Л. 9. Ср.: «...я нужен был Гумилеву для того, чтобы узнать знание числа "двенадцать" в Ветхом Завете. Гумилев объяснил мне что когда он сможет выяснить значение определенного числа, то многие понятия, так как они живут в связи с этим определенным числом, станут яснее. Например "двенадцать" — связано с двенадцатью коленами Израиля. Ему бы хотелось послушать, как звучит на древнееврейском языке, в оригинале, место, где говорится о двенадцати коленах Израиля. Я высказал мнение, что "двенадцать", может быть, двенадцать месяцев, связанных, вероятно, с двенадцатью знаками Зодиака. "Ах, это — астрономия, а мне нужна звуковая связь!" Гумилев ожидал, что в языке Библии будет какая-то очевидная связь числа со смыслом, какая мерещится ему в русском языке. (*Штейнберг А.* Друзья моих ранних лет. 1911-1928. Подг. текста, послесловие и примечания Ж.Нива. Париж. 1991. С. 156).

[29] *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.-Иерусалим. 2004-5765. С. 461-462.

[30] Русский современник. 1924. №1. С. 40.

[31] *Повицкий Л.* «Русский современник». IN: Трудовой Батум. 1924. 17 августа; Лев Иосифович Повицкий (1885-1974) — журналист, адресат посвященного ему стихотворения С.Есенина. В 1910-е годы публиковал стихи в сибирских изданиях — ср. например отзыв: Айхенвальд Ю. Литературные наброски. IN: Речь. 1916. 1 августа.

[32] *Алгасов П.* Инвалид. IN: Пролетарская правда. Киев. 1924. 22 июня.

[33] *Лежнев А.* Среди журналов. IN: Красная новь. 1924. № 4. С. 306.

[34] *Лелевич Г.* Несовременный „Современник". IN: Большевик. 1924. № 5-6. С. 146..

[35] *Замятин Е.* Я боюсь. Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. Сост. и комм. А.Ю.Галушкина. М. 1999. С. 125-126.

[36] *Chuzeville Jean.* La Poesie russe de 1890 a nos jours. IN: Mercure de France. 1925. T. CLXXXII, № 654. P. 613.

[37] *Gourfinkel Nina.* Aux prises avec mon temps. Tome 2: l'autre patrie. Paris. 1953. P. 251

[38] *Гао Ман.* Память сердца (Анна Ахматова и Китай). IN: Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 3. С. 190.

[39] The Paris Review. 1961. № 26. P. 125

[40] *Моров В. Г.* Петербургский исход («Причитание» Анны Ахматовой и традиции древнерусской литературы). IN: Древняя Русь. 2001. № 5. С. 21, 30.

[41] «Испорчено стихотворение о жене Лота. Нужно было дать либо себя — ею, либо ее — собою, но не двух (тогда была бы одна: *она*).

...Но сердце мое никогда не забудет
Отдавшую жизнь за единственный взгляд.

Такая строка (формула) должна была даться в именительном падеже, а не в винительном...

Отдавшая жизнь за единственный взгляд...»

( *Цветаева М. И.* Неизданное. Записные книжки: В 2 т. Сост., подгот. текста, пред. и прим. Е. Б. Коркиной и М. Г. Крутиковой. Т. 2. М., 2001. С. 611).

[42] См. некоторые: *Хейт А.* Анна Ахматова. Поэтическое странствие. М. 1991. С. 100-104; *Тартаковский П.* Русская литература и Восток. (Особенности художественной ориенталистики XIX-XX вв.).Ташкент. 1988. С. 100-112; *Керен Д.* [Копелиович Д.] Человек перед лицом катастрофы (наблюдения над стихотворением А.Ахматовой «Лотова жена»). IN: Двадцать два. 1998. №107. С. 181-202; *Жирмунская Т.* Печаль царя Давида (http://www.zahar.de).

[43] Неизвестная статья Ольги Бергтольц об Анне Ахматовой. Публ. Е.Ефимова. IN: Знамя. 2001. № 10. С. 146.

[44] *Вейдле В.* Умерла Ахматова. IN: Анна Ахматова. После всего. М. 1989. С. 73-74.

[45] *Шенгели Г.* Иноходец. Текстол. подгот., сост., вступ. очерк, комм. В.Г.Перельмутера. М. 1997. С. 231.

[46] *Шкапская М.* Час вечерний. Стихи. Спб. , 2000. С. 83.

[47] Огонек. 1913. № 10. Павел Зорев — псевдоним Павло Петровича Филиповича (1891-1937), русского и украинского поэта и литературоведа.

[48] Ахматова А.А. Сочинения в 2-х т.т. Сост., подгот. текста и примеч. М.М.Кралина. М. 1990. Т. 2. С. 39, 322.

[49] Например, 16 апреля 1917 г. она предствляла «акмеистов» на заседании временного комитета уполномоченных Союза деятелей искусств (Из истории литературных объединений Петрограда-Ленинграда 1910-1930-х годов. Исследования и материалы. Кн. 1. СПб. 2002. С. 66).

[50] *Сологуб Ф.* Стансы единению. IN: Огонек.1917. № 11. С. 16; *Сологуб Ф.* Соборный благовест. СПб. 1922. С. 31-32.

[51] *Ос[оргин] Мих.* Рец. на кн.: Русский современник. 1924. № 1. IN: Современные записки. 1924. № 20. С. 426.

[52] *Ахматова А.* Поэма без героя. М. 1989. С. 268.

[53] *Мандельштам О.* Vulgata (Заметки о поэзии). IN: Русское искусство.1923. № 2-3. С. 69.

[54] *Мандельштам Н.* Вторая книга. М. 1990. С. 367-368.

[55] *Гинзбург Л.* Литература в поисках реальности. Л. 1987. С. 211.

[56] *Будыко М.* Рассказы Ахматовой. IN: Звезда. 1989. № 6. С. 75.

[57] См. например: «Ахматова – законченный поэт, создавший вещи, которые останутся навсегда. Но источник ее творчества уже застывает или оскудевает» (*Струве Г.* Рец. На кн.: Цветаева М. Ремесло. Психея. IN: Руль.1923. 24 июня); «...есть опасность, или, вернее, может оказаться таковая. Публика ленива и требует от своих любимцев повторений и перепевов, которые всегда знаменуют застой, а следовательно и смерть творчества» (*Кузмин М.* Парнасские заросли. IN: Завтра. Сб. №1. Берлин.1923. С.118); «Ахматову, застывшую в своем творчестве» (*Осоргин М.* Российские журналы. IN: Современные записки. 1924. № 22. С. 432).

A.McMillin (London)

# Belarusian Émigré Literature

It is pleasant to offer an article on Belarussian émigré literature to Professor Wolf Moskovich, a friend who himself spent long periods of time in field ethnographic expeditions in Belarus, but is now very farfrom its borders.

Belarusian literature is a neglected area of East European culture, and the writing of the emigration is even less known. Nonetheless, several émigré poets have produced work of genuine quality that undoubtedly enriches and broadens the range of 20th-century Slav literature as a whole. In the present survey the main focus will be on four outstanding poets, with a briefer outline of prose and drama.[1]

Geographically, the Belarusian diaspora is mostly concentrated in North America and Europe. The first pre-war wave are no longer alive, and the largest contingent, namely the generation who left Belarus towards the end of World War II, are themselves rapidly diminishing in numbers. It is, moreover, a tragic commentary on the present state of Belarus that writers are still being more or less forced to leave the country at the beginning of the 21st century. At the time of writing four of the most prominent Belarusian writers are now living or until recently lived abroad: Vasil Bykaŭ (1924-2003) in Helsinki, Frankfurt and Prague, Aleś Razanaŭ (b. 1947) in Hannover, Uładzimir Niaklajeŭ (b. 1946) in Helsinki, and Śviatłana Alekijevič (b. 1948) in Italy. The contours of the Belarusian diaspora remain fluid.

Never a rich region, Belarus was in dire straits at the turn of the 19th century, and an extensive economic migration took place. In the next decade, after the chaos of the Russian Revolution and the Polish-Soviet war, increasing religious persecution drove many priests to leave Belarus. One of the most talented was Vincuk Advažny (the appropriate pen-name of Fr Jazep Hiermanovič, 1890-1978) whose memoirs (Hiermanovič 1962) present an excellent picture of what could happen to men of faith under the Soviet regime (for comparable, though less vivid, reminiscences see also Kałubovič 1986). Advažny was particularly adept at verse fables, and also wrote a notable humorous narrative poem about emigration, *Jak Hanula źbirałasia ŭ Arhientynu* (How Hanula planned to go to Argentina, 1930). In his last years, which were spent in London,

he wrote mainly for children, as well as continuing to produce spiritual verses, something he had done throughout his life.[2]

Political persecution and repression were, indeed, cardinal features of the 20th century for Belarus. Many Belarusian writers of the older generation died in the purges, although some were rehabilitated in the post-Stalin period (for detail see McMillin 1977, 241-42). Likewise, many of the writers who emigrated to or via Germany towards the end of the war had suffered imprisonment and exile for various periods during the inter-war years. The majority of them continued (and a few began) to write in emigration, mostly on themes that were no longer permissible in Soviet Belarus, such as concern for preservation of the Belarusian language, culture and history, and longing for national independence. Much, though not all, of the poetry was in the rather rustic traditions associated with *Naša niva* (1906-15), the newspaper which had provided a focus and stimulus for all forms of social and cultural aspiration at a time of national renaissance.

Information about émigré writers was for many years scanty, owing to their politically motivated neglect in Soviet Belarus, although the expatriate communities themselves made a number of individual and collective publications, one good early example being Kachanoŭski 1955. With the collapse of communism, one minor novelist in Miensk, Barys Sačanka (1936-1995) set out to rescue and present to Belarusian readers the history of emigration from his country, with particular reference to literature. He produced two anthologies of expatriate writing (Sačanka 1992b and 1995) and a variety of articles, interviews and essays (Sačanka 1988, 1990 and 1992a). Despite over-emphasizing the 'longing for home' of Belarusians abroad, he performed a useful service. Important work has also been done by Mikoła Miščančuk (1993) in Belarus, Jan Čykvin (1997) in Poland, and Lavon Jurevič (1997, 1999a and 1999b) in the United States.[3]

The poetry of the Belarusian emigration varies greatly in standard as well as in form, but the overall picture is one of richness and diversity. If the majority of poets remained faithful to the traditions of *Naša niva*, some also responded to the potent inspiration of Maksim Bahdanovič (1891-1917): apart from an awareness of the need for refinement of lexicon, rhyme and rhythm, his influence is seen most clearly in the attraction felt by some émigré poets to such canonic forms as the rondeau, villanelle, sestet, triolet and, particularly, sonnet. Of the twenty or so Belarusian émigré poets, six, for example, essayed sonnets, three of them paying particular attention to this genre: Michaś Kavyl (b. 1915), Aleś Saławiej (1922-1978) and, easily the most important, Masiej Siadnioŭ (1915-2001).

Several of these twenty poets achieved genuine quality in some of their work, but four stand out from the rest: Janka Juchnaviec (b. 1921), representative of the avant-garde, maximally far from bucolic traditions; Larysa Hieniuš (1921-1982), a sensitive poet, earned a special place in the hearts of Belarusians through her martyr's fate. Natalla Arsieńnieva (1903-97) and Masiej Siadnioŭ were both accomplished lyric poets whose work stands comparison with the best of 20th-century Belarusian verse.

**Juchnaviec**

Janka Juchnaviec has a biography superficially similar to the other poets, but differs from them radically in the nature of his highly experimental verse. Sympathetic to the existentialism of the beat generation in America, though greatly hampered by the language barrier, he was also cut off from most of his rather conservative compatriots due to his unequivocal rejection of the traditional themes, moods and prosody associated

with *Naša niva*. Juchnaviec combines an adventurous philosophical subtext with very inventive lexical experiments that have been described in the Belarusian émigré press as poetic chaos created by someone fit only to be spat up (Čykvin 1997, 65).

Juchnaviec was born into a peasant family in the Viciebsk region. They were all executed by Lithuanian fascists, and in 1944 he himself was taken to Germany. After the war he studied European law in Munich before, in 1949, going to America where he qualified as a computer analyst, at the same time reading very widely in oriental, West European and American literature and politics. Amongst the writers he feels were especially important to him are Baudelaire, Shakespeare, Schiller, Heine, Zweig, Flaubert and Pound. He also took a strong interest in philosophy, notably that of Hegel, Nietzsche and, particularly, Sartre.

Juchnaviec began to write in 1946, and his first poetry appeared in the following year, after which came *Šorach moŭknaści* (The murmer of silence, 1955), *Novaja elehija* (A new elegy, 1964), and *Kalumby* (Columbuses, 1967). Between 1987 and 1996 he published a series of five large-format volumes of his works: *Tvory* (Works, vols 1-3, 1987, 1989 and 1990), *Dań majho času* (Revelations of my time, 1993), and *Dramatyčnyja načyrki* (Dramatic sketches, 1996). In 1994 a selection of his poems also appeared in Miensk: *Sny na čužynie* (Dreams in alien lands).

Juchnaviec's poetry, far from being wild, is highly sophisticated, with a strong underpinning in modern philosophy. It presents, moreover, a consistent Belarus-orientated worldview, using a wide range of expressive resources including alliteration, assonance, anaphora, highly varied rhymes, metaphorical synaesthesia and deliberate tautology in images. Most challenging is his unconventional use of vocabulary, grammar and syntax.

Just as the poet makes wide use of old and dialectic words, so he turns to many elements of folklore which he considers to be not only the basis of his national literature but, more broadly, of all ancient human philosophy; and this despite the fact that his literary formation was almost entirely Anglo-American. In ethnic terms, however, his challenging poems belong to Belarusian literature no less than those of his more conventional fellow writers.

Juchnaviec's statements about art are lapidary and disconcertingly declarative. Having said, for instance, that there is no difference between prose and poetry, he went on to reject canonical, rhyming verse, declaring that it has no freedom, and that the age of classical poetry has gone for ever. Equally provocatively, an untitled verse of 1952 begins: 'Čym bolš tvorycca nierazumiełaha / tym rozum bolš razumnym staniecca' (The more irrationality is created / the more rational reason becomes) (Juchnaviec 1989, 190). For this poet, aesthetics and logic are always in conflict, his lyrical individuality being the only potent creative force: 'Ja lublu toje, što lublu, kali tolki lublu!..' (I love what I love, so long as I love it!..) (Čykvin 1997, 75). And yet he constantly seems to seek understanding of his place in the world and of man's relationship to nature. The secret of life is one the poet must try to discover, and Juchnaviec's creative writing is the embodiment of this quest: 'Ŭsio, ŭsim ziamla maja / toić uva mnie tajnicu svaju' (Everything, with everything, my land / hides its secret within me) (Juchnaviec 1987, 91).

From his earliest poems he attempts to express the inexpressible, to perceive the invisible and discover the hidden poetic substance of life, the harmony and beauty, which he calls *čar ziamli* (the enchantment of the earth) in all its aspects. Juchnaviec's poetry is optimistic and celebratory of the natural world, before which he fells small and

inadequate, seeing the need to free it from conventional, limiting human connections. One of his means of achieving this is in his use of non-standard lexical resources: rare, dialectal, archaic, modified (in some cases, simply invented) words. Particularly important is the method of writing which Juchnaviec himself called *asacyzm* (making associations), 'an association of all the literary methods, schools and styles which have existed hitherto' (Čykvin 1997, 74). He seems especially attracted to works of a polyvalent, open character; reminiscences of many other writers and texts are ubiquitous in Juchnaviec's poetry.

One particular phenomenon, the wind, plays a central thematic role in his work, linking many of the different, conflicting aspects of life for which he sought an all-encompassing unity. The wind ranges from being a natural phenomenon and a part of conventional nature imagery to an agent of universal harmony. Where it is the former, it seems to be also a symbol of the open quality of much of his creative writing, as well as reflecting the fluidity of a large part of his early life, linking its various experiences.

Juchnaviec brings few realia of America into his work, and, more surprisingly, hardly any specific references to Belarus, although Belarusian consciousness is a cardinal element in all that he did. There is nothing neutral about the poet's national allegiance, but he does not exaggerate local colour of ethnographical and topographical detail like some of the more nostalgic émigré poets. Juchnaviec was an autodidact of broad natural talents and a true original. Whether his type of associative, open, impressionistic poetry points to a new path for Belarusian literature in future remains to be seen,

As for Juchnaviec's prose, what seems to be his most important work, 'Jano' (It), remains unpublished (Jurevič 199a, 109-11). Two published stories present unconventional pictures of wartime, but are less remarkable than his verse. As for drama, Juchnaviec is the most prolific of all the Belarusian émigrés, but his five plays are written to be read rather than performed. He looked less to Chekhov than to Shaw as a model for the backward Belarusian dramatic tradition (Jurevič 199a, 208). In *Uspaminy* (Recollections) two unnamed characters, First and Second, look back on their wartime experiences, hinting at a more morally complex war than is usually portrayed. *Uračystaść ŭ sadzie* (A celebration in the garden, n.d.) has something in common with his first play, depicting a private but aborted celebration of a war hero, with some unexpected quasi-supernatural elements. *Adam i Jeva* (Adam and Eve, 1960-61) is essentially a dramatic poem in blank verse, comparable to narrative poems like Byron's *Manfred* and *Sardanapalus*. *Mitušnia* (A time of troubles, 1951), also in blank verse, is easily the longest of Juchnaviec's dramatic works. It is set in the final year of the already collapsing Grand Duchy of Lithuania, presenting a picture of rampant moral decay that reflects the state of the country as a whole. There is no narrative as such, but the author intrudes constantly to tell us what the characters are thinking, as well as describing, for example, their dreams. Despite its relatively lively action, this play is also more suited to reading than performance. Finally, two rather bizarre short fragments, *Uzhorki i piačory* (Hills and caves, 1953) are set in 1942, although there is almost no sign of the war. The critic Lavon Jurevič (1999a, 208) has compared Juchnaviec's plays to Greek tragedy, but his dramatic sketches seem closer to his prose and, particularly, poetry, than drama, in so far as the latter word implies any connection with the theatre.

Whatever else, the writing of Juchnaviec, and especially his poetry, shows that Belarusian literature can look forward as well as backwards.

**Hienijuš**

Łarysa Hienijuš (née Mikłaševičanka) also stands apart from the other émigré poets, but in her case by the particular pattern of her tormented life and her immense fortitude in the face of adversity. An instinctive, passionate, warmly lyrical poet, she is, perhaps, closest to her tragic predecessor Aleś Harun (1887-1920) in her constant desire to serve Belarus. Through her verse, both before and after exile, she bore a brave and steadfast witness to some of the greatest cruelties and tragedies visited upon Eastern Europe in the 20th century. In later life, released from prison and back in what was by then Soviet Belarus, Hienijuš displayed a quiet and dignified independent spirit, developing further her strong poetic gifts that combined restrained passion with fine craftsmanship. Since her death in 1983 Hienijuš seems to have been granted the status of national martyr in countless journalistic and other tributes.

Born in 1910 into a prosperous peasant family in a village in the Horadnia region of Western Belarus (then part of Poland), she was evacuated to Russia to escape World War I, returning to Belarus in 1919. In 1935 she married a medical student from Prague and two years later joined him there, learning much from the Belarusian expatriate community, not least about Belarusian poetry, especially that of Janka Kupała (1882-1942). World War II brought personal tragedy with the loss of both parents and two brothers; her poems of these dark years, though mainly lyrical in tone, also contain calls for national independence, and reflect the broader tragedy of war and foreign subjugation as well as personal loss. In the immediate post-war period she suffered extreme homesickness and an increasing presentiment of new disasters. So it was to be, for in 1948 the NKVD arrester her and her husband, and, after a trial in Soviet Belarus, they were sentenced to twenty-five years in Siberia as 'war criminals'. Release, but not pardon, came in 1956 and they settled in Belarus, where she refused to take Soviet citizenship right up to her death in 1983.

Hienijuš's first surviving poems date from 1935, but she achieved creative maturity in the war years, and a collection of poems, *Ad rodnych niŭ* (From native fields) was published in Prague in 1942. Other publications of Hienijuš's work include three Soviet selections of her poems, *Nievadam z Niomna* (With a sweep-net from the Nioman, 1967), *Na čabary nastojena* (Infused with savory, 1982) and *Biely son* (White dream, 1990). *Dzieviać vieršaŭ* (Nine poems, 1987), issued in Białystok, comprises previously unpublished Christmas and other spiritual verses. In 1992 a collection of forty-one hitherto unknown poems was published in London (Hienijuš 1992). A scholarly and reliable attempt to publish poems from Hienijuš's archive, *Vybranyja vieršy* (Selected poems), was brought out in Miensk in 1997, but the work of collecting this poet's scattered literary heritage is still far from complete.

During the war Hienijuš felt intensely for the plight of her native country, not the least of whose problems arose from the 'alien guests' who are shown in a strongly worded poem, 'Partyzany' (Partisans), apparently written in wartime. The desperate poems of the 1945-47 collection possess many features common to her poetry as a whole, although they lack the polish of her later work, and her handwriting reflects the stress and deep tragedy of the time they were written. Thematically, the poems are concerned with hope, despair, defiance against tyranny, grief at personal loss, homesickness and concomitant idealization of the distant motherland, all intensified by the poet's bitter grief. Notably, however, her religious faith rarely wavers, although at times she seems to reproach the Deity for apparently ignoring the supplication of her

suffering fellow countrymen, as in, for instance, 'Pakaży darohu' (Show the way). The recurrent image of Belarus as a crucified country is far from unique to Hienijuš, but what marks her out is her belief in divine inspiration for her poetry and divine salvation for her country.

In more formal respects Hienijuš is not a spectacular poet like Juchnaviec, nor even an obviously very fluent one like Sałaviej. Nor does she belong to the considerable number of émigré poets who consciously look back to the classical heritage of Bahdanovič. Prosodically, she follows the mainstream of Belarusian 20th-century poetry, using accentual verse with a syllabo-tonic tendency; many of her highly lyrical verses are in quatrains with occasional sextets, and the great majority of her rhymes are alternating masculine and feminine.

Much of Hienijuš's imagery is linked to the personification of nature: the sun laughs, the rain weeps, aspen trees wring their hands, a bunch of grapes is described as hanging like a handful of tears, and grass is a green waterfall, whilst in 'Dźvie maci' (Two mothers) she imagines her brother Raścisłaŭ dying the war, laying down his head like 'a bright sheaf of corn, bloody on the furrows' (Hienijuš 1992, 36), and in 'Matula' (Dear mother) her mother is pictured as beaten down by the winds of evil fortune and finally lying helpless in the road 'like a crushed flower' (Hienijuš 1992, 18). In her later poems there is less passion, but a strong feeling of honesty expressed with uncomplicated lyricism, particularly in some outstanding nature lyrics which the poet Danuta Bičel-Zahnietava (b. 1938) has aptly compared to a woven shawl or carpet, rich in patterns and colours (Hienijuš 1982, 3-4), and studded with mysterious rare Belarusian words, some of them from the realia of village life which was always dear to the poet.

History was important to Hienijuš, and she celebrated it in much of her verse. In her poems of the Prague years she herself seems ready to adopt a historic role as heroic martyr, and yet her very personal memoirs of arrest and exile, *Spoviedź* (Testament), though an important record of the Stalinist terror at is worst, is brave and uncomplaining. In her late poetry, notable for its combination of sophistication with directness of feeling, this lack of bitterness only enhances Hienijuš's appeal. The continuing rediscovery of her scattered heritage should further increase her status.

**Arsieńnieva**

For many years the doyenne of Belarusian émigré poets, Natalla Arsieńnieva spent only twenty years in Belarus, but during a long lifetime created a rich and varied body of distinctive lyric verse notable for its refinement and subtlety, particularly when conveying the sounds, scents and colours of her native land. A natural poet, she was endowed with seemingly effortless musicality, undramatic but consistently elegant harmony of rhyme and rhythm, and a notably balanced view of the world. She flourished particularly in her late twenties and thirties, but seemed to lose inspiration in the second half of her life, in America. There, however, she continued to write dignified and melodious poems for religious and secular occasions. She is famed mainly for her earlier work, several poems having been set to music and enjoying popularity at concerts and in church, Uniate and Orthodox alike. An intimate, restrained poet of apparently artless charm and unmistakable harmonious poise, her future is guaranteed.

Born in Baku into the family of a government official descended from the female side of Lermontov's line, she received a fine education in Vilna, taught by several leading figures of the Belarusian renaissance. In the 1920s she corresponded with some

prominent Belarusian poets, but when the Germans invaded Poland, her husband, an officer in the Polish army, was soon arrested by the Soviets. Arsieńnieva and her son were also arrested and exiled to Kazakhstan. Pleas from leading members of the Soviet Belarusian Writers' Union led to her being able to return to the Vilna region in May 1941. Later, like many other members of the nationally conscious intelligentsia, they moved westwards, becoming displaced persons at the end of the war. In 1950 she emigrated to America, spending the rest of her life in Rochester, New York.

Arsieńnieva's first book of poetry, which bore the radiant title, *Pad sinim niebam* (Beneath the blue sky, Vilna, 1927), was well received in both Western (Polish) and Eastern (Soviet) Belarus; a second collection, *Žoŭtaja vosień* (Yellow autumn) was unable to be published because of the war, but a third, *Siahońnia* (Today), appeared in Miensk in 1944. During the war years she actively attempted to create a Belarusian repertoire for the Miensk Opera, translating plays and libretti. Her work appeared in many journals, and when, in her seventies, Arsieńnieva's creative work had diminished to a trickle, she helped select poems for what is now the main source of her verse as well as of information about her life, *Miž bierahami* (Between the shores) (Arsieńnieva 1979).

Her first poem, 'Vosień' (Autumn), was written in Vilna in 1920, and the season of autumn held a particular attraction for her throughout her life. It contains several characteristic features of her later works, such as pronounced use of anaphora, a tendency to qualify her thoughts by words like 'although' and 'but', and, particularly, the offsetting of happiness with melancholy, optimism with pessimism, and the alternation of major and minor tones. Most notable is the overall harmony and musicality of lexicon, rhyme and rhythm, as well as glimpses of the lexical inventiveness of her later poems.

In the inter-war years Arsieńnieva appeared to have had little or no interest in the life of the simple people, writing introspective, purely individual verses without social resonance; poetry seems to have been an escape from, rather than struggle against, life's sorrows. Her skilful orchestration of sounds makes her individualistic sensibility, aestheticism and sometimes idealism into an enchanted world of her own. All that changed with the war when she essayed many new themes thrust on her by the turbulent times. Several poems address the question of what a poet should write about at a time of crisis, and in 'Siahońnia' (Today, 1941) Arsieńnieva presented something of a poetic credo. Almost a complete break seemed to be called for; in particular, she began to take an interest in the people around her, adopting for the first time elements of folk imagery and language. Other verses about the poet's role include 'Zory Sitca' (Stars of the Pleiad, 1942) and 'Chto jon paet?' (Who then is the poet?, 1942). Remote from the immediate conflict and its victims, Arsieńnieva prays for her country and, particularly, for the miserable, deprived and violated women of all ages, as well as for the soldiers, both fighting and fallen. At the same time her poetry reflects constant hope for a bright future in which Belarus's spiritual and natural resources will come into play, and she seeks to maintain the spirit of all around her.

Amongst her finest war poems are 'Palehłym' (The fallen, 1941) and an epic fragment 'Źničy' (Pagan flames, 1944-49). They are rich in pathos, but entirely without bombast and false heroics, displaying a new-found empathy with the entire spectrum of Belarusian society, not least by introducing some popular expressions and images. By contrast, Arsieńnieva wrote little about her period of exile. One of her few poems on this subject, 'Krainie' (To the land, 1941-42), gives an impressionistic

picture of her existence as a political prisoner, and is dedicated to all who have lost their freedom (źniavolenym). As in so many of her poems on grim topics, however, Arsieńnieva ends on a positive note.

Émigré Belarusian literature contains many stirring patriotic poems, but this was a new genre for Arsieńnieva in 1942-42, with poems like 'Žyvie Biełaruś' (Long live Belarus, 1942), Čaho tužyć' (Why be gloomy) and 'Prysiaha' (Oath of allegiance, 1943). The first of them is interesting for its lavish praise of the language, not a usual feature in émigré poetry where it tends to be taken for granted, but a major feature of Soviet Belarusian poetry where Russification and erosion were ever present. One of Arsieńnieva's best known religious poems, 'Malitva' (A prayer, 1943), originally rejected by the Orthodox Church as too nationalistic, is, indeed, more like a national anthem than a prayer, but was later widely used in churches of various confessions.

In Germany as a displaced person, she continued to question her role as a poet and tried to inspire and support her fellow countrymen at a time of uncertainty. One of her best poems of this period, 'Źvinić miadzianymi zvanami' (There rings like brass bells, 1944), finds some cause for hope, and looks to future generations to take up the standard. Amidst the rousing notes of highly patriotic poems like 'Źniavažanym ściahom' (To scorned banners, 1948), however, are many, written in both Germany and, later, America, where nostalgia and unfavourable comparisons with Belarus are to the fore.

Arsieńnieva's last, American period saw her relatively few poems returning to the oscillating between major and minor moods, optimism and pessimism, as well a palpable affinity with nature. As always, it is the quiddity of detail that gives her verse its memorable quality, not least in one of her outstanding American poems, a mixed-genre epic about the Słuck Uprising, 'Kosy: Słuckaja apovieść' (Scythes: A story of Słuck, 1959-60). Here, as throughout her life, Arsieńnieva revealed an innate sense of balance and harmony, of musical rhythm and vivid and original, through not strained, lexicon and imagery. Hers was an art which concealed art, and she stands out as one of the best Belarusian poets of her generation within or without Belarus.

**Siadnioŭ**

The other leading émigré poet, Masiej Siadnioŭ, was exceptional in that, far from declining, he flourished and developed in emigration, writing poems in a wide range of genres and forms. In the later part of his life he reflected little of the ubiquitous bucolic tradition, turning instead to biblical and classical themes, and showing a particular affection for the great German poets, especially Goethe, Heine and Rilke from whom he also made translations. The son of poor, illiterate peasants, Siadnioŭ helped to bring a new sophistication to Belarusian poetry comparable to the transformation which had been brought about by Maksim Bahdanovič in a national renaissance culminating around the time of Siadnioŭ's birth.

His early education was broken off for financial reasons, and his study in higher education, from 1933, was interrupted in 1936 by arrest on the spurious charge of leading a nationalist group; his sentence was five years in the camps of Kolyma. On the eve of war in 1941 Siadnioŭ was brought back to Miensk for a review of his case and managed to escape. At first he lived in his native village, but in 1943 moved to Białystok and thence via Prague to Berlin. After the war Siadnioŭ remained in Germany at first, but in 1950 resettled in America, teaching at Indiana University. Work for Radio Liberty

in Munich took him back to Europe for more than a decade (1969-83), but after retirement he returned to America, settling for the rest of his life in a small town near New York, continuing to feel more affinity for German than American culture.

Siadnioŭ's first verse dates from 1932, and in the pre-war years he published in many major Soviet Belarusian periodicals; during the war he prepared a first collection of verse, *Ad syna tvajho, Biełaruś* (From your son, Belarus), which disappeared in a fire. Thus, Siadnioŭ's first major publication was the narrative poem, *Cień Janki Kupały* (The shade of Janka Kupała) that appeared in 1947. The same year saw three more book-length publications: another long poem, *Na kraj śviatła* (To the end of the light); a small collection of verses, *Śpadziavańni* (Hopes); and, finally, also in Regensburg, another pregnantly named collection, *U akijanie nočy* (In the ocean of night).

After this very fruitful period of activity, Siadnioŭ's subsequent books of verse appeared at far greater intervals. *La cichaj bramy* (By the quiet gate) came out in New York in 1955, but it was another two decades before the publication of one of his most important collections, *Patušanyja zory* (Extinguished stars, New York – Munich, 1975). Ten years later, already in retirement, Siadnioŭ brought out another very fine verse collection, *Ačyščeńnie ahniom* (Purification by fire, Glen Cove – New York, 1985). His last book of poetry appeared in 1989: *A času bolš, čym viečnaść* (Time, more than eternity, Glen Cove – New York).

In addition to these books of verse, Siadnioŭ published two novels, *Raman Korziuk* (1985) and *I toj dzień nadyšoŭ* (And that day came, 1987), as well as a fascinating collection of reminiscences, diary excerpts, essays and documents about his life, *Masiejeva kniha* (The book of Masiej [Moses], Miensk, 1994). In addition to his translations from German poetry, he also tackled the anonymous East Slav epic *Slovo o polku Igoreve* (The tale of Igor').

Siadnioŭ made two starts to his career as a poet, the first in 1932 and the second (as he himself suggested) in prison in 1936 when he began to see the world in a quite different light, writing emotionally charged poems about fear and treachery. His most productive years, however, were those of his first stay in Germany and, much later, the period following his retirement and return to America in 1983.

Introspection becomes more frequent and far deeper in the Kolyma poems, although both in Miensk jail and in Siberia Siadnioŭ thinks not only of how he got there, but of his country's fate as a whole, as well as that of his parents and siblings. The strongest element in his poems written between 1936 and 1941, however, is self-reassessment, an attempt to understand his earlier life and ideas, not only to lament a lost past but to see where he had gone wrong. Gloom, however, is not characteristic of Siadnioŭ's writing as a whole. Indeed, he was one of the least complaining and most stable of all the poets of the Belarusian emigration.

In Germany he sought to respond poetically to his situation in exile, but was very receptive to the rich German culture that seemed to him a desirable intellectual and artistic environment remote from grim everyday reality. This learning process was to prove of major significance in the development of his poetry. But before turning fully to German and classical culture Siadnioŭ made an effort to reflect the experience of emigration in a series of dark-coloured poems like 'Z niedasłanych listoŭ' (From unsent letters) and 'Źniaviera' (Loss of faith). The solution he finds is to make a world of his own, sometimes through dreams and visions: for instance, 'Son' (A dream), which brings the emigrant's nostalgia poignantly into focus through a string of wistful couplets.

Later he made brilliant use of this means of retrospection in 'Vidzieńnie baćkaŭščyny' (A vision of the fatherland, 1959).

Siadnioŭ's first German period greatly extended his worldview, gradually enriching the themes and concepts of his poetry and giving it a truly European dimension. Many of the fruits of this learning period were to emerge fully in his later verse of the American and second German years. In addition, the first German period saw a considerable change in the formal aspects of his writing, notably in metre and genre. Whilst Siadnioŭ's poetry hitherto had mostly been written in iambic tetrameters, pentameters and alexandrines, he now began also to use blank verse, and to extend his lyric verse in the direction of longer poems and even rhyming prose. Now too he sometimes engaged in dialogue and discussion, and some verses take the form of notes, requests and prayers. Throughout these changes of form and genre, however, Siadnioŭ's language remains lucidly simple, whilst his lyrical hero loses none of his uncomplaining tolerance and sincerity.

Amongst the themes that were new to Siadnioŭ in his first German period may be mentioned that of the Bavarian Catholic clergy and its temptations, reflected in two poems of 1948, 'Klaštar' (The monastery) and 'Manach' (The monk), both with a strong sense of liminality recalling, perhaps, the broader liminal situation of all exiled writers, something which is further reflected in the title of Siadnioŭ's first American collection, *La cichaj bramy*. The theme of exile itself, common to virtually all émigré poets, is treated originally in his impressionistic, concise and eloquent verse. Some of his poems of nostalgia are particularly moving, such as the quirky 'Vyhnaniec' (The exile, 1948) in which two strangers meet abroad and diffidently exchange brief pieces of information which reflect great tragedies.

Siadnioŭ's half-dozen narrative poems show him to be a fluent and imaginative poet, but it is in his lyrics that his true genius appears. In America he seemed to feel an urgent desire to respond to the political and social realities of Belarus. It was, however, to be many years before he began to write with his previous fluency, namely in 1983 when he retired from the world of work. In the interim he seems to have written only thirty or so poems over the same number of years. At first he found life in America difficult, and poems like 'Malitva' (A prayer, 1951) show deep gloom, as he sought for light in the seeming darkness of his new existence. One uncharacteristically extreme, but none the less vivid, image is the comparison of American commuting to the journey to Kolyma in 'Jak heta było (How it was) (Siadnioŭ 1955, 60).

Despite the new circumstances that he found unconducive to creative work, Siadnioŭ nevertheless wrote several first-class poems during his first decade in America. Apart from 'Vidzieńnie baćkaŭščyny', could be mentioned several lyrics concerned with sleep and dreams, such as, at one extreme, 'Załatoje šuhańnie' (Golden soaring, 1959), which describes the discomfort caused by aircraft noise; at the other extreme is 'Sucelnaść' (Wholeness, 1959), with its references to spiritual duality, insomnia and a duel with himself. This was a period of self-reassessment for Siadnioŭ in his new surroundings, a time of emotional and mental consolidation when many lesser poets, separated from their roots, might have looked only backwards.

An important period in Siadnioŭ's creative life was his second stay in Munich where he again responded enthusiastically to the riches of German culture, this time with the maturity born of experience and the time and scope afforded by a congenial but not too demanding job. Now he was able to read in the original such poets as Goethe, Schiller, Heine, Hölderlin, Novalis, Mörike and Rilke. Apart from translating some of their

works, he also made Belarusian versions, via German, of some poems by Michelangelo (Siadnioŭ 1994, 184-92). Siadnioŭ's interest in German poetry was of tremendous significance for his work in various ways: he responded eagerly, for example, to Hölderlin's sense of the tragic discord between the ideal and life, and to Heine's pantheism, his irony and his mock-heroic struggle against the Philistines, further immortalized by Robert Schumann.[4] Above all, Siadnioŭ was inspired by Goethe's love of nature, his sense of the mystery of life, and his belief in nature as the supreme source of wisdom and inspiration for man. Acquaintance with some of the highest manifestations of European culture helped to transform Siadnioŭ's poetry. Indeed, the title of the book of verse he published soon after his return to America, *Ačyščeńnie ahniom* (Siadnioŭ 1985a), indicates clearly the intensity of the process. This volume is Siadnioŭ's lyric diary, revealing his most intimate and heartfelt feelings. To express his thoughts on politics, current affairs and history, on the other hand, he turned to prose, be it novels, stories, memoirs or publicist essays. The intimacy of the diary is intensified by the fact that most of the poems were written in the space of one year, between April 1983 and April 1984.

There is little in Siadnioŭ's verse of the kind of longing for a lost native land such as was passionately expressed by so many of the émigré poets. Having chosen, in the poem 'Miunchien' (Munich, 1983), to set aside the horrors of war and, in particular, of the fascists' part in it, he preferred to celebrate the riches of this and other German cities as centres of cultural tradition, notably in an untitled poem, 'Ja z vandravańniaŭ tolki što viarnuŭsia...' (I have just returned from my wandering..., 1983), where, after a characteristically unquiet, melancholy start, Siadnioŭ turns to memories of Western Europe for consolation.

A lofty spirituality may be clearly felt in verses like 'Adčuvańnie ŭźloty' (The sensation of upward flight, 1983) and 'Malitva' (A prayer, 1984). In *Ačyščeńnie ahniom*, the influence of the German classics is signalled not only in, for example, the set of translations of Goethe's lyrics or in the epigraph to the late cycle of sonnets ('In der Beschänkigung zeigt sich erst der Meister / Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben'). Less overt, but also unmistakable is Goethe's presence in the concern with aesthetic questions and the role of the poet in many of Siadnioŭ's other poems such as, for instance, 'Paet' (The poet, 1984) and 'Zvalnieńnie paeta' (Liberation of the poet, 1984). It should be noted, however, that, in addition to the influence of Goethe, much of his verse is freighted with a wide range of other literary references. Traces of Heine's irony, too, are heard in several of Siadnioŭ's poems, although usually with more of the German poet's melancholy than his bitterness.

Biblical references are widespread in these late poems, in addition to the many verses that treat biblical themes directly: 'Raśpiaty Chrystos' (The crucified Christ, 1983) and 'Chłuślivyja vusny' (Lying lips, 1983), with its epigraph from Isaiah, are strong examples. Classical allusions are also ubiquitous: the fourth section of *Ačyščeńnie ahniom*, for example, is entitled 'Praroctva syviłaŭ' (Sybilline prophesies), although far from all the verses are classical; the second poem may be 'Syviły' (The Sybils), but there are also two entitled 'N'ju Jork' (New York) and one with the despairing title '"Dead End"' (1983). Nonetheless, the recurrent biblical and classical elements in Siadnioŭ's verse distinguish him very clearly from his Soviet contemporaries, and help to build a poetic world that, in fact, also stands no less clearly apart from Belarusian émigré poetry of his generation.

Late nature poems like 'Akijan i nieba' (The ocean and the sky, 1984) tend to personify natural elements as well as using them to reflect the poet's own moods. Amongst the most frequently recurring feelings is undoubtedly an elegiac sense of loneliness and physical decline. 'Jak malitva' (Like a prayer, 1984), uncompromising in its love of beauty, is full of resignation at loss of inspiration. An emblematic poem of Siadnioŭ's last years is 'Žyvu ciapier u ciopłaj chacie...' (I live now in a warm house..., 1983) where he describes growing old in relative comfort.

One of the undoubted highlights of this remarkable collection is the section comprising fourteen sonnets. 'Arfiej' (Orpheus, 1983), by referring to Belarus's national poet, Jakub Kołas (1882-1956) and his epic poem *Symon muzyka* (Symon the musician, 1911-25), points to two of the major influences on Siadnioŭ's poetry: the classics and the writing of the Belarusian renaissance. It serves as a reminder that elegance and formal mastery are not the least of Siadnioŭ's claims to be considered the most important Belarusian poet of the 20th century. His last book, *A času bolš, čym viečnaść*, contains both new and forgotten works. Elegiac tones still predominate, but the book shows a turn towards miniature forms, and a departure from essentially syllabo-tonic poetry towards blank verse and poetic prose.

In straight prose, Masiej Siadnioŭ surpasses his fellow writers in terms of stylistic variety and linguistic sophistication, rather than in the selection or even handling of historical material, for the genre of his two main works, *Raman Korziuk* and *I toj dzień pryjšoŭ*, is semi-documentary, based on the writer's own experiences, a type of writing popular in émigré prose. The first of them was written over a period of twenty-seven years with many interruptions. Through the eponymous hero Siadnioŭ presents a broad panorama of the life of Belarusian nationalists and their democratic movement in the face of constant hounding by the Soviet security services, anxious to preserve the Russia-centred empire intact. The author presents a composite picture of the Belarusian intelligentsia, constantly in danger of being purged and, indeed, destroyed. The book is in short sections intended to hold the reader's interest; it is not great literature, but written in a cultured language and style the author hoped would be appropriate to the intellectual level of the main characters (Siadnioŭ 1985b, 7), something in which he was manifestly successful. *I toj dzień pryjšoŭ* is less disjointed, giving a vivid account of the trials and tribulations of a collective farm and its inhabitants before and during the war. Also with a strong autobiographical element, it uses first- and third-person narration, both with a strong narrative drive, vivid depictions of people and places, and a considerable psychological depth that recalls the prose of Kuźma Čorny (1900-1944). In sweep it may be compared to the novels of Ivan Mielež (1921-1976), the other great Soviet novelist of the inter-war period. Apart from the refined language, Siadnioŭ's main merit is that he manages to create characters with a life of their own. Siadnioŭ's prose is likely to be remembered when most émigré prose is of historical interest only. For all that, Siadnioŭ's greatest achievement was as a poet. He was fortunate to have his work recognized in his native land during his lifetime, and it may be expected that his sophisticated poetry will provide a valuable source of inspiration and influence for poets in metropolitan Belarus.

Leaving aside, Juchnaviec and Siadnioŭ, some fifteen writers contributed to Belarusian émigré prose. Relatively exiguous in quantity, it belongs partly to those who also wrote poetry: Siarhiej Chmara (1905-1992), Uładzimier Dudzicki (1911-?), Chviedar Illaševič (1910-1948), Piatro Syč (1912-1964) and Aleś Zmahar (1903-?). And

partly to those for whom prose was the only medium: Kastuś Akuła (b. 1925), Vasil Biryč (1909-1998), Mikoła Celeš (1900-?),Uładzimier Hłybinny (1910-1995), Śviatasłaŭ Koŭš (1917-1997), Alaksandra Sakovič (pen-name of Ina Rytar, b. 1906), Uładzimier Słučanski (1927-1995) and Jurka Vićbič (1905-1975); amongst the latter are several whose output was mainly or entirely publicistic.

Historical and memoir writing are two of the principal types of émigré prose in many Slav countries, and Belarus is no exception. When the history concerns recent events, recalled with varying degrees of fictionalization, the two often merge. Only a minority of writers attempted pure fiction, and very few set their works, not in their native land, but in the New World.

Beginning with historical writing in the broadest sense, the range is extensive: from the mythological writing of Chmara and Kouš which presents bard-like impressionistic, stylized pictures of the earliest years of Belarus, from before the Varangians and Goths to the 13th century, via realistic treatments of the Słuck Uprising, collectivization of agriculture and the Stalinist Terror, to many accounts of World War II and its aftermath, the latter being something that had, naturally, been experienced by all the émigré writers of this generation.

The importance of historical awareness is the face of the sort of official distortion and suppression experienced by Belarus cannot be exaggerated. Pioneering work was done by Vacłaŭ Łastoŭski (1883-1938) and has been subsequently championed in metropolitan Belarusian literature by, first Uładzimir Karatkievič (1930-1984), and, more recently, Uładzimier Arłoŭ (b. 1953) and other younger writers. At its best, émigré historical prose makes an important contribution to the process of building up a more complete picture of Belarus's unhappy past.

Siarhiej Chmara and Śviatasłaŭ Kouš took up the work of Łastoŭski in resurrecting and recreating in quasi-literary form the mythical origins of their country, each seeing it as a priority to keep alive and develop a sense of tradition and awareness in a world of transition and flux. Chmara, who also wrote non-fictional prose works on Belarusian mythology and folklore, is best known for a short novel, *Usłonim-haradok* (The little town of Usłonim), an ostensibly historical tale about the ancient Dryhaviči tribe, one of those from whom Belarusians trace their origins, who carelessly allow foreigners to dominate them. It ends on a characteristic note: 'And Dryhaviči revenge will be exacted! And the glory of our land will be resurrected!' (Chmara 1949, 10). His story 'Kupała' (St John's eve) has a comparable message: the importance of preserving the flower of happiness. Here it is made manifestly clear that events of the past, mythological or otherwise, are intimately related to the present state of Belarus. Chmara's bardic proclamations still possess some power, although their over-excited style gives them far more myth-building than literary significance.

Kouš, who became a priest in America, wrote a number of stories about his experiences as a Belarusian in Germany, but his best work is mythological in theme. Several tales of this type are centred on rivers, notably 'Čortaŭ vir' (The devil's whirlpool, 1946) and 'Rusalčyna ballada' (Ballad of a mermaid, 1950), the latter giving its name to a collection of folkloric-mythological stories (Koŭš 1980). He also wrote a number of quasi-historical stories drawn from Belarus's heroic past, such as 'Ačaravany kniaź (The enchanted prince, 1946), 'Usiasłaŭ čaradziej' (Usiasłaŭ the miracle worker, 1947) and 'Biruta' (1950). In the latter, the eponymous heroine is a creation of the gods who falls in love with the earthly Prince Keistut. Set in the 13th century, it is a story of

triumphant love, as Biruta is forgiven by the gods for her unfaithfulness to them, since she is destined to bear a son Vitaŭt who will bring glory and strength to the Grand Duchy of Lithuania.

Uładzimier Słučanski began by writing stories about World War II and the relatively recent past, including the Słuck Uprising, but later followed Łastoŭski in turning to Belarus's golden age as a central part of the Grand Duchy, as well to earlier periods. Słučanski's main work was the popularizing historical novel *Draby* (Knights of the Pahonia, 1958). Set in the 15th century, it is a tale of adventure and intrigue, aimed at instruction as well as entertainment, presenting a very specifically Belarusian, sometimes fanciful, view of events, as foreign powers, especially Poland and Muscovy, constantly sought to encroach on Grand Prince Vitaŭt's kingdom. *Draby* is rich in details, historical characters and events, with several vivid cameos of individuals and good pictures of Belarusian landscapes, flora and fauna. For all that, Słučanski's ambitious educational novel has little literary worth as such.

The same applies to Aleś Zmahar's writing about the Słuck Uprising. In addition to a quasi-documentary book of reminiscences, *Słuččyna ŭ ahnie* (The Słuck region in flames, 1986),[5] he published a collection of four short stories under the title, *Lesaviki* (Forest people). This was an important historical period for the country, and one that could not be written about in Belarus itself during the communist period. It has attracted many writers, but Zmahar's work is more a curiosity than a contribution to literature.

Uładzimier Dudzicki left a small quantity of prose writing, much of it purely publicistic, but including a number of fragments of autobiography in various forms, two short pieces of fiction, sketches from an unfinished novella, 'Andrej Siakiera' (1958), some reminiscences of war presented in a quasi-*skaz* manner, and, most importantly, two excerpts from a longer prose work, 'Hołas kryvi' (The voice of blood).[6] An original approach to the retelling of terrible times is through the perceptions of a colourful rural humourist, Cypron Cyrubałka, accustomed to get through life by joking, in stories like 'U haścioch Cyprona Cyrubałki' (Visiting Cypron Cyrubałka, 1943). The 'Hołas kryvi' fragments are probably the most interesting examples of Dudzicki's prose in purely literary terms, although his heritage is so slight as to make judgment impossible. What is certain, however, is that the rich, popular and yet exotic, sometimes almost biblical, language of his poetry is also characteristic of his prose.

Mikoła Celeš continued to write throughout his life. In the 1930s alone he published five books of stories. Most of his main works are straightforward narratives, almost publicistic in nature, aimed at chronicling his own times. He was rarely satisfied with his own work, constantly revising; as a consequence, the bibliography in Celeš 1995 is incomplete. Before the war, Celeš had been very critical of the Soviet regime, and during the occupation he wrote virulently about political atrocities, particularly collectivization, in a number of stories with the general title 'Na kryžy' (On the cross, 1943). Collectivization is also the theme of the bitterly satirical 'Zahibielski letapis' (The chronicle of Zahibielski village). One of Celeš's best published works is '"Janka siejaŭ – ludzie žali"' ('Janka sowed – others reaped', 1951), a five-part story about the arrest and banishment of a student for a political indiscretion; the first three describe his arrest and interrogation, in the fourth he escapes during the German occupation, and in the fifth we learn that the war is between Moscow and Berlin, and that things will never get better until Belarus can look after its own affairs. In much émigré writing the war is depicted as more an extension of Belarus's woes rather than as a unique misfortune; the depiction of life under German occupation varies tremendously.

Chviedar Illaševič, a fluent and readable writer, published five short stories after the war in rotoprint editions. He died too young, however, to reveal his full talent. Piatro Syč's surviving contribution comprises seven autobiographical wartime sketches under the heading of 'Kalady na čužynie' (Christmas abroad) that begins with Vialejka prison in 1939 and ends on the Italian front in 1944.

Uładzimier Hłybinny and Vasil Biryč were both better known as scholars than writers. Hłybinny worked as an academic under the name of Vladimir Seduro, writing several books about Dostoevskii and one on the Belarusian theatre and drama. To him also belong popularizing books about St Euphrosyne of Połack, the poet Jazep Pušča (1902-1964), and Maksim Bahdanovič. Some of his stories were collected in *Na bierahoch pad soncam* (On shores beneath the sun) that also contains a bibliography of his works (Hłybinny 1964). He is unusual amongst Belarusian émigré writers in that he attempted to describe not only life in America but also the American people. He is, however, best when describing the Belarus of his youth, as in, for instance, 'Śmierć Henryka Šlehiela' (The death of Henryk Schlegel, 1956), a sentimental and sententious story about a widow and a wounded German soldier. The same features are found in his stories about America where he shows sympathy for dreamers rather than those driven by the work ethic, as well as for the animal world threatened by humans. His 'American novellas' are formulaic detective stories of no literary interest. Hłybinny was one of the most prolific of those who attempted to portray the New World, but he disappoints by his stylistic clumsiness and, especially, his sentimentality and lack of convincing characterization. Better as both scholar and writer was Vasil Biryč, one of the many pen-names of Anton Adamovič, a literary critic who played an important role in the Belarusian literary process of the 1920s and 1930s, and later wrote a valuable book on opposition to Sovietization (Adamovich 1958). He produced a quantity of readable stories during and shortly after the war, but they lack the sophistication of his literary criticism.

Memoir writing has a long and fruitful tradition in 20th-century Belarusian émigré writing, with, for instance, the spiritual memoirs of Kazimir Svajak (Svajak 1932), Vincuk Advažny's already mentioned recollections (Hiermanovič 1962), and the spiritual testimony of Aŭhien Kałubovič (1986). Like the historical writers, to whom they are cognate, these memoirists sought to augment and correct the work of historians by preserving a record of their own experiences. Sakovič's prose fiction was collected in New York (Sakovič 1986) and comprises a dozen short stories and two novellas. At their best they show a good sense of detail and awareness of language, as well as of measure and timing. They are, however, far less interesting than her vivid memoirs of meeting the leading poets, writers and other cultural figures of the 1920s, which represent her main contribution to Belarusian literature as a whole.

Apart from the work of Siadnioŭ, the ambitious and wide-ranging novels of Kastuś Akuła, including one in English, are the most substantial work in Belarusian émigré prose fiction. Much of his work is based on his own experiences and has a quasi-documentary nature. Like Chmara, he settled in Canada, and some of his work reflects this. His prose comprises four main items. *Zmaharnyja darohi* (Combat trails, 1962) is a panoramic and detailed documentary novel about Belarusian life from the beginning to the end of World War II, focusing on the ideas and fate of the short-lived Belarusian Officers' School; a strong point is the depiction of events through the eyes of nationally minded young people. Akuła's next major project was a trilogy that was intended to

show the three recent occupations of Belarus (Polish, Soviet and German), *Haravatka* (Haravatka hill, 1965-81). Set in the Dzisna region, the trilogy has less wooden characterization than the earlier book, and the plot line, though episodic, is less arbitrarily disjointed; the naturalistic narrative manner is also more lively. Akuła's English-language novel *Tomorrow is Yesterday* (1968) reads somewhat like a translation. It has a strong plot, concering a Belarusian girl whose experiences from wartime Belarus to post-war Canada confirm that the past cannot be escaped. Its main value is the picture it brings to anglophone readers of a little known corner of the war, and of how Belarus was trapped between two ruthless warring powers. Akuła returned to the Belarus language for *Za volu* (For freedom, 1991) a novel about the émigré community in North America and their campaign to liberate their homeland, spurred on by terrible memories and dreams, and threatened by the machinations of the KGB. The language of narration as well as of dialogue is heavily influenced by English, with many loan-words, calques and macaronic distortions. A limited but not entirely untalented writer, Akuła broadened the picture of Belarus's experience of war.

Finally should be mentioned Jurka Vićbič's pungent, yet remarkably objective journalism. All his major works were historical, most important being a book written in the late 1940s but published only in 1996, *Antybalšavickija paŭstańni i partyzanskaja baraćba na Biełarusi* (Anti-bolshevik uprisings and partisan resistance in Belarus), an intensely personal account of a little-known aspect of national life. His literary work is rather in the tradition of Łastoŭski. He published two volumes of stories in the 1930s and one in emigration, as well as an interesting book of sketches, *Płyvie z-pad Śviatoj hary Nioman* (The Nioman flows down from Mount Athos, 1956), on the origin and fate of Belarusian place names. His best known work was an eloquent statement of boundless optimism, translated into several languages, *My dajdziom!* (We shall get there!, 1974). Vićbič, with his wide pan-European interests, genuine learning, and clarity of expression, present Belarusian history, ethnicity and identity metaphorically, often exaltedly, fulfilling in his fictional, semi-fictional and non-fictional works alike a strong educative purpose.

Belarusian drama, in terms of original plays, did not flourish as well as prose, let alone poetry, in the 20th century, although there was a strong acting tradition, and many interesting theatrical groups existed from the 1920s. In time, however, they were mostly suppressed by the Russifying Soviet government (see Seduro 1955). In emigration there were also many attempts by amateur groups to put on plays, musicals and other dramatic performances both in the 1920s and, particularly, in the period after World War II. These plays included original émigré works as well as others that were forbidden in Belarus for one reason or another, mainly with religious, nationalist and historical content. Many were written for special occasions and therefore not printed separately. It has been suggested that the latter are only nine in number (Jurevič 1999a, 201n). This statistic certainly does not include all the plays which were published in periodicals, and it is clear from other lists (Seller 1983, 93-96, for example) that far more plays were performed than were ever printed. In the case of Arsieńnieva, for instance, there was, apparently, only one published play, *Svaty* (The matchmakers, 1955), but in the period up to and including 1975 she is credited with authorship of at least nine other shows in North America; many of her works for the stage remain in manuscript. Thus, to some extent the published plays of émigré Belarusian writers represent the tip of a modest iceberg, and not even all the printed plays are available now.

The aim of émigré amateur dramatic performances, sometimes in small groups, sometimes before large audiences at conventions, was in almost all cases to keep alive awareness of Belarusian traditions and history in countries where the new life beckoned strongly. A single exception, as in so much else, was Juchnaviec. Most of the other writers for the stage – Akuła, Arsieńnieva, Antoś Halina (1897-1991), Illaševič, Aŭhien Kavaleŭski (1921-1963), Kavyl, Koŭš, Saŀaviej and Zmahar – all, quite naturally, provided a strong nationalist text or subtext to their works, and often incorporated folk songs and dances. Their work, as literature, varied from the weak to the workmanlike, but it was nevertheless significant as an integral part of émigré life – from the German DP camps to other parts of Europe and, particularly, the New World.

An element of pantomime is present in some of these plays, and certainly in Chviedar Illaševič's 'literary-artistic montage for a children's theatre', *U Kupalskuju noč* (On St John's Eve, 1946), in which a youth in search of a magic fern, symbolic of his national identity, finds acceptance from a group of scouts who end the play with a lusty chorus. His other known dramatic work, a three-act play, *Pradka pad kryžam* (A lock of hair beneath the cross, 1947) was more ambitious, presenting a simplified, rural version of the Faust legend. Comparable to these is Śviatasłaŭ Koŭš's musical pantomime, *U Kaladnuju noč* (On Christmas Eve, 1946).

The plays of Aŭhien Kavaleŭski have much in common with those of Illaševič and Koŭš, particularly his *Šapka-nieŭhladka* (Cap of darkness, n.d.). His work, however, is far more varied and probably more performed than theirs, particularly his *Niečakanyja zručyny* (An unexpected betrothal, n.d.). His other plays include *Majski žuk* (May beetle, n.d.) and *Zbaŭleńnie* (Liberation, n.d.). *Navahodny hość* (The new year guest, 1947) is a sketch about a woman who thinks she has lost her husband in the war and does not recognize him when he returns home heavily bandaged and disfigured. *Słuččaki* (Men of Słuck, 1949) depicts dramatically the time of the Słuck Uprising, adding an extra edge by making the rebel leader the younger brother of the main enemy, a Red Army commissar. In its sentiments, Kavaleŭski's unpretentious but well-made play is entirely in tune with the patriotic convictions of its intended audience. Indeed, his plays as a whole may be described as virtually emblematic of post-war émigré drama.

Michaś Kavyl's plays remain unpublished: *Marylčyna znachodka* (Maryla's discovery, n.d.), *Lasnaja kazka* (Forest fairytale, n.d.) and *My* (We, 1949). The latter is less a play than a verse montage for various historical characters and a choir; consisting of lengthy monologues, it is probably better read than performed, despite the final massed chorus. Patriotism is also a feature of a manuscript play by Antoś Halina who was, incidentally, the younger brother of Jakub Kołas. It concerns young dissidents and their families harrassed by the police, ending with the forces of rebellion moving from the forest with a patriotic chorus of farewell. Though conventional in language, it probably has enough dramatic momentum to work in performance.

Of Aleś Saŀaviej's two *Sceničnyja abrazki* (Scenic fragments) only the first, a verse scene, *Duch praŭdny, duchu zła niepaduładny* (The spirit of truth is not subject to the spirit of evil, 1946-64), has any real relationship to drama. After an Introduction in which the audience is exhorted to be optimistic, the scene consists of friends trying to raise the spirits of a miserable young man, finally succeeding by singing rousing songs to words by Bahdanovič and Saŀaviej himself.

Kastuś Akuła's only play is a competently written three-act comedy, *Tarakany ŭ saŀadusie* (Cockroaches in the dough, 1957), centred on the life of the Belarusian

community in Canada. As with almost all émigré drama, there is a strong implicit and explicit moral: the need to remember and stay loyal to one's roots. The main characters are the Pinkievič family (henpecked Ściapan and his wife Marula with their children, the attractive Tania and wilful Vasil), two members of the Belarusian Self-Help Commission, as well as Tania's worthless Canadian admirer and, later, husband, Joe. Virtue lies with the Commissioners, and folly with the family's obsession with money and assimilation. In the first act Akuła derives comedy from attacking three popular targets: Poles, Russians and feminism, or, at least, women's gullibility. By Act II, three years later, the family have become rich, changing their name to Pink and becoming crudely materialistic. By the last act they are ruined and have to turn to the Commissioners for help. The play ends with one of the latter paraphrasing Bahdanovič's words: 'They sold themselves and in so doing made themselves prisoners' (Akuła 1984, 66). The play's humour is fairly basic, relying mainly on quarelling, the generation gap, and comic mixing of languages. Well performed on stage, this comedy might work for a Belarusian audience, but it is hardly canonic literature.

Belarusian émigré literature is far from being of historical interest only. If drama had an almost utilitarian element, and if prose was mainly a more or less imaginative record of distant and recent past, in poetry several émigrés have a real claim to a central place in the 20th-century Belarusian literary canon.

**Notes:**

[1] For a fuller picture see the present writer's *Belarusian Literature of the Diaspora* (McMillin 2001), more than half of which is devoted to émigré writing and which provides many textual illustrations. A note on spelling is necessary. In this article the second Belarusian (Latin) orthography (see Losik 1943) is used for Belarusian names and titles throughout. For Russian, the Library of Congress system without diacritics is employed.

[2] For a review of spiritual poetry by Hiermanovič and other early 20th-century poets, see McMillin 1990.

[3] For detailed surveys of émigré lives in America see Kipel 1993 and 1999.

[4] In *Carnaval*, op. 9, for instance.

[5] Earlier, his *Vyzvolnyja šlachi* (The paths of liberation, 1965) had also included some reminiscences.

[6] For a full list of Dudzicki's work see Jurevič 1997, 91-119.

**References**

Adamovich, Anthony, 1958. *Opposition to Sovietization in Belorussian Literature (1917-1957)* (Munich: Institute for the Study of the USSR).

Akuła, Kastuś, 1984. *Usiakaja ŭsiačyna* (Toronto: Pahonia).

Arsieńnieva, Natalla, 1979. *Miž bierahami: Vybar paezii 1920-1970* (New York and Toronto: Biełaruski Instytut Navuki j Mastactva).

Celeš, Mikoła, 1995. *Chmary nad baćkaŭščyny* (New York: Biełaruski Instytut Navuki j Mastactva).

Chmara, Siarhiej, 1949. *Skazy Baćkaŭščyny* (Na čužynie [*sic*]: Vydańnie supałki 'Uskałoś').
Čykvin, Jan, 1997. *Dalokija i blizkija: Biełaruskija piśmieńniki zamiežža* (Białystok: Biełavieža).
Hienijuš, Łarysa, 1982. *Na čabary nastojena* (Miensk: Mastackaja litaratura).
Hienijuš, Łarysa, 1992. *Vieršy: Rukapisny zbornik z 1945-47hh*, ed. A.B. McMillin (London: Francis Skaryna Byelorussian Library).
Hiermanovič, Jazep, 1962. *Kitaj, Sibir, Maskva (Uspaminy)* (Munich: Logos).
Hłybinny, Uładzimier (Vladimir Seduro), 1955. *The Byelorussian Theater and Drama* (New York: Research Program on the U.S.S.R.).
Hłybinny, Uładzimier , 1964. *Na bierahoch pad soncam* (New York – Troy: Biełaruska-Amierykanski Litaraturna-Navukovy Centr).
Juchnaviec, Janka, 1987. *Tvory* vol. 1 (New York: Byelorussian Archive in the USA).
Juchnaviec, Janka, 1989. *Tvory* vol. 2 (New York: Byelorussian Archive in the USA).
Jurevič, Lavon, 1997. *Archiŭnaja kniha* (New York: Biełaruski Instytut Navuki j Mastactva).
Jurevič, Lavon, 1999a. *Kamentary: Litaraturaznaŭčyja artykuły* (Miensk: the author),
Jurevič, Lavon, 1999b. *Biełaruskaja memuarystyka na emihracyi* (New York: Biełaruski Instytut Navuki j Mastactva).
Kachanoŭski, A., 1955. *La čužych bierahoch: Almanach tvoraŭ biełaruskich paetaŭ i piśmieńnikaŭ* (Munich: Baćkaŭščyna).
Kałubovič, Aŭhien, 1986. *Na kryžovaj darozie (Uspaminy)* (Cleveland, OH: the author).
Kipiel (Kipel), Vitaŭt, 1993. *Biełarusy ŭ ZŠA* (Miensk: Biełarus).
Kipiel (Kipel), Vitaŭt, 1999. *Belarusans in the United States* (Lanham, New York and Oxford: University Presses of America).
Koŭš, Śviatasłaŭ, 1980. *Rusalčyna ballada: Lahiendy, apaviadańni, vybranyja referaty* (Soth River, NJ: the author).
Losik, Anton, 1943. *Biełaruski pravapis* (Miensk: Vydaviectva Padručnikaŭ i Litaratury dla Moładzi u Miensku).
McMillin, Arnold, 1977. *A History of Byelorussian Literature from Its Origins to the Present Day* (Giessen: Schmitz).
McMillin, Arnold, 1990. 'Early 20th-century Byelorussian Spiritual Poetry', in Renate Lachmann and others (eds), *'Tgolí chole Mèstró: Gedenkschrift für Reinhold Olesch* (Cologne and Vienna: Böhlau): 535-46.
McMillin, Arnold, 2001. *Belarusian Literature of the Diaspora* (Birmingham: Birmingham Slavonic Monographs).
Miščančuk, Mikoła, 1993. *Čatyry partrety biełaruskich paetaŭ-emihrantaŭ: Vučebna-mietadyčny dapamožnik* (Miensk: Minski Dziaržaŭny Piedahahičny Instytut).
Prančak, Leanid, 1994. *Biełaruskaja Amieryka* (Miensk: Połymia).
Sačanka, Barys, 1998. 'Biełaruskaja emihracyja: Fakty i mierkavańni', *Maładość* 10: 151-73.
Sačanka, Barys, 1992a. *Treciaje voka: Apovieści, apaviadańni, ese* (Miensk: Mastackaja litaratura).
Sačanka, Barys, 1992b. *Tuha pa radzimie: Paezija biełaruskaj emihracyi* (Miensk: Mastackaja litaratura).
Sačanka, Barys, 1995. *A času bolš, čym viečnaść: Litaratura biełaruskaha zamiežža* (Miensk: Junactva).

Sakovič, Alaksandra, 1986. *U pošukach praŭdy* (New York: Biełaruski Instytut Navuki j Mastactva).
Seller, Maxine Schwartz, 1983. *Ethnic Theatre in the United States* (Westport, CN and London: Greenwood Press).
Siadnioŭ, Masiej, 1955. *La cichaj bramy* (New York: Vydańnie Uładzimiera Piełasy).
Siadnioŭ, Masiej, 1985a. *Ačyščeńnie ahniom* (Glen Cove – New York: the author).
Siadnioŭ, Masiej, 1985b. *Raman Korziuk* (New York – Munich: Logos).
Siadnioŭ, Masiej, 1994. *Masiejava kniha: Uspaminy, staronki dziońnika, ese* (Miensk: Mastackaja litaratura).
Svajak, Kazimir, 1932. *Dzieja majoj myśli, serca i voli* (Vilna: Chryścijanskaja dumka).

A.Rogachevskii (Glasgow)

# Aliens in New York: Slavonic Émigré Authors as Taxi Drivers

The cultural topos of taxi driver might justifiably be called well-worn, and has long become a metaphor for human life, if only by representing the unpleasant custom of paying a higher price at every new turn. As a medium, film is arguably better suited to convey the topos's most typical features, such as the tense atmosphere of a journey which at times can be both

1) dynamic and slow (depending on the traffic; the lack of physical progress, however, could be easily compensated for by the sharing of interesting stories);

2) predictable and unpredictable (passengers tend to think that they know where they are going when they name the route, but many unexpected things still can, and often do, happen to them on their way to the destination of their choice);

3) familiar and unfamiliar (the sense of adventure and discovery frequently results in violent culture clashes);

4) fateful and futile (not in the least owing to chance encounters promising passionate sex without much of a commitment, but also including the common perception of taxi drivers as perpetual 'wannabees').

An additional issue of mutual (mis/dis) trust between the passenger and the driver should also be mentioned, as the former might know, or might think s/he knows, the quickest and cheapest route better than the latter, and is afraid of being overcharged,[1] whereas the latter is always suspicious of being either left unor underpaid, or attacked and robbed, or, even worse, killed. These ever powerful ingredients, treated either lightly, or seriously (even philosophically), or in documentary style, account for the long shelf life of the topos, which is unlikely to disappear in the foreseeable future, due to the proliferation of megalopolises. It is small wonder that taxi driving has been the subject of such different films as the British Adventures of a Taxi Driver (1976, dir. Stanley Long)[2]

and All or Nothing (2002, dir. Mike Leigh),[3] the French comic trilogy with some components of a police thriller Taxi (1998, dir. Gérard Pirès), Taxi 2 and Taxi 3 (2000 and 2002 respectively, dir. Gérard Krawczyk);[4] and the American Taxi Driver (1976, dir. Martin Scorsese)[5] and Night on Earth (1992, dir. Jim Jarmusch; a collection of five mini-stories taking place in Los Angeles, New York, Paris, Rome and Helsinki, which can arguably be called an encyclopedia of taxi driving, as it successfully exploits an almost full range of the topos's thematic and creative possibilities).[6]

Books also appear to be quite an appropriate medium for the taxi-driving topos, given the ability of virtually any taxi driver to spin a good yarn. Sometimes it looks as if being a decent storyteller alone may qualify you for a taxi-driving job.

This cliché has recently been mocked in a review article on Russian detective fiction by the journalist and scriptwriter Dunia Smirnova, who seems to have been trying to say, tongue in cheek, that the life of an ordinary Russian taxi driver is no less fascinating than a thriller:

> The middle-aged taxi driver turned out to be an amiable and talkative person. He told me that two years ago he and his wife had got food poisoning after eating a watermelon. Then he told me that last year they had gone mushroom-picking and had found a human ear in the woods. Then I found out that his wife's sister had given birth to an oligophrenic child. While listening to all these horror stories I failed to notice that a Mercedes 600 came level with us. The taxi driver interrupted his story about his brother-in-law, who had disappeared half a year ago, exactly at its most intriguing point and said: "Hey, look, it's a Merc 600. Princess Diana crashed in one of those. Silly woman! Why on earth did she allow her driver to go so fast? He was drunk as well, by the way. Anyone would crash in a situation like that. I've been driving for thirty years and haven't ever touched the wheel when under the influence. It's a no-no. Wanna know what happened in our garage a while back?"

A gut-wrenching story followed endin in a fatality that involved a driver and a pregnant woman.[7]

Naturally, Russian culture has also paid due deference to the taxi-driving topos, suffice it to mention Gaito Gazdanov's novel Nochnye dorogi (1939),[8] Il'ia Shtemler's novel Taksopark (1978),[9] Vladimir Uspenskii's Vospominaniia parizhskogo shofera taksi[10] and the films Gorozhane (1975, dir. Vladimir Rogovoi) and Taksi-bliuz (1990, dir. Pavel Lungin). In order to ascertain whether recent Russian fiction sheds new light on the topos of taxi driving, I would like to give a detailed analysis of Vladimir Lobas's[11] autobiographical novel Zheltye koroli (serialised in the New York Russian-language newspaper Novoe russkoe slovo in 1990 and in the Moscow literary magazine Novyi mir, 1-3, 1991; written in middle to late 1980s; translated into English by Tamara Glenny as Taxi from Hell: Confessions of a Russian Hack, New York: Soho Press, 1991), dealing with the experiences of a Jewish émigré taxi driver in New York.[12]

Furthermore, to determine whether there are any a) specifically Russian and b) specifically male components in Lobas's take on things, I would like to compare his book to Iva Pekárková's[13] autobiographical novel Dej mi ty prachy (1996; translated into English by the author herself and Raymond Johnston as Gimme the Money, London: Serpent's Tail, 2000), written on the same subject some ten years after Lobas's book

(Pekárková also earned a living as a cab driver in New York while she resided there during her period of emigration between 1985 and 1996).[14]

Out of all the books devoted to a similar topic there could hardly be two any more different. Zheltye koroli betrays a strong influence of the conventional Socialist Realist novel,[15] especially its 'production' genre, with a great deal of attention paid to the (surprisingly captivating) nitty-gritty of the taxi driving routine, except that the protagonist in it is chasing the capitalist, not the socialist dream (i.e. he is after a personal fortune, as opposed to social justice and happiness for mankind).

Lobas describes the hierarchy of New York taxi drivers as a pyramid, just like those in Egypt:

"The top of the pyramid [...] was occupied by the medallion[16] owners, who formed something like an estate of nobility".

Naturally they looked down on the proletarian hacks, but the truly remarkable thing was that not all the taxi "nobles" were equal within their cast, either. And not because all medallion owners were arrogant to a man. Far from it; they were very ordinary people, but the medallions they owned were different. Some were individual medallions, while others were "minis"[17] ...I will probably never be able to tell the difference. One owns a yellow cab and the other owns a yellow cab. But if the price of a minifleet medallion had recently risen to thirty-five thousand, an individual medallion had soared to forty. And therefore the owners on top looked down on the owners in the second rank.

The step below the owners was assigned to those who say, "The cab's mine, I just lease the medallion".

A hackman who buys a vehicle (and signs a lease on a medallion) may hire a co-driver to work for him. Nobody is capable of driving twenty-four hours around the clock.

Why let your old buggy sit idle?

Why not give up your seat for the night to some sad sack who is even poorer than you are?

A hired hand is a sure profit.

But not every cabman can sell his labor to a private owner. You have to have money to become a co-driver on a relief shift, as much as five hundred dollars, which is a lot for a cabbie. Who knows what tricks a lumpen cabbie might get up to: he could bang up the car and say it was like that before he had it. So a security deposit is a must. Without a deposit you cannot lease either a medallion or a cab.

The next step down on the pyramid, therefore, was assigned to those who had managed to raise these initial five hundred dollars, while its very foundation, the dust underfoot, consisted of the fleet drivers, the "barge haulers" like myself. But it would have been wrong to view even our position as hopeless. Cabbies of every rank had diligently erected their pyramid because in this way even the very last, botommost hack, in total unanimity with an owner of six medallions, was granted the miraculous right to despise all those red, green, brown and other raggle-taggle "gypsies".[18]

Gainfully employed one day a week as a journalist for Radio Liberty, the autobiographical character in Zheltye koroli decides to earn some money on the side by taxi driving to pay for his new set of dentures. After a discovery that taxi driving is more addictive than people usually imagine, Lobas's protagonist chooses it as a career, leaves

his job as a journalist (!)[19] and eventually becomes a happy partner in a taxi corporation of two cabs, i.e. finds himself almost at the top of the pyramid.[20]

The book mostly consists of the story of the driver's progress upwards (by illicit means, if necessary),[21] peppered here and there with clever little tricks to boost the reader's interest (such as the description of an expensive hotel and a group of cabbies in front of it who refuse to drive customers anywhere — will this strange behaviour be explained later in the novel? Or a court hearing to which the protagonist is summoned for 'soliciting'[22] — will he manage to escape unscathed? etc.).

By contrast, the autobiographical female protagonist of Dej mi ty prachy, Jindřiška (Gin in the English version), does not seem to be interested in taxi driving as a career at all. Throughout the novel she remains one of the 'lowest of the low', according to Lobas's classification, i.e. a garage cabbie. Her highest ambition is to get a better, more reliable car, but only if she can do so without having to sleep with anybody against her will. Her boss, the garage owner Alex, is a Russian Jewish émigré. He is portrayed as a rather unsavoury character whose main concern is money making, illegally if need be.[23]

Quite a few cars in his garage are stolen (some from the police), and instead of buying or renting medallions, Alex is faking them, thus making several cars run with the same license number.

One of these carş he generously offers to Jindøiška, for whom he has a soft spot, for a weekly lease of USD 230.00 (normally the price is four to five times higher), which would put her up one step in the taxi driving career ladder - and this happens almost at the very end of the book.

Obviously, Pekárková's aim is entirely different from that of Lobas. Instead of focusing on the intimate details of the taxi-driving business,[24] she concentrates on professing her love for New York. As one Czech critic put it,

Iva Pekárková leads the reader into the extatic world of the big city, whose pictures are framed by the car bonnet, so that the reader would feel the rhythm of the streets, the rhythm of the people living on those streets, and would become fascinated — just like the main female character — by the centripetal force of the American city of cities.[25]

Pekárková waxes lyrical about New York at every available opportunity, her peculiar brand of these incessant love songs being the portrayal of the city as a living organism akin to various specimens of flora and fauna.

Of the Brooklyn Bridge, for instance, she says that it is "twitching and vibrating under her wheels just like the muscles on a horse's back"; of the Williamsburgh Bridge, that its "colourful lights [are] perched atop its suspension cables like will-of-the-wisps"; of Columbus Avenue in Manhattan, that a woman driver followed it, accompanied by "a green, inviting meadow of street lights in which once in a while a red blossomed up - so she had to stop underneath that flower".[26]

In this context it is hardly surprising that on one occasion Jindøiška's yellow cab is compared to a brimstone butterfly ('žlut'ásek'), and on another, during an inspection performed by a mechanic called Kenny, it is said to have "a colorful heap of... intestines... Gin didn't have the stamina to watch that surgery any longer. It seemed to her, just like it always did on similar occasions, that her car was bleeding, that it cried quietly, that this kind of operation should be performed only with sterile instruments and under general anesthesia".[27]

Regardless of the title, money making can hardly be called the driving force of Pekárková's book. In so far as the author is making metafictional statements about the

intended structure and purpose of the novel, it appears that Pekárková would rather have no structure at all. According to Jindřiška's friend, the artist Gloria:

> And if you installed a camera somewhere in the street, in New York City, it doesn't matter where, it could be in Midtown, or in Harlem, or in Chinatown, or you could as well just stick the camera out of YOUR OWN WINDOW, and you just leave it there, you don't do anything, you just set everything so that every five minutes, or every minute, or every SECOND it shoots a picture all by itself, then, when you develop that film, Gin, you're gonna find the ABSOLUTE BEST pictures on it, Gin, the absolute best pictures you ever took in your whole LIFE... Just set the camera on the automatic mode, and the City will document ITSELF in it, and THAT is art, because THAT is the universal. Every - and any! - moment, EVERY slice of time is ART, every crosscut through reality in this City symbolizes something!... FRAGMENTATION is the key word... Just look at people: They don't know who they are. Fragmentation of the mind... Because this is LIFE! In this City. It's stomped on, shattered and broken, the same way.[28]

Although this is not a statement coming from the autobiographical heroine, Jindøiška is also referred to as an artist: even Gin's daily travels across the asphalt somewhat resembled the painting process — just like on a night photograph the back lights of cars trace spectral red lines.

Gin, too, was an artist who was working day after day on a humongous canvas - the Manhattan Island — creating yellow pictures on it with jerky motions of her brush. Her tires stroked the surface of it, leaving their imprint, and Gin, day after day, was choosing again and again how to make her opening brush stroke.[29]

Jindřiška's (and Pekárková's) ultimate goal appears to be to blend in, to dissolve herself in the city, to become one of its fragments: when you submerged yourself in the City (like it was a whirling foam), then every cell of your body got permeated with its rhythm, its plasma circled in your veins, and therefore you became, just like everybody else, a building block, a cell, a molecule in that humongous, colorful, crazy mosaic; in the same vibrating, breathing, ever changing mosaic that you yourself watched daily from all over — and which had dragged you to the City in the first place... [Gin] listened to the heart of that City; she was teaching her own heart to beat the same way, she was teaching her thoughts to fit into it... She chopped her whole life into segments defined by the heartbeat of that City.[30]

To be fair to Lobas and his chief character in Zheltye koroli, earning a fortune (or making a decent living, to be precise) is not everything for them. By becoming a man of independent means the protagonist is buying his way out of the émigré ghetto.

This is yet another reason why he is leaving his job at Radio Liberty, as at this place of work he has to broadcast in Russian for listeners in the Soviet Union, which does not exactly help him to make a clean break and turn into a 100% pure American citizen, whereas the taxi driving, signifying the occupation of an expert in finding one's way in an ever-changing environment, clearly does.

Notably, Lobas's novel concludes with the ceremony of conferring American citizenship on the protagonist. At the end of Dej mi ty prachy Jindřiška also becomes

thoroughly Americanised, but this is expressed through finding an American man of her dreams (referred to as Strom, or "Tree") to share her future life with. Symbolically, the image of this ideal man merges with the image of New York (in chapters 12 and 13 of the novel Jindřiška's typical New York day is called Strom Rozhodování, "Tree of Decision", whereas the last chapter has the name of 'Jsou ještì jiné New Yorky' [There Are More New Yorks Than Just This One]), and it remains open to interpretation whether in fact this is a man of flesh and blood that Jindřiška finally accepts as her missing other half, or simply New York personified, or a bit of both.[31]

Working for money to make ends meet (after all, most New York inhabitants are preoccupied precisely with that) in Dej mi ty prachy does not appear to be merely a lip service to the conventions of novel as a genre, but also a gender statement. In an ironic role reversal, Jindøiška supports not only the artistic aspirations of her friend Gloria, but also two husbands (whom she marries bigamously in order to get a green card for herself with the help of one, and then to help the other to get a green card too). The feminist message (some women are no less, if not more, powerful then men) in Pekárková's book becomes blatantly obvious when in self-defense Jindřiška kills — with a knife — an assailant who threatens her (with a gun) in her own taxi and who also turns out to be responsible for the earlier death of one of her husbands, another taxi driver.[32]

In Dej mi ty prachy this episode is one of the longest. It occupies a whole chapter (no. 38) of some twenty-five pages. In Zheltye koroli there is also an episode when two passengers intend to kill the protagonist for his daily earnings, but it lasts for about two pages only,[33] and at the end, significantly, the driver jumps out of the car and runs to the nearest fire station for help.

Pekárková's most significant departure from Lobas is in her explicit sexual scenes. Lobas's protagonist is happily married and is faithful to his wife in an exemplary although somewhat old-fashioned way. There is not even a hint that he ever had an extramarital affair (although some of his passengers did[34]), and this potentially promising aspect of the topos of taxi driving in Zheltye koroli is left almost completely unexploited. Pekárková, on the contrary, tries to make the most of it, as the following scene depicting a coitus between Jindøiška and her second husband Ouagadougou, an African émigré, demonstrates:

> "Wedged between the labia on Gin's private parts, a protruding, wet, pink bump was sitting. He'd heard about such a thing quite often. But he'd never seen it. The girls of his tribe were initiated when the were about thirteen years old: the older women sliced off their male part with a knife, as tradition prescribed... The ritual surgery removed from their bodies some kind of control switch, a lump of flesh that would turn them on and make them unable to say NO... But Gin could be manipulated. It was enough to touch with his finger the pink protrusion between the thighs of his white wife, and Gin began to moan and wiggle, almost as if he was hurting her, but a little differently. She mumbled something in English. Ouagadougou didn't understand very well but he was sure it was an invitation into the unknown depth of her loins."[35]

As if an avid follower of feminist and post-feminist criticism (it is not for nothing that the autobiographical heroine in Dej mi ty prachy confesses that she would like to

become "a sophisticated Westerner"[36]), Pekárková can be said to have been writing with her body. Her writings should perhaps be analysed against the background reflecting a more general trend in Czech women's writing as characterised by Madelaine Hron: in post-communism, "the Word became Flesh": the shift to a market economy, private property and democracy favoured a turn to individualism... and emphasis on the body.... Women in post-communism are seeking to regain their gendered identity, their individual agency, their personal subjectivity, becoming "flesh incarnate".[37]

More specifically, according to the same source, in her body of work Pekárková 'reverts to the body as the locus of identity formation'.[38]

Evidence in support of this statement can be easily found in Dej mi ty prachy, where even the insides of Jindřiška's taxi cab look like her own insides:

> "It occurred to Gin that even her insides must somewhat resemble the guts of a Yellow Chevy. All Kenny [the above-mentioned mechanic. — A. R.] had to do was open her knees just like the hood of one of the Yellows — and she began purring, she started up, she functioned to the full measure, and she drove away with him along an open highway with infinity for a speed limit toward breathtakingly beautiful imaginary landscapes."[39]

It appears, therefore, that in her novel Pekárková emerges as both an 'essentialist' (i.e. a person accepting that our bodies are a product of the two million year-old evolution process and certain ways of thinking and behaving are necessarily 'womanly', as opposed to 'manly') and a 'constructivist' (a person challenging the established cultural constructs of gender behaviour; after all, her main character in the book is an extraordinary "cabdriver-murderess"[40]). Needless to say, nothing of this sort can be found in Lobas's very traditional book, in which both the author and the narrator manifest themselves as competitive, ambitious, status-conscious and single-minded (in other words, entirely predictable) males in complete compliance with textbooks on gender studies (although I sincerely doubt that Lobas ever opened even one such textbook).

As for Czechness vs. Russianness, the distinction becomes visible in Lobas's and Pekárková's respective attitudes to coloured ethnic minorities (it is quite safe to assume, I think, that on this occasion the chief characters in Zheltye koroli and Dej mi ty prachy express their creators' own opinions on the subject-matter). Here is Lobas's protagonist speaking:

"From morning till midnight, as I had in the preceding months and as I would in subsequent years, I continually insulted innumerable people merely because they were black. They would stand, as they stand today, hailing a taxi, at every intersection. Their numbers grew particularly large during the rush hours, but my cab simply drove past them. More than forty passengers took my Checker in the course of fifteen hours. How many of them were black? Not one".[41]

The narrator, however, hastens to add:

> "Yet I can say that there was no outright racism in this. Plenty of "colored" cabbies did the same. We were avoiding not dark-skinned people but dangerous trips to Brooklyn, the South Bronx, Alphabet City, and we were avoiding the customers who did not tip."[42]

For her part, Jindřiška also admits that black customers could hardly be called the most pleasant in the world:

"Gin had had her experience with guys like those. A trip in her taxicab to the middle of nowhere (where they didn't pay) was their idea of revenge on the white race for three hundred years of slavery". However, she still "strictly refused to pick her customers. Not by their looks, not by their race. Not by the neighborhood they wanted to go to".[43]

In defiance of all stereotypes and prejudices, both Jindřiška's husbands and some of her lovers are black, whereas her unlucky assailant is white.

While the confessions of Lobas's protagonist arguably cannot be qualified beyond doubt as racist, i.e. the results of the 'belief in the superiority of a particular race'[44] (incidentally, two men who attempt to rob and kill him are also white), they undoubtedly smack of prejudice.[45]

While Czechs as a nation appear to be not entirely free of racist prejudice either,[46] in comparison with Russians they perhaps display a much more moderate version of it, to which Dej mi ty prachy testifies. What seems to unite Lobas's and Pekárková's protagonists, in terms of prejudice, is a more innocent form of it, namely superstition, common to many émigrés who tend to attach too much significance to various 'omens' because of immigrants' traumatic displacement and higly increased feeling of insecurity in their adopted countries.[47]

The main character in Zheltye koroli, for instance, mentions a gypsy's prophesy that one day he will find a bag full of money in his cab. When the attempt on his life proves to be unsuccessful and in his cab he finds the assailants' weapon, a boulder in a paperbag, he interprets this as the fulfilment of the prophesy, believing that he has found something more valuable than money in the bag, namely his life.[48] As for Jindřiška, she puts her late husband's good-luck charm on her neck, which might well have mysteriously helped her to survive the assassination attempt.[49]

To sum up, both these novels are not particularly interesting, whether in themselves, or because of their respective contributions to the topos of taxi driving (neither is great literature and neither is very original in the way it exploits the topos).

Their juxtaposition to each other is rather revealing, though, putting on display both the similarities and dissimilarities of the attitude and behaviour of representatives of the two sexes, and of two Slavonic nations, finding themselves in a similar predicament. While Lobas's first-person narrator is much more meticulous about the details of the taxi driving profession, and much more ambition-driven, Pekárková's stance is deliberately less practical and more vague in terms of professional gain, but perhaps ultimately more rewarding through the acceptance of the non-monetary values of her new place of abode, resulting in her unashamedly unbridled love for New York City which, she feels, belongs to her, just as she belongs to it.

Racial prejudice in Zheltye kooli is to a certain degree caused by competitiveness and the need to survive (cf. the narrator's advice to those cab owners who hire drivers to exploit them:"if you're white, put blacks in your jalopies; if you're a Hymie, you can't do better than with those dirty Arabs; if you're a genuine Yank, hire Greeks and Chinese. It will be easier for you to despise them"[50]), whereas Dej mi ty prachy is permeated not so much by the depiction of the struggle for survival but by Jindřiška's love, all-embracing to such an extent that she finds redeeming features even in her scheming and leacherous

Russian boss Alex, and feels sorry for her would-be assassin whom she had to kill to save her life.[51]

*Notes:*

[1] Not an unreasonable expectation, judging by the description of the dubious practices of a Russian émigré taxi driver in the US, exposed by another fellow Russian émigré: "Kepkosvalov's working ethic was: never give change. - There's two dollars and ten cents on my meter. I get three dollars and say 'thank you' to this old hug. She says to me: 'Give me sixty cents back, please'. I say: 'Get out of my car, bitch!'. And she leaves without a word. Never even once it happened on my shift that an American would put up a fight. They moan, they mutter something... and then they leave" (Viktor Zubov [Eniutin], *16-ia respublika SSSR: (O sovetskoi emigratsii na Zapad)*, Monterey, Ca: Kubik, 1982, p. 182). It appears to have been suggested by the creators of the Russian blockbuster *Brat-2* (2000, dir. Aleksei Balabanov) that the abusive version of taxi-driving culture has been imported to the US from Russia. At two different points in the film, first in Moscow and then in New York, the leading character Danila Bagrov is driven by two different Russian-speaking cabbies lashing out verbally at their customers, bad drivers and Russian politicians. This coincidence prompts Bagrov to ask the New York cabbie a question at the end of his second ride: 'Do you have a brother in Moscow, by any chance?'.

[2] An erotic comedy about a cab driver (played by Barry Evans), who likes to lie down a lot while working.

[3] Timothy Spall is a London minicab driver, whose (mostly foreign) passengers give him a feeling that there is life outside his council estate (in the denouement he suggests to his struggling and almost dysfunctional family to go to Disneyland in Florida for a holiday).

[4] At the centre of this series, produced and written by Luc Besson, is a French Arab (Samy Naceri), who prevents the assassination attempt of the Japanese ambassador by a band of gangster Ninjas and combats German and Chinese bank robbers, while driving his cab as if it is in a Formula One race.

[5] Exasperated after meeting an underage prostitute, a ruthless pimp and a presidential candidate, a New York City taxi driver (Robert De Niro) attempts to right the society's wrongs.

[6] Los Angeles: a casting agent offers her cab driver a job in film, but the cabbie (ironically, played by Wynona Ryder) is reluctant to give up her stable career. New York: an immigrant cab driver is constantly struggling to find his way around in the city and culture that he does not know well. Paris: a blind girl takes a ride with a cab driver from the Ivory Coast; they talk about life and blindness - and she gets dropped off a bit too far from her doorstep for a blind person. Rome: a talkative cabbie picks up an ailing man and virtually talks him to death. Helsinki: an industrial worker is made redundant and he and his friends discuss the bleakness and unfairness of love and life and death.

[7] D. Smirnova, 'Detektivy: Patologoanatomiia novykh russkikh knizhek', *Stolitsa*, 17, 1997, p. 34. All translations are mine, unless indicated otherwise.

[8] Narrated by a Russian émigré taxi driver in the 1920s - 1930s Paris, this novel stands

out considerably from the canon of the genre as it completely ignores the technical side of the taxi-driving profession and focuses on the fascinating and yet deeply depressing night life of the French capital instead. The ever changing kaleidoscope of unsavoury characters (prostitutes and their customers, beggars and drunkards, disappearing from the driver's sight almost as soon as they enter it) convinces the philosophizing narrator, whose outlook is bordering on agnosticism, in the ultimate impossibility of making sense out of anything that is going on around him. To appreciate the background to *Nochnye dorogi* in full, see, for instance, 'Parizh i London: Zametki shofera', by Dizel', in *Vozrozhdenie* of 29 April 1926, p. 5; 'Ubiistvo russkogo shofera', by the Hard Sign, in *Poslednie novosti* of 17 January 1934, p. 3; as well as E. Menegal'do, *Russkie v Parizhe, 1919-1939*, Moscow: Natal'ia Popova&"Kstati", 2001, pp. 181-207; and Iu. Boiko, 'Ekh, prokachu!: Russkie *chauffeurs* v Parizhe', *Rodina*, 2, 2002, pp. 76-78.

[9] A manager in charge of a taxi fleet in an unnamed provincial town somewhere in the Soviet Union is trying hard to root out corruption and inefficiency but does not seem to succeed. Written in the Socialist Realist tradition (with the emphasis on the 'realistic' component, however, as the author took employment as a taxi driver for a year to gain a first-hand knowledge of his subject; see I. Shtemler, *Zvonok v pustuiu kvartiru*, St Petersburg: Russko-baltiiskii informatsionnyi tsentr BLITS, 1998, pp. 208-16), this book is profoundly sceptical about the prospects of harmonising capitalist-style entrepreneurship (inevitable when running a garage) with centrally-planned socialist economy. A film version of the novel, *Plata za proezd* (dir. Viacheslav Sorokin), was released by the Lenfilm Studios in 1986. For a post-Communist day-to-day existence of a provincial *taksopark*, see, for example, S. Damirova, 'Vologodskoe taksi na rasput'e', *Krasnyi Sever* (Vologda), 24 February 2001, pp. 5, 7.

[10] *Diaspora: Novye materialy*, I, 2001, pp. 7-30.

[11] The author's real name is Vladimir Naumovich Vernikov. He also compiled *Poslednii prorok, ili Dostoevskii v zhizni: Roman-dokument* (2 vols, Moscow: AST, 2000-02).

[12] The English version of Lobas's novel is fuller than the one that appeared in *Novyi mir* (although several fragments that feature in the Russian version did not make it into the English edition either). The missing excerpts from chapters 7, 12 and 18 of the English translation, devoted to the life and work of the prose writer, cinematographer and human rights activist Gelii Ivanovich Snegirev (1927-78), were published separately, under the title "'My, druz'ia Geliia Snegireva'", in the journal *Ogonek*, 29, 1991, pp. 25-29.

[13] Among Pekárková's other books there are *Péra a perutě* (Toronto: 68 publishers, 1989), *Kulatý svět* (Praha: Nakladatelství Společnosti Josefa Škvoreckého, 1993), *Gang zjizvených* (Praha: Mat'a, 1998), *Můj I. Q.* (Praha: Mat'a, 1999) and *Třicet dva chwanů* (Praha: Mat'a, 2000).

[14] For a Czech cinematographic effort developing the taxi-driving theme see, for instance, *Knoflíkáři* (1997, dir. Petr Zelenka).

[15] For its constituent features, see Katerina Clark, *The Soviet Novel: History as Ritual*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1981, pp. 159-76.

[16] Medallions are, in fact, numbered licenses for the yellow cabs of New York, issued in

1937 by the then Mayor Fiorello H. LaGuardia. The overall number of these licenses is limited to 11 787.

[17] That is, a corporation consisting of a minimum of two taxi cabs.

[18] *Taxi from Hell*, pp. 92-93; cf. Novyi *mir*, 2, 1991, pp. 111-12. 'Gypsy cab' is a nickname for a car which is not entitled to either the colour yellow or a medallion but is used as a cab nonetheless. The standard English terms referring to a similar phenomenon are either a 'minicab' or a 'radio car' (on the trials and tribulations of a minicab driver in London, see the above-mentioned Mike Leigh's film *All or Nothing*). Russian private car owners frequently use their vehicles to operate as amateur taxi drivers, often without a license to do so. This activity is known as *levachit'* (to moonlight) and *bombit'* (to bomb). For a fictional representation of such an activity in post-Communist Moscow, see Igor' Khorr, *Zapiski chastnogo izvozchika* (Moscow: Al'ians, 2002; on conflicts between licensed and amateur taxi drivers, see specifically pp. 128-30).

[19] Thus the career progression of Lobas's main character is a direct opposite to that of Gaito Gazdanov, who left his job as a taxi driver to become a journalist at Radio Liberty. Incidentally, the epigraph to *Zheltye koroli* has been taken from Gazdanov's *Nochnye dorogi* (New York: Izdatel'stvo imeni Chekhova, 1952, p. 33).

[20] The blurb of *Taxi from Hell*, however, refers to Lobas as 'the owner and operator of an eight cab mini-fleet'.

[21] For those interested, the mechanics of becoming a cab owner with the lease of a medallion (as a stepping stone to becoming a proud medallion owner) and without any starting capital is explained in detail in Chapter 19 (*Taxi from Hell*, pp. 265-74; cf. *Novyi mir*, 3, 1991, pp. 125-29).

[22] Not so much for being a prostitute as for offering to take to the airport a passengers' queue waiting for an airport shuttle at a designated bus stop in the city; this is apparently a criminal offense in New York City.

[23] Even Alex's parrot shouts in English with a heavy Russian accent: "Gim-me the mo-ney!" (*Gimme the money*, pp. 43-44; cf. "Dé mi ty pra-chy!" in Iva Pekárková, *Dej mi ty prachy*, Praha: Mat'a, 2001, p. 48). This might be interpreted as a jibe against the proverbial Jewish greed and some unlawful practices immortalised in *Zheltye koroli*. However, there is no direct evidence that Pekárková has read Lobas's book. The only thing that they have in common, structurally, is a 'one day in the life of a cab driver' sequence (cf. *Gimme the Money*, pp. 65-72; cf. *Dej mi ty prachy*, pp. 65-70; and *Taxi from Hell*, pp. 125-73; cf. *Novyi mir*, 2, 1991, pp. 121-46).

[24] In comparison with *Zheltye koroli*, the reader actually learns very little about the inner workings of taxi driving in New York City from *Dej mi ty prachy*; one might even suspect that as a cabbie Pekárková was hardly any more than a dedicated amateur; it is not without reason that Lobas does not mention a single female taxi driver throughout his book.

[25] Libuše Heczková, 'N. Y. v českém rybníce: (Několik poznámek)', *Kritická příloha Revolver Revue*, 6, 1996, p. 49.

[26] *Gimme the Money*, pp. 2, 12, 29; cf. *Dej mi ty prachy*, pp. 11, 20, 35.

[27] *Gimme the Money*, pp. 29, 112; cf. *Dej mi ty prachy*, pp. 35, 101. Describing inanimate objects as living organisms, however, is hardly a feature specific to women's writing only. Thus, Il'ia Shtemler in his *Taksopark* compares taxi cabs to kittens and

horses (see *Sibirskie ogni*, 9, 1978, pp. 12, 46).

[28] *Gimme the Money*, pp. 60, 186; cf. *Dej mi ty prachy*, pp. 60-61, 158.

[29] *Gimme the Money*, p. 63; cf. *Dej mi ty prachy*, p. 63.

[30] *Gimme the Money*, pp. 34, 245; cf. *Dej mi ty prachy*, pp. 39, 208. Hence I would be inclined to disagree with Virginia M. Parobek's assertion that 'one myth that Gin kicks aside is that of the grateful immigrant eager to assimilate into American culture. Call it new anti-assimilation if you will. Gin and her fellow cabbies have no intention of relinquishing their identities' (*KOSMAS: Czechoslovak and Central European Journal*, 15/2, 2002, p. 90).

[31] *Dej mi ty prachy* is dedicated to one 'Ignaciu Quilesovi, který vypadá jak strom' (To Ignacius Quiles, who looks like a tree; this dedication is missing from the English translation).

[32] If the reader finds it hard to believe this particular part of the storyline, s/he should be reminded that *Dej mi ty prachy* opens as a fairy tale: "The gravity of big cities captures us from the other side of oceans, **across nine mountines and nine rivers** (bold script is mine. - A.R.)" (*Gimme the Money*, p. 1; cf. *Dej mi ty prachy*, p. 11).

[33] See *Taxi from Hell*, pp. 256-58; cf. *Novyi mir*, 3, 1991, pp. 122-23.

[34] See *Novyi mir*, 2, 1991, pp. 131-32; this episode seems to be missing altogether from the English version.

[35] *Gimme the Money*, pp. 146-47; cf. *Dej mi ty prachy*, p. 127.

[36] *Gimme the Money*, p. 56; cf. *Dej mi ty prachy*, p. 57.

[37] M. Hron, 'Word Made Flesh: Czech Women's Writing from Communism to Post-Communism', *Spacesofidentity*, vol. 2/1, 2002.

[38] Ibid.

[39] *Gimme the Money*, p. 40; cf. *Dej mi ty prachy*, p. 45.

[40] *Gimme the Money*, p. 236; cf. *Dej mi ty prachy*, p. 200. On the essentialist/ constructivist contoversy see, for instance, Anna Tripp (ed.), *Gender*, Basingstoke and New York: Palgrave, 2000, pp. 1-3.

[41] *Taxi from Hell*, p. 161; cf. *Novyi mir*, 2, 1991, p. 140.

[42] Ibid.

[43] *Gimme the Money*, pp. 217, 213; cf. *Dej mi ty prachy*, pp. 185, 181.

[44] Della Thompson (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, ninth edition, London-New York-Sydney-Toronto: BCA, 1996, p. 1129.

[45] On Russian racism and xenophobia see, for example, A. Verkhovskii, V. Pribylovskii, E. Mikhailovskaia, *Natsionalizm i ksenofobiia v rossiiskom obshchestve*, Moscow: "Panorama", 1998.

[46] See, for instance: *Monitoring the EU Accession process: Minority Protection*, Budapest: CEU, 2001, pp. 127-32.

[47] See, for example, H.Pfandl, 'Otnoshenie k primetam i bytovym obychaiam kak indikator kul'turnogo povedeniia russkoiazychnogo emigranta "tret'ei" i "chetvertoi" volny, *Slavianovedenie*, 2, 1997, pp. 31-45.

[48] See *Taxi from Hell*, pp. 27, 257-58; cf. *Novyi mir*, 1, 1991, p. 93; and 3, 1991, p. 123.

[49] See *Gimme the Money*, p. 206; cf. *Dej mi ty prachy*, p. 175.

[50] *Taxi from Hell*, p. 276; the language is somewhat stronger in the Russian original: "если ты белый, сажай в свои колымаги чернозадых; если ты пархатый Хаим, нет для тебя лучшей кандидатуры чем араб-ублюдок; если ты настоящий янки — бе-

ри греков и китаез: тогда тебе легче будет их презирать" (*Novyi mir*, 3, 1991, p. 131). These outpourings of the 'anti-hero', as Lobas refers to his autobiographical protagonist at least once (see his "Мы друзья Гелия Снегирева", *Ogonek*, 29, 1991, p. 29), are counterbalanced by the novel's dedication that reads "To my comrades: white and black; Americans and immigrants, from Russia and Israel, Greece and Korea; to Arabs, Chinese, Poles, and all the rest of the cab drivers of New York City - as a mark of deep respect for their inhuman labor this bitter book is dedicated".

[51] I would like to express my gratitude to Dr Elwira Grossman, Ms Ilona Bílková and Dr John Dunn (University of Glasgow) for their invaluable help and advice.

# История культуры

H.Tolstoy (Jerusalem)

# Волынский и Федоров[1]

Настоящая работа есть лишь постскриптум к серии статей об Акиме Волынском (1863—1926)[2], в которых рассматривается его удивительная творческая эволюция: от раннего сиониста 1880-х годов, сотрудника палестинофильской газеты «Рассвет» и переводчика «Автоэмансипации» Пинскера, — к идеологу «переоценки ценностей» в символизме и новаторскому интерпретатору Достоевского[2]; затем превращение в одного из вождей неоклассицистической реакции на символизм (участие в подготовке программы журнала «Аполлон» в 1909 г.), а вскоре — и в одного из идеологов нового театра, изгоняющего быт и психологию (еще не изученное его сотрудничество в театре Комиссаржевской в 1905 г).

Наконец, уже в 20-х годах, к этим аспектам прибавляется еще и проповедь непонятной теории, которую молодой Эйхенбаум называл «фанатической и фантастической» и про которую сетовал молодой Евгений Шварц, что у его поколения ко этому наследию потеряны ключи.

Именно эта теория Акима Волынского, которая мне кажется ни на что не похожей в русской культуре, нас интересует сегодня. Она изложена в целом ряде текстов, которые до сих пор остаются ненапечатанными или не републикованными и известны в извлечениях или неизвестны вообще.

Это прежде всего монографии «Гиперборейский гимн» (1923) и «Рембрандт» (1924), а также статьи «Кедры ливанские» и «Иоханан Бен-Закай», хранящиеся в его архиве в РГАЛИ.

«Гиперборейский гимн» долгое время был засекречен: на это указывает тот факт, что номер готовой машинописной рукописи в описи — 107 — сопровождался прочерком. При этом окружающие ее единицы характеризовались все же как подготовительные рукописные материалы к монографии «Гиперборейский гимн», так что довольно легко было сообразить, что таится за прочерком.

Между тем, «Гиперборейский гимн» — лишь набросок к следующей, совершенно необыкновенной книге Волынского, его монографии «Рембрандт» (1924), семисотстраничному фолианту: он все еще не издан, а я успела опубликовать из него только несколько фрагментов.

Что же это за теория?

Человечество, которое шло когда-то к общей духовной цели, осело на европейской равнине, обстроилось, погрязло в суете, рассорилось, запуталось в сложных и чудовищных культах, исказивших первоначальное религиозное откровение. (Заметим в скобках, что Волынский сходится здесь с Г.К.Честертоном, его естественной теологией: можно поклоняться каким угодно людоедским богам, но главное тайное знание во все эпохи — это что Бог един, что жизнь свята, что надо делать добро.) Есть только один народ, сохранивший первоначальную монистическую интуицию и по-прежнему относящийся к жизни как к пути — это еврейский народ. И Волынский мечтает о том, чтобы народы мира объединились и взяли на себя обязанность духовного поиска, чтобы они вспомнили те общие ценности, которые они ведали в эпоху своего кочевого младенчества. «Народы мира, наденьте шапки, вы все в пути!» — восклицает Волынский, переосмысляя известный еврейский обычай.

Пока только путь еврейства лежит за пределами истории. Оно пребывает в другом измерении, чем остальное человечество, и это хорошо: «Еврейская история не течет, не в процессе метаморфозы, ни из эпохи в эпоху, она стоящий палимпсест со старыми письменами, вся время вскрываемыми и вскрываемыми»[3].

К подобному же отношению к истории Волынский причисляет и Христа: «Нельзя себе представить бегущего Христа, все на своем месте, вся тут же, около человека — чего спешить»[4]. У евреев история уничтожается, настаивает Волынский. «Уничтожено вся: еврейский храм, еврейское мирропомазанничество светское и духовное, все. И осталось только одно на потребу: горение душ в чаяниях Субботы»[5].

Итак, человечество в идеале упраздняет историю и воссоединяется с абсолютом.

По Волынскому, именно эту временную утопию запечатлел Микеланджело в «Видении Иезекииля», преобразив ее в утопию пространственную: «В колеснице упразднены движения, вокруг оси поворачиваться незачем и некуда... Все направления включены и вмещены в один руководящий пункт. Это самое замечательное в видении Иезекииля: вся разлучающее, вся разделяющее, сами направления, противоположные разбеги пространств, сведены вместе имманентно и присно к своему источнику... Синтезировать все направления в одном великом их светлом эмбрионе значит слить отправной пункт бытия с окончательным, с финальным. Вот где гиперборейский монизм, вдыхание и выдыхание мира... Во всяком случае, Иезекииль, строя в мыслях свою колесницу, обобщившую все направления, откинувшую контрпострные рычаги, несомненно возвышался в отдалянную от нас эпоху над гипнозами Эвклида. Видение его опередило века и сейчас отвечает самым современным запросам духа. При этом вся множественность распыленного по бытовым различиям человеческого сознания находит своя воссоединение в центральном образе картины Иезекииля. Пророк вещает солнце, единое для всего мира»[6].

Отметим изящество аргументации и ее «протосемиотический» характер.

Апокалиптический процесс Волынского предусматривает передачу еврейского духовного наследия всему человечеству.

Тем самым еврейство выполняет своя предназначение, «собирается, сжимается, сливается, сгущается».

Сам Ковчег, сохраненный им для человечества, еврейский народ «носит вся более и более слабеющими руками, и это отнюдь не вредит делу всенационального служения, потому что сам Ковчег, просветляясь и одухотворяясь, становится вся легче и легче для несущих рук. Скоро весь Ковчег, этот тяжялый груз пустыни, превратится в одну лишь солнечную пыль»[7].

Этот образ распыления — превращения в солнечную пыль, солнечный свет — становится одним из лейтмотивов всего сочинения: «...Кончится когда-нибудь трагедия еврейской истории вообще. Воцарится религия без национальной человечности. Народ без храма и территории распылится в измерениях высшего типа»[8].

При этом его наследие останется нетленным: «Сооружения, построенные из библейского кедрового материала, особенно крепки в своих основах и не боятся разрушительного вихря истории. Они устоят навсегда — это можно сказать с уверенностью»[9].

Что же это за измерения? Это, несомненно, морализм, который, согласно Волынскому, есть альфа и омега: он и сам, суммируя свою духовную историю в книге «Гиперборейский гимн», называет себя в первую очередь моралистом, а уж потом литературным критиком, историком искусств и т.д.

Верный своему позднейшему увлечению морфологией[10], созвучному научным поискам русских формалистов, Волынский проводит дихотомию между Западом и Востоком в плане восприятия морали.

По его мнению, речь идят об изначально разных моральных интуициях, и Волынский решительно выступает против Запада, солидаризуясь с Востоком и евреями: «...Запад ставит на первое место сына человеческого, т.е. личное имя носителя... На Востоке же иначе. Там приоритет принадлежит не сыну, а отцу. Черту эту гениально выставил в своих трактатах Н.Ф.Федоров... Здесь... (т.е. в России — Е.Т.) при чрезвычайной популярности может даже отпасть личное имя и сама фамилия» — здесь Волынский приводит в качестве примера наименование Ленина «Ильич». «В Китае титул... наносился на могильные плиты предков. Ни сын, ни потомки не получали его... Вот глубокомысленная точка зрения Востока, где вся строится на прошлом, пирамидально[11]».

Евреев Волынский в своей системе причисляет к Востоку: «Так же стоит <sic!—Е.Т> дело и у евреев... Тут тоже сын и отец сочетаются в одном наименовании... Тут прародитель может дать имя... целому колену. Иногда... святоносное слово «бен» — сообщает антропологическое значение. Бен-Адам это не только сын Адама, а просто Человек — Homo Sapiens, Сын Человеческий»[12].

В неопубликованной статье того же времени «Воскрешение из мертвых» (РГАЛИ) Волынский излагает супраморалистическое учение Николая Федорова, призывающее к сохранению памяти об отцах, и заключает: «Так учил и умер новый Мельхиседек на арене русской истории. Он проповедовал вечность, не будучи помазан никакою церковью. Не в церквах, а на улицах пел он свой пасхальный

гимн трудового воскрешения. Федоров — единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление в умственной жизни человечества... Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь уже ни у кого на земном шаре не повернется язык упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодовитой, ни гением начатого труда... В одном Федорове — искупление всех грехов и преступлений русского народа».

В архиве Волынского хранится заметка религиозного писателя-федоровца, Н.Петерсона «Что такое православие» (1918): «Христос... сойдя с небес ради нашего спасения, призвал нас самих к участию в деле нашего спасения... Спасение человека, рода человеческого может свершиться только чрез человека, чрез нас, людей. Наше спасение совершается Богом, но чрез нас самих, при нашем участии в самом деле, в самом строительстве нашего спасения... Общее дело и есть участие наше в строительстве Царства Божия на земле».

Заметка Петерсона призывает к широкой филантропии, к проявлению творческой инициативы, к созданию системы христианской жизни в новых, невиданных формах.

Волынский и практически превратился в федоровца. Его нашумевший отказ от авторских гонораров, в котором окружающие видели претенциозное чудачество, разумеется, объясняется именно федоровским требованием отказа художника от платы за созданные им произведения искусства, поскольку искусство в этой системе понимается как деятельность по сути своей религиозная.

Свою монографию «Гиперборейский гимн» Волынский подарил театру «Габима», в котором видел «наиболее духовное объединение людей в сегодняшней России» — о чем возвестил публично[13].

«Рембрандта» же два года спустя он, как об этом вспоминал Федин[14], подарил государству — к тому времени «Габима» уже уехала за границу.

Для Волынского федоровская философия супраморализма есть точка пересечения между еврейской и православной религией. Он всерьез надеется на скорое осуществление апокалиптической утопии Федорова: вся история предстает перед ним как «радостно-печальное сиротствование в умерших отцах — живых, но не видимых. Мы слепнем с каждым часом, с каждой новой разлукой, но мы слепнем не навсегда. Будет когда-нибудь момент, когда глаза наши, перерожденные в потоке бесконечных веков, вдруг смогут видеть все. Вдруг исчезнет время, ночь и смерть, и все засияет в новом каком-то медленно утончавшемся и наконец окончательно уточнившемся свету. На последней ступени космической трансформации мир отцов внезапно вырастет перед нашими глазами».

Таковы интимные верования еврейского народа. Оплакивается, в сущности говоря, не тот, кто умер, а тот, кто остался[15]...Умер брат — и стал отцом. Умер сын — и стал отцом. Все переходит в отцовство».[16]

Но Волынский не во всем согласен был с Федоровым. Он не считал необходимым воскресение во плоти, материальное, о котором мечтал тот.

Это будет что-то иное, какое-то, как бы мы сказали сейчас, энергетическое или информационное преобразование: «Тело превратится в схему. Высветлится насквозь. Сделается зрячим без глаз и явно вместит в себя, будучи уже не телом плотского уничтожения, а телом сияющей славы, прежде невидимые божьи черты. Человек сделается пучком светов...»[17].

Здесь уместно вспомнить о теме, которая в мемуарах о Волынском (в частности, у Ольги Форш) дается как его излюбленная тема начала двадцатых годов — об оккультном мотиве восхождения человеческого духа по спирали к Фаворскому свету. Не приходится сомневаться, что когда Волынский писал о классическом танце как о системе одухотворения плоти, он понимал это вовсе не метафорически, а буквально, ни на минуту не забывая о главном — о чаемом перерождении человека в духовное существо.

Именно так следует понимать его теорию элевации — еще один штрих в этом еврейско-федоровско-балетном апокалипсисе: «Закон человеческого полета, о котором не во сне, а наяву мечтал и думал Леонардо да Винчи, несомненно держится, как на своем основном камне, на чисто волевом апперцептивном моменте волевого устремления вверх... Человек поднимается вверх от толчка изнутри, переплетенного с толчком внешним. Может быть, и в сновидениях полета мы имеем дело... с некоторыми предвосхищениями биологического порядка, еще не открывшихся физических возможностей в будущем»[18].

Мы так до конца и не знаем, имел ли писатель в виду эволюционное будущее или же чаемый мессианский грандиозный финал с космическими эффектами, остановкой времени и преображением всего видимого мира.

Такое ощущение, что он не просто федоровец, а федоровец наизнанку— ведь он любовно собирает вовсе не прах отцов, а ростки и предвестия грядущих изменений человека, быть может, чтобы подвигнуть его в желаемом направлении.

*Примечания:*

[1] См.: Толстая Елена «Мирпослеконца». Работы о русской литературе XX века. М. РГГУ, 2003.

[2] См.: Толстая Елена. Плоть как тайнопись духа. Психоанализ Акима Волынского. Jews and Slavs. Volume 14. Edited by W.Moskovich, S.Schwarzband... Festschrift Professor Ilya Serman. Jerusalem-Moscow, 2004, pp. 211-222.

[3] А.Волынский. Рембрандт. РГАЛИ, ф.95. оп.1, ед.хр. 91, с. 311.

[4] Там же, с. 312.

[5] Там же, с. 50—51.

[6] Там же, с. 45.

[7] Там же, с. 227.

[8] Там же, с. 58. Тот же самый ход мыслей прослеживается и в рассуждениях Волынского о такой метафоре солнца, как солнечный бык: «Апис это только бык, вакханалия Озириса — бескрылая. Моисей хотел крыльев. Не зря, сходя во второй раз, Моисей имел два солнечных рога на голове = Солнечный Бык». Затем этот солнечный бык у Волынского преображается в имманентный свет, который исходит изнутри образов на картинах Рембрандта. См.: там же, с. 50—51.

[9] Там же, с. 59.

[10] Это увлечение отразилось в ряде статей начала 1920-х годов, опубликованных в газете «Жизнь искусства», где Волынский вел балетный отдел.

[11] А.Волынский. Рембрандт, с. 6.
[12] Там же, с. 7.
[13] Волынский А. Апология дилетантизма. II. Никодимова беседа. Жизнь искусства. 1923, № 35, с.15.
[14] Федин К. Горький среди нас. М., 1967, с. 120-123.
[15] «Рембрандт», с. 52.
[16] Там же, с. 51.
[17] Волынский А. «Четыре Евангелия». Петербург, «Парфенон», 1922, с. 42-43.
[18] Волынский А. «Элевация». Жизнь искусства, № 50 (1922), с. 2.

**I.Fijałkowska-Janiak** (Gdańsk)

# Образ женщины в религиозно-философской системе В.Розанова

В 1894 году Василий Розанов, мало кому еще известный писатель, автор тяжелой и, по определению Эриха Голлербаха[1], тусклой книги "О понимании"[2], емкой статьи "Место христианства в истории",[3] и значимого исследования "Легенда о Великом Инквизиторе Ф.Достоевского",[4] вступил в бурную полемику с В.Соловьевым, философом пользующимся уже тогда большим признанием и всеобщим успехом.

Учитель провинциальной Елецкой гимназии написал критический отзыв на статью Соловьева "Красота в природе"[5]. Свою работу он озаглавил провакационно: "Красота в природе и ее смысл"[6]. Спор касался разного способа понимания природы, сути красоты, пола и аскезы и, что для нас весьма важно, идеи Вечной Женственности.

В противовес Софии, Премудрости Божей, или Марии Девы Радужных Ворот, Розанов предложил Вечную Женственность в образе Изиды и Астарте, Милитты и Анайтис, в образе священной блудницы, sancta ptostituta.

В таком полемическом контексте определилась и сформировалась тема творчества Розанова, установилась его основная идея — идея плоти, сакральности пола.

Вокруг нее и во имя ее волновался и трудился Розанов во всех своих книгах [7] и, в конце концов, довел свою мысль до крайности и предела, до idée fixe. Он провозгласил культ пола и полового акта, ибо, как утверждал, в нем есть высшая целесообразность. Причем Розанов думал, что это ему одному открылась правда мира, правда земли и неба, что именно он избран Богом для объявления забытой современниками истины жизни. И поэтому в философско-религиозной системе Розанова секс играл исключительную, исходную роль.

Самого слова секс Розанов не любил, хотя и применял его. Чаще всего он оперировал понятиями плоти и пола. О сексе он говорил торжественным слогом, храмовым языком. Пол казался ему силой космической, сакральной и божест-

венной. „Связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом, выступает из того, что все асексуалисты обнаруживают себя атеистами"[8], — писал Розанов.

В связи с его точкой зрения, его системой выводов М.Пришвин, бывший ученик Розанова в Елецкой гимназии, замечал, что „Розанов гениальный и дал, вероятно, единственные в мире мысли о вопросах пола, но прием, которым он выделил вопросы пола и поставил их в фокус исключительного внимания, конечно же парадокс"[9]. Вопреки всеобщему мнению, здравому смыслу, его учитель провозглашал однако, что пол есть сила, сила гениальная, что гений есть эквивалент сексуальности, ибо гений и пол питаются одной и той же энергией.

Розанова восхищали итафаллические изображения мужчин в произведениях античного мира, девушек с ключом *Таи* в руке, женщин с детьми, матерей, в чертах которых излучались предикаты младенца, в экстаз приводила его египетская религия распускающегося бутона. В перспективе пола, с половой точки зрения смотрел он на Бога, на Отца и Сына, на Ветхий и Новый Завет, на мир и на человека.

В сексуальном аспекте он воспринимал и показывал женщину, хотя появлялась она в его творчестве в разных контекстах и в разных функциях: как идея, как символ, как парадигма, и как литературный образ, герой, и как конкретное лицо: мать, жена, дочь.

Итак, взяв во внимание все наследие писателя, мы можем выделить несколько типов женщин, бытующих в его творчестве, а именно:

1. Женщины семитохамитского Востока. Это, прежде всего израильтянки и египтянки, но также халдеянки, хамитки, вавилонянки, финикийки. Говоря о них, он особое внимание уделил, конечно, священным блудницам, отдающим дань божествам любви, проповедующим культ плоти, обнаженного и заманчивиго тела.

2. Женщины древней Греции — гречанки. По количеству это небольшая группа, ибо Розанов редко прибегал к культуре Греции, не забывал он однако и о Афродите, богине любви и красоты.

3. Женщины русские, в том числе: женщины 60-х и 70-х годов, женщины ему современные, писательницы, его читательницы, авторши писем, сектантки, героини русской литературы , особенно Анна Каренина.

4. Женщины лунного света. Людьми лунного света Розанов называл людей с половыми аномалиями, психически оскопленных, асексуальных. В эту группу попали девушки-курсистки и женщины-ученые, декадентки, эмансипированные дамы.

Женщины-матери.

Особое место занимала женщина, которая в текстах появлялась под именем друга, мамы, мамочки, Варвары.

Женщина, называемая Суслихой. Это Аполлинария Суслова, официальная жена Розанова, с которой он был связан брокосочетанием до конца жизни.

С аксиологической точки зрения, типы женщин, занимающие Розанова, можно поделить на положительные и отрицательные, добрые и злые, кроткие и гордые, умные и глупые, женственные и неженственные, полноценные и неполноценные. Причем для мыслителя, красота, уродливость, физическое совершенство и несовершенство не являлись значимой чертой и средством оценки. Положительность, ценность, доброту, мудрость, женственность он измерял в шкале

восходящей от 0 до 10. Оценка зависила от отношения женщины к половому акту. Розанов называл это психической способностью к совокуплению. Эта способность, утверждал он, была обусловленна высокой или низкой сексуальной потенцией (от Бога), религией, культурой, законами, воспитанием.

Самую высокую оценку — 10 градусов получили женщины древнего мира, семито-хамитского Востока.

В терминологии Розанова это племена обрезания, племена высокого представления о брачном ритме. Вся Передняя Азия, Сирия и дальше дельта Нила, и есть территория высокого понимания "ритмических биений пола"[10], — писал он. Именно женщинам Ветхого Завета возвещена была Богом истина жизни, и религия у них стала пульсом жизни, а чадородие возведено в культ, на высоту постижения.

Писатель сделал много усилий, чтобы доказать свою точки зрения, правоту своей концепции. Он внимательно прочитал и проанализировал Ветхий Завет, изучил Талмуд, познакомился с разными исследованиями на тему ритуалов и законов (субботы, обрезания, святого греха), пытался расшифровать богатую символику религии и культуры Египета, Палестины, Вавилона. Он прежде всего обратил внимание на символы зачатия, плодоношения и чадородия. Для него такими символами были: Скиния ковчега, святилище, светильник, дуб мамврийский, распускающиеся миндальные цветы, гранатовые яблоки, святой ключ Tau. Особенно заинтересовал его и всецело захватил закон святого греха у евреев, святой проституции у египтян и ритуалы вавилонских блудниц.

Мнения Розанова о сути сакральной проституции было непосредственным продолжением и следствием его половой концепции мира и истории. Причем для формирования своих взглядов на историческую тему Розанов, по образованию историк, выходил за пределы священных книг, обращался к разным источникам, прежде всего к старым, авторитетным, документальным и фактографическим. Он пользовался, как все ученые занимающиеся древним прошлым, записями Геродота, приводил большие фрагменты из его Истории событий. Не пренебрегал он и новаторскими теориями, новыми, актуальными работами, такими как, например, Золотая ветвь (1890)[11], английского ученого-антрополога Д.Фрейзера.

Его мысли, почти как идеи Дарвина, Ницше и Фрейда, шокировали европейское общество перелома XIX и XX вв., приводили его в недоумение, вызывали возбуждение. Розанов повторил некоторые данные, факты, собранные антропологом, но выводы, интерпретация фактов была всегда самостоятельная, Розановская.

Русский мыслитель мог также знать Историю проституции, пользующуюся тогда скандальной репутацией книгу французского писателя и публициста Пера Дюфора (Жакоб), которая вышла в Брюсселе в 1861 году[12]. Во всех этих источниках мы найдем один и тот же фрагмент из записи Геродота. Цитирует его и Розанов: „У вавилонян есть следующий отвратительный обычай: каждая женщина (не девушка) обязана раз в жизни иметь сообщение с иноземцем в храме Милитты. В святилище садятся они с веревочными венками на головах: одни приходят, другие уходят. Во всевозможных направлениях здесь идут дорожки, и иноземцы, выходя, выбирают себе нравящуюся. Севшая здесь женщина не в праве вернуться домой ранее, как иноземец бросит ей монету на колени и пригласит ее следовать за собою: „зову тебя во имя богини Милитты". Как бы мала ни была монета, женщина

не в праве ее отвергнуть, и, не пренебрегая никем, она следует за первым, кто бы он ни был... После сообщения женщина возвращается домой, и с того времени нельзя иметь ее ни за какие деньги".[13]

Розанов и Фрейзер, полемизировали с Геродотом, для которого проституция в храме была отвратительным обычаем. Дюфор, в свою очередь, разделял мнение греческого историка.

Розанов в примечаниях к цитированому фрагменту написал: «гадкое слово проститутка принадлежит ученым и никогда ни вавилонянами, ни евреями, не применялось к своим делам". Другой смысл учеными не был разработан. „Нужно согласие да любовь, и чистое тело и обильные роды". Но это не проституция»[14].

Д.Фрейзер со своей стороны утверждал, что во всем Древнем мире Западной Азии существовал обычай проституции в Храмах Милитты, Астарты, Изиды, Афродиты.

Детали, мелочи могли быть разные, например, имя богини, возраст женщин (девушки или женщины), все ли мужчины могли принимать участие в обряде или только туземцы, но цель всегда была одна и та же – это была жертва во имя общего блага. И всегда был это ритуал священный, религиозный[15].

Розанов совершенно соглашался с этими мнениями, добавляя только, что этот обычай был целесообразный, в нем содержалась высшая мысль, высшая правда. Мудрость обычая, констатировал он, заключалась в знании человека, его психофизиологии. В "Людях лунного света" писатель прибавлял, что этот обычай был введен для разрешения чрезмерной половой силы и для избежания лукавства и лжи в народе.

Автор писал, что „для избежания лукавства и лжи в народе, чтобы не привить народу привычки ко лжи, вызвали у евреев два великих института: чрезмерное напряжение половой силы у мужа находило себе разрешение в благословенном по закону многоженстве, а чрезмерное напряжение половой силы у женщины разрешилось в институте священных блудниц, живших при Храме... С этими-то блудницами, по повелению Божию, зачинал детей один из пророков, как об этом он рассказывал в книге пророчества своего, — беря в «свидетели» двух священников Храма.»[16]

Розанову нравился не только обряд, но и блудница, которую называл он великой грешницей, всемирной женой и, именно, вечной женственностью. Он создал даже портрет обитательницы Храма, несмотря на утверждения, что интересует и волнует его только внутренняя красота женщины. Розанов начал свое изображение святой блудницы с голоса. По его мнению, голос у нее неизъяснимо глубокий и влажный. Кроме того редкая задумчивость в лице и молчаливость, но зато какой говор в душе! И волосы ее, и очи, и сосцы, и бедра, и чрево... таковы, что первозданный невинный взгляд египтянина уловил и назвал, и торжественно воскликнул, или скорее богомольно прошептал — „sainte".

Мысли и страницы книг Розанова заполняли тоже образы других ветхозаветных женщин: Сарры и Ревекки, Руфь и Ноэми, дочерей Лота, Зельфы, Рахили и Лии, «которые соперничали одна с другой в чадородии, и еще, — восхищался писатель, — дали мужу своему, Иакову, для того же забеременения служанок Ваалу и Зельфу»[17].

Для русского писателя все они являлись символами женственности, ибо были душевно красивые: покорные и ласковые, безропотные, смиренные, самоотвер-

женные, умоначертательные, а прежде всего потому, что очень хорошо поняли суть мира сего и небесное таинство, и как мирру проливали это таинство на мужчину. Тайна, которую знают все женщины семитского Востока в том, чтобы исполнить повеление: «плодитесь и размножайтесь», чтобы создать семью и «взойти в мать». У евреев женщина может быть некрасива, безобразна или даже стара, но она должна взойти в мать. Евреи и семья, евреи и дети понятия неразделимы — с полным одобрением и восторгом замечал Розанов.

Писателя, как мы успели уже заметить, особенно, страстно интересовала и восхищала физиологическая красота евреек и животная прелесть египтянок, притягивала его атмосфера тех внутренних частей восточных домов, где дети, неубранность, лампада и полог[18] . Рассматривая египетские символы и эмблемы, рисунки, он приходил к выводу, что для египтян идеалом женской красоты была богиня Теорис (Teoris), покровительница беременных женщин. Напомним, что она обычно, о чем свидетельствуют разные источники, изображалась в виде стоящего гипопотама, опирающегося на иероглиф — крест Анк (Ankh), являющимся египетским символом жизни и бессмертия. Розанов поместил иллюстрацию с ее портретом в книге "Из восточных мотивов". Изображенная на ней богиня бесформенная, она даже деформированна частой беременностью и родами. У нее большой живот и отвисшие груди. Но Розанову она очень нравилась, ибо заключала в себе суть древней египтянки (в подтексте каждой женщины). Она проста, пряма, работящая и полна содержания. Она раба, но это любовное рабство, которое дает женщине счастье, — утверждал Розанов. Самое важное то, что у нее в руке ключ Tau, фаллический символ, знак познания сути жизни. Чтобы подчеркнуть особенность, значение богини Теорис, писатель сопоставил ее портрет с разными изображениями Афродиты Книдской — символа греческой красоты. Для Розанова Афродита — это пример красоты без биографии и без будущего, а прежде всего — без содержания. Это „красота для порнографов» — заключил Розанов[19]. Красота Афродиты холодная, мраморная, пустая, праздная, без корней, а даже оскорбительная. Она будто застыла без языка и без голоса. Анализируя греческий идеал красоты, Розанов пришел к своему излюбленному выводу: греческая красота — это красота бессемейной цивилизации, то есть христианства. Это дало ему возможность еще раз провозгласить свою тезисную мысль о том, что вместе с Христом, Царем Израилевым, который в исполнении ветхозаветных пророчеств въехал в святой град Иерусалим, началась эпоха культа смерти, безбрачия и аскезы. В двух частях "Метафизики христианства" — в "Темном Лике" и "Людях лунного света" — он изложил свою идею христианства как кастрации. Он показал как христианство подействовало на женщину, изменило ее ясный лик. Короче говоря, она лишилась своей женственности. Тем самым ее место и оценка на розановской шкале передвинулась в сторону нуля, ибо христианка стала равнодушна к половым отношениям, потеряла, по определению Розанова, тягу к самцу. Философ писал: „"Sainte prostituée" есть + 8 + 7 + 6... По мере приближения к низшим цифрам, к + 3 + 2 + 1 тембр голоса грубеет, взгляд становится жестче, манеры резче, «нахальства больше», как сказали бы семинаристы. Появляются типичные «поповские дочки», которые входят в замужество с мешком определенного приданого и всю жизнь счастливы, составляя приданное к своему приданному, не весьма сладкое для попа и диакона, но «ничего себе», «стерпится». Наконец наступает + 0"[20]

В "Людях лунного света", Розанов, почти как Фрейд, представил разные сексуальные аномалии, половые проблемы его современников, такие как гомосесуализм, содомию и равнодушие к половым сношениям. Розанов посвятил много внимания и женским половым отклонениям. Он дал пример такого патологического явления, как девушка-курсистка и женщина-ученая.

Курсиска и ученая, по мнению Розанова, это результат кастрации, долгой эволюции женщины, которая во время пути забыла, что Бог сотворил ее для Адама. Она потеряла свою женственность, сексуальность, свою плоть. „Она сбросила с себя запястья, кольца, обрезала красу свою — волосы, марая руки, лицо в трупной вони анатомических театров, отрицаясь даже от того, что вековечно более всего любила в себе", — писал Розанов в статье "Женское образовательное движение"[21]. В "Людях лунного света" он добавлял, что курсистка и ученая — это что-то «ни туда, ни сюда». Голос у нее страшно груб, манеры полумужские, курит, затягивает и плюется, басит. Волосы растут дурно, некрасивы, и она их стрижет: «коса не заплетается»; нет девицы, а какой-то парень. Она стала даже воплощением фаллической власти, мужской сексуальности. Где здесь вечная женственность? – возмущался Розанов. Она ходит на курсы, на митинги, спорит, ругается, читает, переводит, компилирует. „Синий чулок" с примесью политики, или политик с претензиями на начитанность. „Избави Бог такую взять в жены: и их инстинктивно не берут (хотя берут девушек некрасивых, даже уродцев), ибо действительно «какая же она жена», когда в ней едва-едва — "1 самки, а то и вовсе - 0"[22]. А ведь женственность это материнство, чадорождение. Всем курсисткам, гермафродитам, асексуальным учительницам, ученым женщинам Розанов напоминал, что „чадорождением женщина спасается", постигает Царство Божие[23]. Женщина это, прежде всего, мать, то есть Ева, то есть жизнь.

Тема „мать" часто появлялась в творчестве автора "Опавших листьев". Примерами идеальной матери всегда являлись женщины Ветхого Завета. Розанов не приводил примеров из современной ему действительности. Черты настоящей матери находил только у своей незаконной жены Варвары и у ее матери. Значимо и то, что писатель редко писал о своей матери. Голлербах, биограф Розанова, объяснял, что его мать, рано овдовевшая, всегда занятая работой, не могла уделить достаточного времени воспитанию детей. Маленький Вася рос в обстановке нужды и недовольства. Семья не имела доброго влияния на ребенка, и дух его формировался вне сферы семейственности.[24]

Розанов нашел счастье во втором браке. Ему удалось встретить свой идеал женщину настоящую, то есть отданную мужу, детям, гнезду; кроткую, простую, скромную. Называл ее мамой, мамочкой, другом, иногда Варварой. С Варварой Бутягиной, урожденной Рудневой, он познакомился в 1886 г. Для обоих была это вторая любовь и второй брак. У нее была дочь Аля от первого супружества. Брак состоялся в 1891 г., венчались они тайно, без свидетелей и без записи в церковной книге, ибо первая жена не дала Розанову развода[25]. Официально, новый брак не был формальным, а Розанов был бигамистом.

Варвара стала героиней так называемого автобиографического цикла, в состав которого входили такие тексты, как "Уединенное", "Мимолетное", "Опавшие листья", "Перед Сахарной", "В Сахарне"[26]. А.Синявский называл их лучшими произведениями Розанова[27]. Он нашел себе идеальную форму, форму афоризмов,

которые записываются от случая к случаю. И в этой форме Розанов неожиданно для себя и для всех раскрылся не просто как мыслитель, но именно как художник, как писатель-прозаик[28]. Друг, мама, мамочка — является главным и несомненным героем книги "Уединенное". Повествователь уделил ей так много внимания из-за болезни и пребывания в больнице. Болезнь вырвала друга, а вместе с ней и всю семью, из обыденного ритма жизни, заставила подумать о смерти. Она испугала Розанова, вызвала безвыходные раздумья: "Вот и совсем прошла жизнь... Остались немногие хмурые годы, старые тоскливые, ненужные... Как все становится ненужно. Это главное ощущение старости. Особенно — вещи, предметы: одежда, мебель, обстановка. Каков же итог жизни? Ужасно мало смысла. Жил, когда-то радовался: вот главное. Что вышло? Ничего особенного. И особенно как-то ненужно, чтобы что-нибудь вышло. Безвестность – почти самое желаемое"[29].

Одна из первых рефлексий, касающихся друга, возникла за нумизматикой. Она говорит о роли Варвары в жизни Розанова: "В друге дана мне была путеводная звезда... И я 20 лет (с 1889 г.) шел за нею".

Несколько страниц дальше, под датой 25 февраля 1911 года записано следующее: "Ваша Мама. Детям. Мы прошли тихо, день за днем, многие годы. И это была лучшая часть моей жизни"[30].

У Розанова было пятеро детей, и все они из-за упрямства первой жены, считались незаконными. Как известно, первой женой писателя была Аполлинария Суслова, на которой он женился сразу после окончания Московского университета, в начале педагогической деятельности в провинции. В исследованиях, посвященных творчеству Розанова, Достоевского, эротическим увлечениям эпохи на переломе XIX и XX вв., уделяется много внимания первому браку Розанова. Историки литературы обычно подчеркивали, что речь идет о той самой Сусловой, которая была предметом самой сильной страсти Достоевского. Была это „женщина крайности, вечно склонная к предельным ощущениям, ко всем психологическим и жизненным полярностям[31]", – писал Леонид Гроссман. Критиков интересовали причины женитьбы молодого учителя намного старшей женщине. По мнению большинства „скорее всего сыграл свою роль ореол возлюбленной Достоевского, писателя, перед талантом которого Розанов преклонялся"[32]. Читателей занимал, несомненно, образ семейной жизни, „ад первого супружества», о котором ходили сплетни, прежде всего среди учеников Елецкой гимназии. Писал об этом Пришвин в своих "Дневниках" и в романе "Кощеевая цепь", в котором Розанов выступил под прозвищем Козел.

Суслова была большой проблемой для детей Розанова. Очень не любила ее дочь писателя Татьяна. Существование в жизни отца Аполлинарии Сусловой раздражало, возмущало, а даже обижало ее. В своих воспоминаниях она много писала об этой „инфернальной женщине", почти так много, как о деле Бейлиса, компрометирующего ее отца [33]. Добавим еще то, что Татьяна не могла смириться с идеями книги "Люди лунного света". Она не одобряла сексуальных взглядов Розанова; старалась найти им оправдание, а в крайнем случае — объяснение. Втайне, подспудно она обвиняла, конечно, Суслову. Розанов говорил о первом супружестве весьма редко. Несчастье первого брака он показывал подчеркиванием счастья жизни с "другом, мамой, мамочкой". Тем не менее, Розанов создал полон восхищения и очарования портрет Аполлинарии, а не Варвары. В творчестве пи-

сателя нет описания наружности „друга". Длинное высказывание Розанова о „Суслихе" приведем полностью, так как оно симптоматично и для его взглядов, вкусов, и для времен русского модернизма: „С Суслихой я первый раз встретился в доме моей учительницы А.М.Щегловой (мне 17 лет, Щегловой — 20-23, Сусловой — 37): вся в черном, без воротничков и рукавчиков (траур по брату) со следами былой, замечательной красоты... Взглядом „опытной кокетки» она поняла, что «ушибла» меня – говорила холодно, спокойно. И, словом, вся – «Екатерина Медичи». На Катьку Медичи она в самом деле была похожа. Равнодушно бы она совершила преступление, убила бы слишком равнодушно; стреляла бы в гугенотов из окна в Варфоломеевскую ночь прямо с азартом. Говоря вообще, Суслиха действительно была великолепна, я знаю, что люди (один друг ее, Анна Осиповна Г., лет на 16 старше ее) были совершенно ею покорены, пленены. Еще такой русской я не видел. Она была по стилю души совершенно русская, а если русская, то раскольница бы поморского согласия, или, еще лучше хлыстовская богородица"[34].

Варвара Руднева была, как сам Розанов говорил, полной противоположностью Аполлинарии, мало требовательная, простая, необразованная, тихая.

Писатель, как уже упоминалось, не воспроизвел ее портрета. Есть только какие-то намеки, детали: серые глаза, каштановая коса, статная фигура. Сидя в госпитале у постели больной жены, он опять приходил к выводу, что в женщине любил он груди и беременный живот:

„Нравились ли мне женщины как тела, телом?

Ну, кроме мистики... in concreto? Вот «та» и «эта» около плеча?

Да, именно – „около плеча» но и только.[...]

Хищное («хищная женщина») меня даже не занимало. В самом теле я любил доброту его. Пожалуй добротность его. Волновали и притягивали, скорее же очаровывали груди и беременный живот. Я постоянно хотел видеть весь мир беременным"[35].

Как выглядела Варвара Руднева, друг жизни, мать его детей узнаем только из внетекстовых источников. Например, Татьяна вспоминала, что мать помнилась ей еще молодой, красивой, статной, с прекрасной каштановой косой вокруг головы[36]. Удовлетворить наше любопытство могут сохранившиеся фотографии, опубликованные в последних изданиях сочинений Розанова[37].

Итак, женщина в творчестве Василия Розанова и представленный ее образ, был неотъемлемой частью, постоянным элементом его философии религии, его ветхозаветного мировоззрения.

Оно наложило отпечаток на всю систему его взглядов, касающихся сферы культуры, общественной жизни, политики. Розанов был противником эмансипации женщин, не желал, чтобы жена, мать покинула очаг, вышла из гнезда, стала писательницей, артисткой, студенткой, ученой.

Основой бытия считал он плоть, сексуальные сношения истиной, смыслом жизни семьи и всей Вселенной. Плоть это сакрум — провозглашал он везде и всюду. И потому выступал против Блока, герои которого мечтали о создании, путем революции, нового мира, в котором не будет женщин, пола и секса[38]. Однако, Розанов решительно и однозначно выступал против извращенной сексуальности эпохи модернизма, которая стремилась смешать полы и, как говорил А.Эткинд, полярности были весьма характерны[39].

*Примечания:*

[1] Э.Голлербах. В.В.Розанов. Жизнь и творчество, Paris 1976, с. 13.

[2] В.Розанов. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки, как цельного знания. М., 1886.

[3] В.Розанов. Место христианства в истории, « Русский Вестник», 1890, 1. Потом статья вошла в состав тома Религия и культура, СПб. 1899 ( изд. 1-е ) и СПб. 1901 (изд. 2-е). В 1904 году она вышла отделным изданием (СПб. 1904).

[4] В.Розанов. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М.Достоевского, «Русский Вестник», 1891, 14.

[5] В.Соловьев. Красота в природе, «Вопросы философии и психологии», 1889. Спор Розанова с Соловьевым de facto никогда не кончался. Почти нет текста Розанова, в котором не было бы аллюзии, намека на мнения или систему взглядов противника.

[6] В.Розанов. Красота в природе и ее смысл. Ответ г. Владимиру Соловьеву, «Русский Вестник», 1894, 4.

[7] В.Розанов. Религия и культура. Сборник статей. СПб., 1899; В мире неясного и нерешенного, СПб., 1901; Семейный вопрос в России, СПб., 1903; Около церковных стен. СПб., 1906; Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб., 1913; Опавшие листья. СПб., 1913; Из восточных мотивов. Пг., 1916-1917.

[8] В.Розанов, Уединенное. IN: В.Розанов, Избранное. Mьnchen, 1970, с. 50.

[9] М.Пришвин о Розанове. Подготовка публикации В.Гришина и Л.Рязановой. IN: Контекст 1990, М., 1990, с. 176.

[10] В.Розанов. Из восточных..., с. 42.

[11] Пользуюсь польским переводом: J.G.Frazer, Złota gałąź, przekład H.Krzeczkowski, Warszawa 1962.

[12] Пользуюсь польским переводом: F.S.P.Dufour, Historia prostytucji, przekład A.Baniukiewicz, URAEUS, Gdynia 1997.

[13] В.Розанов, op. cit.

[14] Там же, с. 88, 89.

[15] J.G.Frazer, op. cit.

[16] В.Розанов. Люди лунного света, там же, с. 89.

[17] В.Розанов. Из восточных мотивов, там же, с. 88, 89. Весьма показательно здесь то, что Розанов не обратил внимания на прекрасную и чистую Суламифь, хотя о Песне Песней он писал. Напомним, что сделал это бытописец Александр Куприн, создав образ девушки изумительной красоты и душевной прелести.

[18] Там же, с. 51.

[19] Там же, с. 79.

[20] В.Розанов, Люди лунного света, там же, с. 50, 51.

[21] В.Розанов, Религия и культура, там же, с.102.

[22] В.Розанов, Люди лунного света, там же, с.

[23] В.Розанов, Религия и культура, там же, с.

[24] Э.Голлербах, В.В.Розанов, там же, с. 6. Голлербах утверждал, что истоков интереса к гениталиям и автоэротизму надо искать в лечении матери от женской болезни. там же, с. 8.

[25] А.Налепин. Книга — это быть вместе. Вступительная статья. IN: В.Розанов. Сочинения. М., 1990, с. 6..
[26] В.Розанов. Мимолетное. „Северные цветы", 1903; Уединенное. СПб., 1912; Опавшие листья. СПб., 1913 (Короб первый), Пг., 1915 (Короб второй).
[27] А.Синявский, Опавшие листья В.В. Розанова, Париж 1982, с. 21.
[28] Там же.
[29] В.Розанов, Избранное, München 1970, с. 67.
[30] Там же, с. 52.
[31] Л. Гроссман. Достоевский, М., 1963, с. 282.
[32] А.Налепин, там же, с. 5, 6. Голлербах писал, что семейная жизнь Розанова сложилась неудачно (первый брак). Впоследствии, будучи женат вторично (гораздо более счастливо), он с содроганием вспоминал о своих отношениях с первой женой. Она была значительно старше мужа, отличалась невыносимо сварливым характером и преследовала его совершенно безосновательной ревностью. Часто в доме происходили бурные и дикие сцены, доводившие нервного и впечатлительного В.В. до слез. Э. Голлербах, там же, с. 15.
[33] Воспоминания Татьяны Розановой об отце Василии Васильевиче Розанове и всей семье (1904-1969) Публикация и вступительная статья Л.Ильюниной и М.Павловой. "Русская литература", 1989, 3, 4.
[34] Там же.
[35] В.Розанов. Опавшие листья. IN: Избранное, там же, с. 156.
[36] Воспоминания Татьяны..., там же,
[37] В.Розанов. Сочинения. М., 1990, с. 416.
[38] А.Эткинд. Содом и Психея. Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996, с. 74.
[39] Там же, с. 73.

M.Weiskopf (Jerusalem)

# Внебрачный сын пролетариата: мессианский комплекс Л.Троцкого

Материал для настоящей работы дала мне книга Троцкого «Моя жизнь. Опыт автобиографии», написанная им в 1929 г., вскоре после изгнания из СССР.

"К моменту выхода этой книги мне исполнится 50 лет, — говорит он в предисловии. — День моего рождения совпадает с днем октябрьской революции. Мистики и пифагорейцы могут делать из этого какие угодно выводы. Сам я заметил это курьезное совпадение только через три года после октябрьского переворота"[1].

Не нужно, однако, быть ни мистиком, ни пифагорейцем, чтобы усомниться в этом признании. Вряд ли такой «курьез» и впрямь остался за горизонтом его сознания уже в самый день переворота (а вернее, наутро: Троцкий родился 26 октября). Симптоматична зато приуроченность самого наблюдения именно к 1920 г. («через три года») — ведь как раз тогда бурно отмечалось 50-летие Ленина. Писалась же книга в канун не менее помпезного 50-летия Сталина, уже собравшегося стать «Лениным сегодня». На ту же вакансию претендовал, однако, сталинский ровесник — Троцкий[2]. Его мемуары были очередной, но очень знаковой заявкой на духовное престолонаследие в борьбе с узурпатором, как и на актуализацию старой формулы большевистского двуединства «Ленин и Троцкий» взамен вытеснившей ее «Ленин и Сталин».

Числовая магия, как и магия собственной судьбы — едва ли не главный нерв книги, в которой, несмотря на жеманные отговорки автора, господствует дух телеологической предопределенности, хотя и задрапированной в ризы марксистского детерминизма. «Без некоторой доли "фатализма", — изрекает Троцкий на первой же странице своего труда, — жизнь революционера была бы невозможна» (1:5). Можно добавить, что без нее была бы невозможна и сама книга, где эта «доля» неимоверно велика. «Моей жизнью» всецело владеет религиозный настрой, если понимать религию в смысле, завещанном нам Уильямом Джеймсом, — как тотальность

всего миросозерцания, как постоянную метафизическую тревогу, как озабоченность общим содержанием и целью жизни.

«Над случайным, — пишет Троцкий, — возвышается необходимое, и оно в конечном счете решает» (1:11). Под необходимым у него понимается всеобщее, та или иная социальная абстракция, управляющая бытием индивида и мистически вливающая в него свои флюиды. И действительно, судьбоносные вехи собственной биографии он всякий раз сопрягает с этим абсолютом — социально-политическим вектором эпохи, свою жизнь сверяет с ее пульсом. Однако эта взаимосвязь носит и обратимый характер. «Историческую перспективу, — продолжает он, — я привык рассматривать не под углом личной судьбы. Познать закономерность совершающегося и найти в этой закономерности свое место — первая обязанность революционера» (1:15). Но «место» это таково, что, отображая в себе исторические «закономерности», оно само же их продуцирует.

Революционный процесс, каким он представлен в воспоминаниях, конденсируется в его харизматической личности; история дышит его легкими и вещает его устами. Более того, революция родилась в нем и вместе с ним — уже тогда, 26 октября 1879 года; вместе с ним она была и зачата. Так развертывается в книге обширная система символических совпадений. Духи революции сгустились над колыбелью Льва Троцкого, волхвы приносят ему разрушительные дары: "Год моего рождения был годом динамитного удара по царизму. Незадолго до этого возникшая террористическая партия Народной Воли вынесла 26 марта 1879 года — за два месяца до моего появления на свет — смертный приговор Александру II" (1:21).

И он немедленно набрасывает широкую картину тогдашних исторических потрясений (за одним лишь неизменным исключением: ни слова о еврейских погромах, после убийства Александра II захлестнувших весь юг России, включая его родную Херсонскую губернию). Однако связь эта пока остается прикровенной, скоординированность двух планов дана как их простая соположенность, еще только чреватая синтезом. Социальные катаклизмы, резюмирует он эту вводную панораму, «не доносили своих отголосков до деревни Яновки, в которой я увидел свет и в которой провел первые девять лет моей жизни» (1:22).

Те сонные задворки истории, куда она его сперва поместила, изображены как аграрно-скотоводческое царство, уже тронутое налетом капиталистической цивилизации, но еще хранящее ветхозаветные очертания. В политэкономической риторике Троцкого различимо эхо патриархов — правда, с нечаянной поправкой на Маркиза де Карабаса: «Тянутся бесчисленные стада. — Чьи овцы? — Фальцфейна. Едут чумаки, везут сено, солому, полову. — Кому? — Фальцфейну... А то вдруг, пугая своим видом, пройдет караван верблюдов... У Фальцфейна были жеребцы из Америки, быки из Швейцарии... Его овечьи гурты росли, как его пастбища и экономии» (1:50). Почти так же росли владения и Давида Бронштейна, еврейского крестьянина, выбившегося в крепкие хозяева из николаевских переселенцев.

С высот марксистского абсолюта автор «Моей жизни» ретроспективно наблюдает за своим эмпирическим прорастанием, за вызреванием своего малолетнего "Я" в этом отсталом краю. Всякий раз, когда он описывает свое детство, Троцкий легко сбивается на третье лицо, и эта грамматическая шизофрения сообщает книге привкус несколько отвлеченного нарциссизма, в куда более элементарном виде знакомого нам по сталинским выступлениям. Отстраняясь от своего младенчества, автор как бы погружает его в ветхозаветное лоно, в первобытный «хаос иудейский», —

но уже несущий в себе потенции нового Вифлеема. Религиозный инстинкт и чувство собственного планетарного величия побуждают мемуариста спроецировать свое созревание на библейскую праисторию всего человечества, свой филогенез соотнести с его онтогенезом. Мы вступаем в райский сад Троцкого, где нас поджидают крохотные Адам и Ева: "У меня были смутные воспоминания о какой-то сцене под яблоней в саду, которая разыгралась, когда мне было года полтора... Наиболее твердо осталось в памяти такое происшествие: я с матерью в Бобринце, в семье Ц., где есть девочка двух или трех лет. Меня называют женихом, девочку невестой. Дети играют в зале на крашеном полу, потом... маленький мальчик стоит один у комода, он переживает момент остолбенения, как во сне. Входят мать с хозяйкой. Мать смотрит на мальчика, потом на лужицу возле него, потом опять на мальчика, качает укоризненно головой и говорит: «как тебе не стыдно»... Мальчик смотрит на мать, на себя, и затем на лужицу, как на нечто, ему совершенно постороннее... Маленький мальчик не испытывает ни стыда, не раскаяния" (1:18–19).

Сквозь биографический эпизод просвечивает Библия: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт 2:25). В Писании после этого стиха говорится о появлении змия, и Троцкий, со свойственным ему педантизмом, дотошно следует оригиналу, — сразу же за приведенным абзацем в его мемуарный Эдем вползает змея: «Около того времени я наткнулся на гадюку, гуляя с няней в саду». (1:19)

Отсюда нельзя ещя заключить, будто Троцкий питал особое пристрастие именно к Ветхому Завету: обрисованная им картина была иудео-христианской универсалией (хотя симптоматическая «яблоня» взята, пожалуй, именно из христианской традиции — в еврейской ее нет). Но текстом он владел основательно. Отец, по его словам, хотел, чтобы он «знал Библию в подлиннике, это был один из пунктов его родительского честолюбия, и я брал в Одессе частные уроки по Библии у одного очень ученого старика. Занятия длились несколько месяцев и нимало не утвердили меня в вере отцов» (1:108). С другими верами обстояло сложнее. Вообще говоря, как многие истовые атеисты, Троцкий изначально выказывал напряженный интерес к религии (только не отеческой), к различным конфессиональным или квазиконфессиональным движениям. Его первое исследование было посвящено франкмасонам; в юные годы он часто и охотно встречался с сектантами, а сидя в тюрьме, занимался историей ересей, внимательно читал «Православное обозрение» и прочую церковную литературу. Хотя позднее об этой клерикальной словесности он вспоминал в глумливых тонах, сами по себе такие штудии говорят о многом.

Но все эти пути лежали в стороне от «ветхозаветного» маршрута. К иудаизму он всегда относился с плохо скрываемой неприязнью или с аффектированным отчуждением и, как подчеркивают Кармайкл, Недава, Вистрич и другие его биографы, стремился преуменьшить, элиминировать собственное еврейство[3]: «Национальный момент в психологии моей не занимал самостоятельного места, так как мало ощущался в повседневной жизни» (2:63), — пишет Троцкий, молчаливо игнорируя такие проявления этой повседневности, как, погромы, черта оседлости и процентная норма. «Язык семьи и двора был русско-украинский» (1:105), — уточняет он в другом месте своей книги, давая понять, будто родители чурались идиша или просто им не владели (информация, которая вызвала у Вистрича иронический скепсис[4]); незнание «жаргона», по его утверждению, не позволило и ему самому сдружиться с соучениками по хедеру. «Религиозности в родительской семье не было. Сперва видимость ее еще держалась по инерции. В большие праздники

родители еще ездили в колонию в синагогу, по субботам мать не шила, по крайней мере открыто. Но и эта обрядовая религиозность ослабевала с годами... Отец не верил в бога с молодости» (1:106) — что не помешало ему, как замечают некоторые комментаторы, дать сыну еврейское образование и, по всей видимости, подготовить его к бар-мицве (церемония религиозного совершеннолетия), о которой сам Троцкий умалчивает. В его фамильном автопортрете семья растерянно топчется на пороге Ветхого Завета, еще не решаясь его покинуть. Воплощением новых вольнодумных веяний предстают свиньи, заполонившие имение. Об их разведении Троцкий упоминает как бы мимоходом, но вполне многозначительно — однако тут-то и прорываются у него еще не изжитые кошерно-иудаистические рефлексы: оказывается, свиньи «перерыли всю окрестность и окончательно погубили сад» (1:23). От этой новаторской затеи вообще исходит смертельная угроза, и вскоре мы узнаем, что «боров разгрыз лоб, плечи и руку парню, который кормил его. Это был новый, огромный боров, который призван был обновить все свиное стадо» (1:51).

Все же такие страхи — не более чем остаточная дань вытесняемой традиции. После хедера Лева Бронштейн поступил в немецкое реальное училище св. Павла, где школьники-евреи обязаны были проходить «Библию и историю еврейского народа. Этих занятий никто не брал всерьез» (1:109). С точки зрения его последующей социал-демократической карьеры такое пренебрежение весьма показательно. Ведь множество еврейских революционеров в России, включая большевиков, по сути, отреклись от своего происхождения, а значительная часть их сменила веру: для них это было тем легче, что формально они причисляли себя к атеистам и крещение трактовали как чисто технический шаг. В такой поведенческой тактике явственно проглядывало, однако, воздействие христианской антииудейской традиции, противопоставлявшей Ветхому Завету Новый, открытый всем народам.

Вопреки сегодняшним предрассудкам, мировое социалистическое движение вовсе не было свободно от расистских, и в частности юдофобских, настроений[5]. Некоторые историки в этой связи вспоминают не только о таких антисемитах-социалистах, как Фурье, Прудон, В. Марр, Дюринг и др., но и о молодом Марксе с его знаменитой статьей «К еврейскому вопросу». Вплоть до 1890-х гг. и дела Дрейфуса, а зачастую и позднее, антисемитизм, несмотря на активнейшее участие евреев в социал-демократической деятельности, был чрезвычайно распространенным аспектом мирового рабочего движения, особенно в Австрии, Германии и на польских землях. Однако, когда возникала потребность согласовать эти настроения с официальным интернационализмом, марксистские теоретики ориентировались на христианско-миссионерскую модель, в которой юдофобия принимала обращенный характер — она заменялась идеалом полного растворения евреев в христианской среде. Показательна в этом смысле позиция, которую в 1891 г. занял конгресс II Интернационала в Брюсселе: уклонившись от осуждения антисемитизма, конгресс взамен призвал «рабочих, говорящих по-еврейски», к слиянию с инонациональными социалистическими партиями. Очень похожее решение, безусловно, подсказанное католическим прозелитизмом. предложил в своей знаменитой теории и австрийский социалист, выкрест Отто Бауэр: он требовал права на национально-культурную автономию для всех народов — кроме еврейского, которому предписывалось просто ассимилироваться в христианском окружении.

Сходную смесь антисемитских и ассимиляторских тенденций изначально усвоили и русские социалисты, включая народников (для которых культовой

фигурой был Дюринг[6]). Достаточно вспомнить Бакунина или то, с каким ликованием откликнулись народовольцы на еврейские погромы начала 1880-х гг. в надежде на их катализирующее значение для грядущего народного мятежа (эта жертвенно-вспомогательная роль льстила и некоторым евреям-народовольцам, приветствовавшим погромное движение)[7]. Не приходилось ожидать, что их марксистские преемники чудесно избавятся от национально-религиозных предубеждений. Эти предубеждения сознательно или бессознательно вбирали в себя и многие марксисты-евреи. Христианский экуменизм, выступавший под псевдонимом социалистического интернационализма, обеспечивал им возвышенное алиби для отказа от того, что пренебрежительно называлась «национальной узостью». Под угнетенным народом они однозначно подразумевали не еврейский, а в первую очередь русский народ.

Эта опосредованная религиозная традиция — которой я посвятил много места в книге о Сталине[8] — окрашивает собой в РСДРП всю полемику большевиков и некоторых других партийных лидеров, включая евреев Троцкого и Мартова, с бундовцами, повинными, по их мнению, в местечковом национализме, обусловленном мелкобуржуазной сущностью еврейского рабочего движения. Хорошо известно, что для борьбы с Бундом Ленин привлек Сталина, который по его заказу написал брошюру «Марксизм и национальный вопрос» (1913). Однако из поля зрения исследователей ускользает то ключевое обстоятельство, что аргументы вчерашнего семинариста сочетают в себе марксистскую риторику с православной антииудейской традицией: «Социал-демократия, – писал Сталин — добивается установления одного обязательного дня отдыха в неделю, но Бунд не удовлетворяется этим, он требует, чтобы "в законодательном порядке" было "обеспечено еврейскому пролетариату право праздновать субботу при устранении принуждения праздновать другой день". Надо думать, что Бунд сделает "шаг вперед" и потребует права празднования всех старо-еврейских праздников, а если, к несчастью Бунда, еврейские рабочие отрешились от предрассудков и не желают праздновать, то Бунд своей агитацией за "право субботы" будет им напоминать о субботе, культивировать в них, так сказать, "дух субботний"..[9]..».

Тот обязательный день отдыха, которого, по Сталину, добивается мировая социал-демократия, – это христианское воскресенье (впоследствии он действительно сделает его выходным в СССР). Зато в обращении к субботе и «старо-еврейским праздникам» он усматривает ужасающий регресс, подчеркнутый иронией насчет «шага вперед», – отступление к ветхозаветным «предрассудкам» и обособленности, противостоящей русско-большевистскому экуменизму.

Сталин, несомненно, должен был помнить канонические антииудейские доводы — например, изречение св. Иоанна Дамаскина, который так разъясняет, со ссылкой на ап. Павла (Гал. 4:3), отмену субботы во имя воскресенья: «Было придумано соблюдение Субботы для тех, которые были "млади", и для "порабощенных под стихиями мира", для плотяных и не могших ничего понять выше тела и буквы... Мы более не рабы, но сыновья, более не "под законом, но под благодатию"... Буква была отвергнута, телесное прекратилось, и закон рабства окончился, и закон свободы нам дарован»[10].

Уже со II съезда РСДРП именно эту дихотомию «закона и благодати» большевики обратили против меньшевистских «талмудистов и начетчиков»: их, с оглядкой на ап. Павла, уличали в том, что они привержены окаменелым догмам, «букве», а не «духу» марксистского вероучения. Со временем Сталин применил эту

общебольшевистскую гомилетику к левой оппозиции в самой компартии. Так, Зиновьев «сохраняет букву и подменяет буквой отдельных положений марксизма точку зрения марксизма, его метод»[11]. Сюда Сталин прибавляет постоянные упреки в «маловерии» и беспочвенности. Троцкого с его сторонниками — этих, по его словам, «революционных туристов» — он обвиняет в мелкобуржуазности, фатальной оторванности от русской жизни, от русского пролетариата и от его вождя Ленина: недаром, многозначительно подчеркивает Сталин, троцкистов «расхваливает бундовский капитулянт Абрамович»[12].

«Моя жизнь» была во многом ответом на эти инвективы, тем более обидные, что Троцкий, созревавший как революционер именно в народнической среде и навсегда сохранивший народнические привязки, был, как известно, одним из наиболее патриотически настроенных большевиков. Теперь он демонстрировал свою глубочайшую укорененность в русском рабочем классе. Сообразно всему духу дискуссии, эта сопричастность также обретала у него прикровенно христианское выражение.

Отказ от национально-религиозного наследия задает в книге тему альтернативной семьи и новой родословной. Если день рождения Троцкого — это день рождения русской пролетарской революции, то и его собственное происхождение должно соответствовать мессианскому предначертанию. Его еврейско-крестьянский — то есть мелкобуржуазный — отец, выцветая, преобразится в Иосифа-Обручника, лишенного сексуальной витальности и родительских полномочий. С этой целью автор разгружает чету Бронштейнов от плотских вожделений, заменив их чисто экономическим симбиозом и замаскировав аскетизм трудовым изнеможением: не брачный союз, а социальная ячейка: “В семье не было нежности, особенно в более отдаленные (т.е. молодые — М.В.) годы. Но была глубокая трудовая связь между матерью и отцом... Оба они хорошо знали, что такое предельная усталость тела” (1:35)

Для отца он подыскивает более приемлемую классовую замену — местного механика или, как он его называет, «машиниста»[13]: “Очень важным местом, главным местом в Яновке, была мастерская, в которой работал Иван Васильевич Гребень... Это был человек большой одаренности и красивого типа, с темнорусыми усами и французской бородкой. Техника его была универсальна: он ремонтировал паровики, выполнял котельную работу, точил металлические и деревянные шары, отливал медные подшипники, делал пружинные дрожки, починял часы, настраивал рояль” — и т.д. К широчайшему спектру его пролетарских талантов присоединяется умение играть на клавесине и ходить на самодельных «котурнах» (высокие дере-вянные калоши). Маленький Лева обожает «машиниста» и с энтузиазмом учится у него рабочим специальностям и рабочей сноровке. (1:38–39). Мальчика особенно завораживают «его чудотворные пальцы» — мы вскоре вернемся к этой значимой подробности.

Иван Васильевич — главный помощник отца, участвующий во всех семейных делах. Местом отдохновения от них служит старый продранный диван, на котором группируются все домашние: «дыра поменьше с того конца, где стоит кресло Ивана Васильевича, и дыра побольше с того конца, где сижу я, подле отца». Дыры эти — выход в историю, сквозь них уже веет дух революции: «Мы диван не перетягивали с того года, когда царя убили», — замечает мать (1:27). Несмотря на симметричное расположение фигур, между хозяином и «машинистом» нет никакой вражды — напротив, они дополняют друг друга. Само появление Ивана Васильевича

настойчиво увязывается с рождением героя. За столом заводят разговор о возрасте детей и о том, «когда на службу поступил Иван Васильевич. Мать говорит: "А Леву перевезли с хутора уже готовенького" и посматривает лукаво на меня» (1:21). Это вовсе не случайный штрих, а магическое, далеко идущее совмещение хронологий, которое затем открыто акцентируется. Троцкий вспоминает: «Он поступил на службу, когда ему было 20 лет, в год моего рождения». И далее — подробный портрет Ивана Васильевича: "...я подбирался к нему со стороны и начинал ласково крутить один из его пышных темнорусых усов или внимательно рассматривать его руки — эти замечательные, совсем особенные кисти мастера... Пальцы вязкие, как корневища, но совсем не жесткие, расширяются к концам, крайне подвижные, а большой палец глубоко отгибается назад, образуя дугу. Каждый палец сознателен, живет и действует по-своему, а вместе они составляют необыкновенную рабочую артель. Как ни мало мне лет, но я вижу, я чувствую, что эта рука не так, как все другие руки, держит молоток или клещи" (1:38).

Укрупнение плана, сосредоточенного на руке мастера, насыщено идеологическим смыслом. Ведь, согласно Энгельсу, именно рука, ее подвижность и гибкость позволили обезьяне в процессе трудовой деятельности эволюционировать в человека[14]. Пристраиваясь к «рабочей артели» пальцев Ивана Васильевича, Троцкий, взамен библейской родословной, подключается тем самым к этой марксистско-дарвинистской эволюции, ведущей от обезьяны к пролетарию.

Ключевую роль для новой генеалогии играет, однако, большой палец левой руки. С ним связывается само рождение, если даже не зачатие героя, но при этом замещение родительских функций камуфлируется неким дружеским единением между Давидом Бронштейном и «машинистом», которого он спасает от увечья:

На левой руке большой палец обведен наискосок ободком рубца. В самый день моего рождения Иван Васильевич хватил себя по руке топором, палец висел почти на одной коже. Отец случайно увидел, как молодой машинист, положив руку на доску, готовится отрубить себе палец начисто. «Постойте, закричал он, палец еще прирастет». — Прирастет, думаете? — спросил машинист и отложил топор. Палец действительно прирос, работает исправно, только отгибается назад не так глубоко, как на правой руке" (1:38)

С точки зрения так называемого классического фрейдизма, столь любезного Троцкому, здесь запечатлен акт кастрации, упраздненной, однако, бдагодаря целительному вмешательству суперэго. Несостоявшаяся кастрация претворилась в зачатие, причем общеизвестная фаллическая символика пальца дополнена реликтовым мотивом обрезания, вытеснившего оскопление: «ободок рубца» по-библейски приобщает Ивана Васильевича к еврейской семье; но проглядывает тут и фольклорный сюжет о чудесном зачатии: так, из отрубленного пальца, появляется на свет Мальчик-с-пальчик.

За субститутом физического рождения должен последовать его духовный адекват — смерть и воскресение героя. Все начинается с того, что мальчик — явно вопреки традициям еврейского домоседства — приобщается к природе, к ее животворным стихиям: «Я возвращаюсь весь в земле и в воде. В семье не поощряли таких похождений, более любили, когда я сидел на диване в столовой и срисовывал слепого Эдипа с Антигоной» (1:51). Упоминание о слепом Эдипе, вряд ли случайное с учетом фрейдистских увлечений Троцкого, дает разгадку абзацу, идущему непосредственно за этой фразой: "Однажды мы возвращались с матерью в санях из

Бобринца, ближайшего к нам города. Ослепленный снегом, убаюканный ездою, я дремал. На повороте сани опрокидываются, и я падаю ничком. Сверху меня накрывает ковром и сеном. Я слышу тревожные окрики матери, но мне нет возможности отвечать. Кучер — это новый: молодой, рослый, рыжий — поднимает ковер и открывает мое местонахождение. Снова усаживаемся и едем. Но тут я начинаю жаловаться, что у меня по спине мурашки бегают от холода. — Мурашки? оборачивается молодой рыжебородый кучер, показывая крепкие белые зубы... Кучер смеется. — Ничего, говорит он, скоро доедем! — и подгоняет буланого. Следующей ночью этот самый кучер исчез вместе с буланым... Собирается вдогонку конная экспедиция, со старшим братом во главе. Он ... обещает свирепо разделаться с похитителем. «Ты раньше догони его», говорит ему угрюмо отец. Двое суток проходит, прежде чем возвращается погоня. Брат жалуется на туман, который не дал настигнуть конокрада. Значит, красивый, веселый парень — это и есть конокрад? С такими белыми зубами?" (1:52).

Перед нами целый набор замещений, впрочем, довольно прозрачных: езда – универсальный психоаналитический аналог соития, рыжебородый красавец кучер замещает собой обаятельного усача Ивана Васильевича, а сам мальчик также идентифирует себя с похитителем; отсюда его слепота как кара за либидинозный грех; но умыкание матери, которым по сути является эта поездка, подменяется затем конокрадством. Отца, потерпевшего поражение, замещает его старший сын, которому тоже так и не удается покарать преступника. На этом этапе временная слепота ребенка трансформируется в его временную смерть, сопряженную с утратой и размыканием всей прежней личности: "Меня томил жар, и я метался. Мешали руки, ноги и голова, они разбухали, упирались в стену и потолок, и от всех помех некуда было уйти, потому что помехи шли изнутри... «Я боюсь, — говорит мать, — что у Левы дифтерит». «Если б это был дифтерит, — отвечает Иван Васильевич, он бы давно уже лежал на лавке». Я смутно догадываюсь, что лежать на лавке значит быть мертвым, как умерла младшая сестра Розочка. Но я не верю, что это может относиться ко мне и слушаю разговор спокойно. В конце концов решают отправить меня в Бобринец — т.е. туда, где, как мы помним, находился изображенный ранее младенческий райский сад и откуда теперь привез мальчика роковой кучер. Теперь у этого заветного локуса появится новая символическая нагрузка, знаменующая переход от Ветхого к Новому Завету. Мать, верная косному ветхозаветному закону, не в силах нарушить субботу даже для спасения сына, вопреки известному евангельскому речению (и, кстати, вопреки реальной раввинистической традиции). Но мальчика выручает непременный Иван Васильевич: "Мать не очень благочестива, но в субботу не решается ехать в город. Со мной отправляется Иван Васильевич. Останавливаемся у маленькой Татьяны, бывшей нашей прислуги, которая замужем в Бобринце. Детей у нее нет, и поэтому нет опасности заразы".

Бездетность Татьяны — это как бы техническое условие для вхождения мальчика в новую семью, где иудейскую мать, оставшуюся в царстве субботы, заменит добросердечная христианка. Исцеление — точнее, воскресение — приносит вовсе не медицина, а церковь: "Доктор Шатуновский смотрит мне в горло, меряет температуру и, как всегда, утверждает, что ничего еще нельзя знать. Хозяйка Таня дает мне пивную бутылку, внутри которой из палочек и дощечек построена белая церковь. Ноги и руки перестают надоедать мне. Я выздоравливаю. Когда это про-

изошло? Незадолго до открытия эры (1:52-53). Троцкий объясняет: именно тогда, в тот год, он впервые узнал о календарной нумерации лет вообще, т. е. о движении истории, запечатленном в ее хронологической последовательности: "Так первым нумерованным годом, который вошел в мое сознание, был 1885-ый. Он положил конец бесформенному времени, доисторической эпохе моего существования, хаосу: с этого узла началось летоисчисление".

И с наступления новой — христианской — эры, закончился для Троцкого хаос иудейский, явно заимствованный, кстати сказать, из Осипа Мандельштама. И как обычно, этапы собственного становления он координирует с поступательным движением революционной стихии, с которой героя исподволь и помимо его сознания сочетает сама судьба: "Для России это был год неурожая, кризиса и первых больших рабочих волнений. Но меня он поразил лишь своим непостижимым наименованием. С тревогой я пытался раскрыть таинственную связь между явлением и цифрами. Потом началось чередование годов, сперва медленно, затем все быстрее. Но 85 долго выделялся среди них, как старший, как родоначальник. Он стал моей эрой... Через год после рождения эры я стал учиться" (1: 53).

Религиозному преображению сопутствует и накопление пролетарского гнозиса. В любимой мастерской мальчик прислушивается к разговору взрослых, и кругозор его «расширяется не по дням, а по часам». Один из рабочих, кочегар Игнат, устроившийся в городе на завод, рассказывает своим бывшим товарищам по мастерской про город, про работу, про порядки, про плату.

«Известно, завод...» говорил задумчиво Фома.

«Завод это тебе не мастерская» — прибавлял Филипп.

И все глядели задумчиво поверх мастерской.

— Много станков? — жадно переспросил Виктор.

— Как лес.

Я слушал не мигая и воображал себе завод, как раньше воображал лес: ни вверх, ни направо, ни налево, ни назад, ни вперед, ничего не видать, одни машины..." (1:40).

Подобные картины — «лес станков» — в России были непременным шаблоном марксистской риторики, когда она живописала капиталистическую индустриализацию, сопряженную с ростом пролетариата и грядущей пролетарской революцией. Однако на сей раз память мемуариста, скорее всего, ретроспективно подправлена и высвечена марксистской идеологией. Как бы то ни было, за введением в экономический «базис» у блудного хозяйского сына следует соприкосновение с миром «надстройки». Именно рабочие знакомят Леву с театральным искусством (напомним заодно о клавесине и котурнах Ивана Васильевича), именно они стимулируют его любовь к поэзии, к литературному творчеству, итогом которого явилась данная книга. Вполне естественно, что этот чудотворный сдвиг приурочен к Рождеству.

"На Рождество, должно быть, 1886 года, потому что я уже умел писать, ввалилась в столовую вечером, за чаем, группа ряженых. Это было так неожиданно, что я с испугу упал на диван, на котором сидел. Меня успокоили, и я с жадностью слушал царя Максимилиана[15]. Передо мною впервые открылся мир фантастики, претворенной в театральную действительность. Я был поражен, когда узнал, что главную роль выполнял рабочий Прохор, из солдат. На другой день я с карандашом и бумагой пробрался в людскую когда только что отобедали, и стал просить царя Максимилиана продиктовать мне свои монологи...

Так или иначе, я уже вкусил от дерева познанья. Жизнь расширялась не по дням, а по часам. От дырявого дивана в столовой протягивались нити к мирам иным" (1:58). Чтобы лучше проследить таинственное направление этих нитей, нам придется упомянуть еще один, причем очень ответственный, символ, кидающий магический отсвет на последующую судьбу героя. Единственная «техническая», индустриальная игрушка, которую мальчик получил в подарок, была изготовлена Иваном Васильевичем. Судя по ближайшему контексту, она тоже была приурочена где-то к Рождеству: "В один из зимних вечеров Иван Васильевич, наш машинист, вырезал и склеил из картона вагон с окнами и на колесах" (1:20).

Его дару была уготована долгая и славная жизнь[16]. Вагон, запущенный «машинистом», устремится, набирая скорость, по рельсам гражданской войны. Он станет одной из сквозных метафор для автора, сопоставившего с вагоном даже человеческую психику, где тоже «есть свои буфера, тормоза, предохранительные клапаны и амортизаторы». (1:84) Вагон Ивана Васильевича разрастется в знаменитый на весь мир поезд Троцкого, в котором ему придется «провести два с половиной года». В автобиографии ему посвящена целая глава, — она так и названа: «Поезд». Говоря о нем, Троцкий заходится от восторга и сбивается на романтический лад, сближая поезд с леомонтовским парусом: «Чего искал поезд Предреввоенсовета на фронтах гражданской войны?.. Он искал победы» (2:144). Но романтический пафос сплющен приземистым небосводом марксизма, метафизическая вертикаль распластана в большевистскую географию, хотя и набирающую планетарные масштабы. Поезд, накручивая обороты, «пять с половиной раз опоясал земной шар» (2:144).

Этот поезд становится грозным военно-техническим воплощением самого Троцкого, всякий раз персонифицируясь: «Поезд связывал фронт и тыл, разрешал на месте неотложные вопросы, просвещал, снабжал, карал и награждал»; «поезд был инициатором»; «поезд завоевал себе ненависть врагов и гордился ею» (2:151); «поезд всегда был в курсе того, что происходит во всем мире» (2:141), — да и за его пределами, судя по фразе автора, возвращающей нас к детской мистике продавленного дивана: «Поезд являлся для них (красноармейцев — М.В.) вестником иных миров» (2:148). Более того, подобно своему первому наставнику, Троцкий не ограничивается должностью «машиниста» — он еще и сам производит или чинит поезда по всей Советской России, взяв на себя, по просьбе Ленина, руководство транспортом и работу по его восстановлению.

Но, вероятно, наиболее мистической кульминацией его биографии следует все же считать другой момент, куда более краткий, однако поистине судьбоносный для всего мира. Это ночь после штурма Зимнего, ночь перед Советами, а вернее, перед Съездом Советов, ночь с 25 на 26 октября 1917 года — ночь накануне дня рождения Льва Троцкого:

Поздно вечером, в ожидании открытия заседания съезда Советов, мы отдыхали с Лениным по соседству с залом заседаний, в пустой комнате, где не было ничего, кроме стульев. Кто-то постлал нам на полу одеяло, кто-то — кажется, сестра Ленина — достал нам подушки. Мы лежали рядом... В его голосе были ноты редкой задушевности"[17] (2:49).

Сексуальная подоплека сцены настолько очевидна, что остается ее лишь озвучить. Это была брачная ночь двух вождей большевистской революции. Если даже оставить в стороне ее эротическую символику (которую автор, с его фрейдистской выучкой, опять-таки просто не мог не учитывать), то, в любом случае,

столь интимный симбиоз двух творцов Октября как бы указывал на сущностное двуединство Троцкого и Ленина, которого Троцкий объявил в свое время идеальным воплощением самой русской нации и русского пролетариата, меняющего весь мир ( статья «Ленин как национальный тип», 1920).

Иначе говоря, свой жизненный путь, очерченный в книге, Троцкий представил в двух аспектах: как целенаправленное отторжение от еврейских корней, и, одновременно, столь же последовательное самоотождествление с русским пролетариатом и его вождем. Такая идентификация давала ему моральное право на замещение последнего.

***Примечание:***

[1] *Троцкий Л.* Моя жизнь. Опыт автобиографии: В 2 т. Берлин, 1930. Т.1. С.12. Все дальнейшие ссылки на это издание даются в тексте в скобках. Курсив везде мой. — *М.В.*

[2] По поводу упомянутого «курьезного совпадения» Р.Вистрич замечает: «Возможно, еще более судьбоносным было то, что всего через два месяца родился его смертельный враг – Иосиф Джугашвили (Сталин)». -- *Wistrich, Robert.* Trotsky. Fate of a Revolutionary. London, 1979. P.11. В свете уточненных биографических данных, пожалуй, занимательней выглядит другое, симметрическое соответствие: Троцкий появился на свет в 1879 г., но в метриках его рождение перенесено на 1878; Сталин же родился как раз в 1878 г., но дата была официально сдвинута на 1879.

[3] См.: *Carmichael, Joel.* Trotsky. N.Y. 1975, pp. 17–24; *Nedava, Joseph.* Trotsky and the Jews. Philadelphia, 5732/1972, pp. 34–35; *Wistrich, Robert.* Trotsky. Fate of a Revolutionary, p.13.

[4] *Wistrich, Robert.* Ibid., p.12.

[5] См. *Chaloner W.H. and Henderson W.O* .Marx & Engels and Racism. IN: Encounter. Vol. XL. No.1 (July 1975); *Поляков Лев.* История антисемитизма. Эпоха знаний. Москва-Иерусалим, 1998. Passim. См. также превосходную статью Роберта Вистрича (с библиографией): *Wistrich R.* Socialism and Judeophobia – Anti-Semitism in Europe Before 1914.// Leo Baeck Institute: Year Book XXXVII/ London; Jerusalem; New York, 1992.

[6] О том, что именно Дюринг очень рано и долгие годы был «любимым идеологом народовольцев», писал Д.Рязанов. Он же подчеркивал, что к числу главных адептов Дюринга в России принадлежали будущие основатели РСДРП Плеханов и П.Аксельрод, причем последний, несмотря на фанатичный антисемитизм своего кумира, стал «одним из главных пропагандистов дюрингианства в России». См. предисловие Рязанова к «Анти-Дюрингу Энгельса: М. 1928. С. XVI-XIX.

[7] «Самоотречение евреев-народовольцев оказалось так велико, что член Исполнительного Комитета — еврей — надел красную рубаху и появился в толпе погромщиков в Киеве в 1881 г. Конечно, — добавляет автор, — ошибочные с демократической точки зрения действия этих лиц были преступны по отношению к еврейскому народу. Но мы должны помнить. что это самозаклание, это принесение в жертву своих же братьев по крови, было сделано этими лицами во имя братьев по духу, во имя свободы русского народа. во имя освобождения

всех трудящихся»: *Сватиков С.Г.* Евреи в русском освободительном движении. IN: Евреи и русская революция: материалы и исследования. Ред., сост. О.В.Будницкий. Москва-Иерусалим. 1999. С. 140.

[8] *Вайскопф М.* Писатель Сталин. М., 2001. С. 136—155, 258—266.

[9] *Сталин И.В.* Соч. Т.2. М.1948. С. 341-342.

[10] Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 330 – 331.

[11] *Сталин И.В.* Соч. Т.9. М. 1948. С. 99.

[12] *Сталин И.В.* Соч. Т.10. М. 1949. С. 343. Абрамович, ввиду его одиозной фамилии. был у Сталина фигурой символической. которую он противопоставлял Ленину. Тогда же, в 1927 г., то есть в период полного разгрома оппозиционеров, главный партийный стихотворец Демьян Бедный сказал Чуковскому: «Заметили вы про оппозицию, что. во-первых, это все евреи. а во-вторых. эмигранты? Каменев, Зиновьев, Троцкий. Троцкий чуть что заявляет: "Я уеду заграницу", а нам, русакам, уехать некуда, тут наша родина, тут наше духовное имущество.» *Чуковский К.* Дневник. 1901-1929. М., 1991. С.427. Подробнее об антисемитской подоплеке этой кампании см. *В.Роговин.* Л.Д.Троцкий об антисемитизме. IN: Вестник Еврейского университета в Москве. №2. 1993 г. С.90-102; *Вайскопф М.* Указ. соч. С. 264-266.

[13] Кажется, всего лишь два биографа Троцкого — И.Дейчер и Р.Вистрич — обратили, хотя и мельком, внимание на особую значимость этой фигуры. См: *Deutscher, Isaac.* The Prophet Armed. Trotsky: 1879—1921. NY, 1954, pp. 9–10; *Wistrich*, ibid.

[14] *Энгельс Ф.* Введение к «Диалектике природы». *Он же.* Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. IN: К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные произведения: в 2 т. Т.2. М., 1948. С. 63–64, 70–72.

[15] «Царь Максимилиан» — русская народная драма. Текст впервые записан в конце XIX в.

[16] Любопытно, что в безнадежное состязание с дарителем вступает было все тот же старший брат Левы, «приехавший на Рождество»: он похваляется. будто «сделать такой вагон можно в два счета» — но у него ничего не выходит, этот заместитель отца точно так же не сумел одолеть «машиниста», как в другом эпизоде — догнать кучера.

[17] Как бы подкрепляя политкорректные аспекты этого духовного соития и перенося их в сферу социального единения, Ленин «с глубоким чувством» говорит о красногвардейских пикетах: «Какая это великолепная картина: рабочий с ружьем рядом с солдатом у костра!.. Свели наконец солдата с рабочим». Собственно, так же после многих перипетий, конфликтов и расхождений марксистская судьба сводит воедино Ленина с Троцким. Кстати сказать, матримониальная подоплека сцены имела забавный литературный прецедент. В весьма заинтересовавшей Ленина книжке А. Аверченко «Дюжина ножей в спину революции» (Париж, 1921) Ленин и Троцкий изображены в качестве супружеской четы, причем роль мужа отведена Троцкому (глава «Короли у себя дома»).

S.Dudakov (Jerusalem)

# Ульянов: знакомый незнакомец

В последние десятилетия довольно много писали о еврейском происхождении Ленина. Одни — ликуя, другие — в восторге от искомого: вот он корень несчастий России!. Мне, занимающемуся достаточно много генеалогией, сие не удивительно. Среди потомков евреев было великое множество людей одаренных и одухотворенных; не менее — по количеству — было людей омерзительных и отвратительных. Но неизмеримо больше было людей средних и серых, и я это говорю, не для уни-чижения оных: это для статистики, если она вообще возможна... Что же касается Ульянова-Ленина наличие еврейской крови не должно огорчать или радовать: это данность. Российская империя создавалась множеством народов, населяющих Восточно-Европейскую равнину. И евреи были не исключением в этом плавильном котле. Повторяю, не для гордости и не для озлобления. О том, что думал сам вождь о своих корнях, он косвенно сказал М.Горькому. Ту фразу, которую постоянно цитируют. И я не откажусь от стандарта, но свяжу эти мысли с несколько иным. Горький задает конкретный вопрос и получает поразительный и жестокий ответ:

"Я спросил: кажется мне это, или он действительно жалеет людей?

"Умных — жалею. Умников мало у нас. Мы — народ, по преимуществу талантливый, но ленивого ума. Русский умник почти всегда еврей или человек с примесью еврейской крови"[1].

Был ли Ульянов филосемитом? Безусловно, в том смысле, в каком был любой русский интеллигент того времени. Наиболее полно по еврейскому вопросу с классовых позиций Ленин говорил в грамзаписи 1919 года (видимо, 23 марта) под названием "О погромной травле евреев". Учтем, что всего известно 15 пластинок с речами Ленина: первая посвящалась памяти председателя ВЦИК Я.Свердлова; четвертая — "О погромной травле евреев".

Советская власть "железной рукой" грозила расправиться с погромщиками и антисемитами. Это в "общем". А в "частности" вела борьбу с бундовцами и сионистами. Впрочем у евреев выбора во время Гражданской войны не было. И об этом надо помнить. Еще в "Декрете СНК о пресечении в корне антисемитского движения" от 27 июля 1918 года погромщики были поставлены вне закона. Подпись под декретом (Ульянова) Ленина и Вл.Бонч-Бруевича (предсовнаркома и управляющего делами совнаркома[3]. Напомню об одной истории 1922 г.

В 9 часов вечера в самом центре Москвы, на Театральной площади, в трамвае был задержан старик-еврей Гиндин, несший в руках два свертка — 2 завернутых в бумагу детских трупика. Допрошенный на Лубянке старик показал, что он везет на Дорогомиловское кладбище умерших детей. Его отпустили. Но вторично он был задержан публикой, заметившей, что один из трупиков весь в кровавых ранах, как будто тело было изгрызано. Публика устроила "разборку". Толпа окружила старика и стала волноваться. Стали кричать старые и знакомые байки: "Пьют нашу кровушку", "жиды" и прочее. Трупы попали в клинику профессора Сетова на экспертизу, а старик отправлен в тюрьму и на скамью подсудимых. Дело было доложено на самый верх. Ленин приказал, как можно быстрее выяснить истину. Но истина была жутковата и прозаична на то нелегкое время. Мертвые дети — были евреями. Труп был изгрызан крысами в морге № 195, "образцового" приемно-пропускного пункта. Сам старик Гиндин — профессиональный "трупоноша" (оказывается, очень распространеная профессия в то время. Суд "оправдал" старика Гиндина, дав ему пенсию и одновременно вынес общественное порицание и осуждение всем виновникам в распространении нелепых слухов[4].

Кто-то как-то назвал Надежду Константиновну Крупскую "святой дурой". Но вот вам другой облик верной спутницы вождя. В ответ на многочисленные выражения сочувствия, полученные ею, равно как и на требование Сталина о постройке Мавзолея, Крупская ответила замечательным письмом, в котором таится мечта Ленина о культурном работнике и о труде на благо России: "Товарищи рабочие, работницы, крестьяне и крестьянки! Большая у меня просьба к вам: не давайте своей печали по Ильичу уходить во внешнее почитание его личности. Не устраивайте ему памятников, дворцов его имени, пышных торжеств в его память и так далее. Ведь этому он придавал в жизни так мало значения, так тяготился всем этим! Помните — много еще нищеты и неустройства в нашей стране! Хотите почтить имя Владимира Ильича — устраивайте ясли, детские сады, детские дома, школы-библиотеки, амбулатории, больницы, дома инвалидов и так далее.

Проводите в жизнь его заветы!"[5].

Кажется, что это *действительно* истинное завещание Ленина, в котором нет политики, а есть лишь призыв к созидательному труду. В Израиле я познакомился с писателем и педагогом Владимиром Давидовичем Свирским, человеком неординарный судьбы, автором блестящего философского труда "Демонология" о творчестве Салтыкова-Щедрина. Работа, выпадающая из общего нашего представления о русском Свифте. Так вот, в 1960-1970 годы он был автором учебников по русской словесности для национальных школ. С издательством "Просвещение" у него завязалась переписка по поводу приведенного письма Н.К.Крупской. С разрешения Вл.Д.Свирского я привожу текст письма редакции "Просвещение":

"Уважаемый Владимир Давидович!

На стр. 211 корректуры учебника русской литературы для 10 класса Вы просите восстановить слова Н.К.Крупской.

Редакция не считает целесообразным приводить эту цитату в связи с тем, что она в значительной степени утратила актуальность. Слова Крупской относятся к 1924 году, в то время действительно было много "нищеты, неустройства", и вместо внешнего почитания личности Ленина следовало строить ясли, детские сады, дома, школы и т.д.

В настоящее время, когда по всей стране идут гигантские стройки, когда весь мир недавно торжественно отмечал 100-летие со дня рождения В.И.Ленина, цитата Н.К.Крупской звучит несколько архаично и не несет в себе той смысловой нагрузки, которая была присуща ей на ранних этапах развития нашего государства.

Именно поэтому редакция не поместила данную цитату.

Считаем, что мы поступили правильно.

С уважением

Зав. редакцией (Прокофьева)".

Как видим, политический заряд, заложенный в письме жены вождя не потерял своей силы. Признаваться в том, что Россия в 1913 году занимала последнее место в Европе по уровню жизни и образования, и спустя 50 лет, занимало то же самое "почетное" место, как впрочем и сейчас, было невозможно. Не исключаю, что заведующая редакцией разделяла ту же невысказанную Свирским точку зрения, но...

В последнее время появились, на мой взгляд, спекулятивные работы жаждущих сенсаций людей. Прежде всего это касается причин смерти Ленина.

С пафосом и откровенным цинизмом говорится о сифилисе, якобы сведшим в могилу тирана.

Напомню, что двумя самыми страшными болезнями XIX и начала XX века были туберкулез и сифилис. Эти болезни отнюдь не позорные — это состояние медицины того времени. Время пенициллина было впереди. Александр Флеминг сделал свое открытие в 1928 году.

Напомню, что от сифилиса умерли Роберт Шуман, Генрих Гейне, Фридрих Ницше, Ги де Мопассан, возможно, и Николай Гоголь, основатель современного турецкого государства Кемаль-паша (Ататюрк), духовный основатель еврейского государства Теодор Герцль и многие другие.

Вот письмо А.С.Пушкина к П.А.Вяземскому по поводу Байрона. Это настолько соответствует моему настроению и мыслям, что стоит его привести: "Зачем жалеешь ты о потере записок Байрона? черт с ними! слава Богу, что потеряны. Он исповедовался в своих стихах, невольно, увлеченный восторгом поэзии. В хладнокровной прозе он бы лгал и хитрил, то стараясь блеснуть искренностию, то марая своих врагов. Его бы уличили, как уличили Руссо — а там злоба и клевета снова бы торжествовали. Оставь любопытство толпе и будь заодно с гением... Мы знаем Байрона довольно. Видели его на троне славы, видели в мучениях великой души, видели в гробе среди воскрешающей Греции. — Охота тебе видеть его на судне. Толпа жадно читает исповеди, записки и ete., потому что в подлости своей радуется унижению высокого, слабостям могущего. При открытии всякой мерзости она в восхищении. Он мал, как мы, ои мерзок, как мы! Врете, подлецы: он и мал и мерзок — не так, как вы — иначе"[6].

Я привел слова Пушкина не случайно. В 20-е годы прошлого века жил-был знаменитый графолог и психолог Дмитрий Митрофанович Зуев-Инсаров. И вот в одной из его книг, я обнаружил сравнение почерков Пушкина и Ленина. Зуев подчеркивает их идентичность и добавляет, что это почерк гениев...

Было произведено вскрытие тела вождя. В официальной выписке из заключения, подписанного рядом крупных врачей и напечатанной в статье наркома здравоохранения Николая Александровича Семашко (1874-1949)[7], которая так и называется: "Вскрытие", было сказано, что главной причиной болезни и смерти являлся артериосклероз: "Основная артерия, которая питает, примерно, три четверти всего мозга — "внутренняя сонная артерия" при самом входе в череп оказалась настолько затверделой, что стенки ее, при поперечном перерезе не спадались, значительно закрывая просвет, а в некоторых местах настолько были пропитаны известью, что пинцетом ударяли по ним, как по кости... На всем левом полушарии мозга оказались "кисты", т.е. размягченные участки мозга. Склероз был обнаружен и в некоторых других органах, но степень развития склероза этих органов не могли идти в сравнении с развитием склероза мозга".

В чем причина склероза Ульянова?

Ответ следующий: во-первых почву подготовила наследственность. Грегор Мендель был тогда в 20-е годы в почете. Важный момент: отец Ленина, Илья Николаевич Ульянов, умер в возрасте 55 лет, при сравнительно спокойной, равномерной жизни. Вероятно, от раннего артеросклероза. Но наследственность не главное: "Гораздо большую роль сыграли не наследственные, а "приобретенные" причины: склероз поразил прежде всего мозг, т.е. тот орган, который выполнял напряженую работу за всю жизнь Владимира Ильича; болезнь поражает обыкновенно "наиболее уязвимое место", таким "уязвимым" местом у Владимира Ильича был головной мозг: он постоянно был в напряженной работе, он систематически переутомлялся, вся напряженная деятельность и все волнения ударяли прежде всего по мозгу."

И резюме: "Таким образом, вскрытие тела Владимира Ильича констатировало изнашивание, как основную причину болезни и смерти; оно показало, что нечеловеческая умственная работа, жизнь в постоянных волнениях и непрерывном беспокойстве привели нашего вождя к преждевременной смерти"[8].

Так что любые спекуляции по вопросу болезни Ленина неуместны, хотя бы потому, что это не этично...

Я вспоминаю стихотворение А.С.Пушкина, навеянное посещением психически больного — поэта Батюшкова:

Не дай мне Бог сойти с ума,
Нет, легче посох и сума;
Нет, легче труд и глад...
.....

Да вот беда: сойди с ума,
И страшен будешь как чума,
Как раз тебя запрут,
Посадят на цепь дурака
И сквозь решетку как зверка
Дразнить тебя придут...[9]

И людям, которые для своих политический целей пользуются такими приемами, следовало бы знать, что и у них нет гарантий от сумасшествия, СПИДа и

тому подобного, в конце концов: ни от тюрьмы, ни от сумы... На последние страницы жизни великого человека следует накинуть вуаль забвения, как было, скажем, с президентом США Вудро Вильсоном.

Да и отсчет несчастий человечества с ноября 1917 года некорректен. Все это следствие прошлого. Причины надо искать в августе 1914 года — все остальное следствие страшной войны. Впереди был самый кровавый XX век с его диктаторами и машиной уничтожения...

В 1929 году была опубликована небольшая заметка Альберта Эйнштейна "Ко дню смерти Ленина": "Я почитаю в Ленине человека, который употребив все силы, подчинил свою личность делу осуществления идеалов социальной справедливости. Его методы я считаю нецелесообразными. Но в одном можно быть уверенным: такие люди как он оберегают и обновляют совесть человечества"[10].

Сопоставим оценку великого физика с одним фактом биографии Эм.Ласкера, нападавшего на теорию относительности Эйнштейна.

Свою позицию экс-чемпион мира защищал против 14 оппонентов — Эйнштейн при жизни великого шахматиста никогда не высказывался по этому поводу. Эйнштейн отказался от полемики, ибо великий физик не хотел участвовать в дискуссии, уважая личность чемпиона мира, "так как Эйнштейну были чужды любые формы подавления интеллекта".

Шахматная игра не импонировала Эйнштейну. Почему? Потому что, выступая против насилия личности, он не мог допустить этого даже в шахматах, ибо они определяют насилие одного интеллекта над другим[11]. Так и в данном случае. Ленин импонировал великому ученому высотой поставленной цели, полной жизненной отдачей. Но высокая планка идеала требовала бесконечных человеческих жертв. Но принять это гуманист старого XIX века не мог...

Множество версий выдвигалось в отношении псевдонима, который избрал Владимир Ульянов — ЛЕНИНЪ.

Н.К.Крупская считала выбор псевдонима делом случая и не более[12].

Однако я осмелюсь высказать свою странную версию.

В Германии распространено одно стихотворное пророчество по-латыни, приписываемое монаху Герману, жившему в XIII в., но получившее известность в 1693 году. Пророчество называется: Vaticinium Lehninense — Ленинское пророчество, названное так по местечку Ленин (с ударением на последнем слоге), неподалеку от Потсдама, известное развалинами старинного цистерцианского монастыря Гиммельфорт, основанное в 1180 году. (Цистерциане-монашеский орден, ветвь бенедиктинцев; в Польше их называют бернардинами). Вероятно, пророчество позднейшая фальшивка. (Vates — по латыни "пророк", "прорицатель". В Риме на холме носящем имя оракула Vaticinium, ныне располагается государство Ватикан).

В этой известной подделке оплакивается гибель дома Асканиев (им когда-то принадлежал Ленин) и возвышение династии Гогенцоллернов, должное привести к объединению Германии. Предрекается и гибель последней династии. Наследниками Асканийской династии были князья Ангальт-Цербстские. Иначе говоря, дом Романовых был тесно связан через Екатерину Великую с этой династией. Все эти исторические изыскания, возможно, могут помочь в выяснении странного псевдонима. Как бы то ни было, но в этом псевдопророчестве имеются антироялистские тенденции, которые могли бы привлечь Ульянова-Ленина,

Учтем, что впервые псевдоним "Ленинъ" появился в газете "Заря" в 1901 году. Замечательно, что том Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона со статьей о "Ленинском пророчестве" вышел в 1896 году. Так что версия, кажется, имеет право на существование.

В эмиграции встретился с Лениным интересный человек и в будущем сильный шахматный мастер А.Ф.Ильин-Женевский, победитель Капабланки, брат Ф.Ф.Раскольникова. Было это весною 1914 года.

Александр Федорович был совсем юным гимназистом, только-что исключенным из гимназии Витмера и заканчивающим учебу в Швейцарии на деньги некоего благотворителя. Встреча состоялась в Женеве, куда Ленин приехал на один день с лекцией. Остановился он на квартире своего старого друга Вячеслава Алексеевича Карпинского. Ильин-Женевский увидел низенького, коренастого человека и сразу в памяти всплыло лицо Сократа. Но затем он подумал, что все же это какой-то крестьянин.

Недоразумение прошло сразу, когда Карпинский представил гостю Ильина-Женевского. Растерянно протянув руку "Ильичу" для приветствия, он почувствовал широкое и крепкое рукопожатие. Лицо вождя расплылось в приветливой и ясной улыбке. Молодой Саша Ильин-Женевский отвечал на вопросы Ленина по поводу ареста их юношеской организации. Кстати, Ильин-Женевский говорил, что в их группе работали дружно члены разных партий: большевики, меньшевики, эсеры, анархисты. Наверняка были и сионисты, и бундовцы, но они остались лишь в памяти рассказчика. Жена хозяина — "товарищ Ольга", она же Софья Наумовна Равич, пригласила всех к столу. Разговор перешел на интимную тему — Ленин беспокоился о состоянии здоровья жены. У Надежды Константиновны была "базедова болезнь". Было два пути решения проблемы: опасная операция или консервативный способ лечения. "С какой заботливостью и тревогой говорил Владимир Ильич о здоровье своей неразлучной и верной подруги".

Как известно революционер решительно расправившийся "операционным" путем со старой Россией, оказался в личной жизни консерватором: в итоге семья Ульяновых не решилась произвести операцию. Это вопрос психологический и несомненно представляет собой интерес для психологов. Думаю, что Ильин-Женевский приводит этот факт неслучайно. Будучи сильным шахматистом и разбираясь в психологии "противника", он обратил внимание на это, в принципе приватное обстоятельство. В то время можно было писать о болезни Крупской. И, конечно, Ильин-Женевский обратил внимание на соотношенвие личного и общественного. Оказывается, что одно, не есть обязательно продолжение другого. Примеры Александр Федорович мог взять из истории шахмат: романтик Адольф Андерсен, жертвовавший фигуры направо и налево — в жизни был скромным учителем, боявшимся потерять преподавательское место в гимназии...

Ленин обратил внимание на то, что юноша не ест мяса: О.Равич приготовила для него яичницу. Шахматист-вегетарианец со свойственной юности горячностью стал защищать безубойный способ питания. В это время многие увлекались толстовством и, как непротивление уживалось в душе юного большевика — мало понятно. Ленин развеселился: "Ого", — сказал он, хитро улыбаясь и подмигивая Карпинским, — "Этак вы, пожалуй произведете новый раскол в партии и организуете новую фракцию большевиков-вегетарианцев". Так смеясь и пикируясь, перешли мы в библиотеку, где нам был приготовлен послеобеденный чай"[13].

Как оратор Ленин глубоко поразил Ильина-Женевского, хотя его и нельзя было назвать блестящим оратором. Он не обладал теми артистическими данными, которыми блистала местная достопримечательность — итальянский анархист Бертони. У Ленина была абсолютно невзрачная внешность, несколько хрипловатый голос и "привычка часто причмоковать в конце фраз" — этим не покоришь слушателей. Но тем не менее слушать его было приятно. Ильин- Женевский поймал себя на мысли, что он слушая Ленина, как бы читает книгу. "Удивительная стройность мыслей, строгая последовательность изложения и неумолимая логичность сделали то, что вся эта большая и в большинстве чуждая нам аудитория, не двигаясь и почти не дыша, как зачарованная, прослушала до конца лекцию Владимира Ильича". Но настоящее мастерство оратора проявилось во время полемики. Он разделался с оппонентами быстро: "это был не бой, а избиение младенцев!" Враги оказались повержены, собрание окончено и дружные аплодисменты сопутствовали победе полемиста. Карпинские и Ильин-Женевский провожали Ленина до поезда. Последняя реплика Ильича из окна вагона: "Советую вам перестать быть вегетарианцем!" — "Советую вам сделаться вегетарианцем!" — с юношеским задором отвечаю ему я. Ленин смеется...".

Юноша запомнился Ленину, и он неоднократно справлялся у Карпинских о его житье-бытье и приглашал на отдых в Краков, но этому помешала война. А после приезда Ленина в Петроград они коротко встретились еще раз. Ленин не узнал его: загорелый, запыленный в офицерских погонах — он не был похож на довоенного юнца. Ильин-Женевский напомнил о себе: "Мы с вами виделись в Женеве". Я — "витмеровец"... "А, вегетарианец! — воскликнул он, и веселая ласковая улыбка озаряла его лицо. По-видимому, это обстоятельство всего сильнее врезалось ему в память. Милый, добрый Ильич!"[14].

В шахматы Володю научил играть брат Александр, и любовь к этой логической игре навсегда осталась в Ленине. Вероятно, молодой Ульянов был знаком с новейшей шахматной литературой: Андрей Иванович Хардин (1842-1910) — юрист, в конторе которого проходил практику Ульянов, был шахматным мастером. А.И.Хардин много играл по переписке, занимался теорией, в том числе и исследованием гамбита Эванса. В 1895 году играл матч с Эм.С.Шифферсом, вторым по силе шахматистом России. Он устраивал в Самаре домашние турниры, в которых принимал участие и его стажер. Здесь Ульянов числился по 2-й категории; в 1-й — был лишь Хардин.

Мы имеем свидетельства о детстве и юности Владимира Ульянова и "с другого берега".

Так, в школе, Володя сидел за одной партой с будущим последним министром земледелия царской России Александром Николаевичем Наумовым (1868-1950). А.Н.Наумов вспоминал: "Центральной фигурой во всей товарищеской среде моих одноклассников был несомненно Владимир Ульянов, с которым мы учились бок о бок, сидя рядом на парте в продолжение всех шести лет, и в 1887 году, окончили вместе курс. В течение всего периода совместного нашего с ним учения мы шли с Ульяновым в первой паре: он — первым, я — вторым учеником, а при получении аттестатов зрелости он был награжден золотой, я же серебряной медалью.

Маленького роста, довольно крепкого телосложения, с немного приподнятыми плечами и большой, слегка сдавленной с боков головой, Владимир Ульянов имел

неправильные — я бы сказал — некрасивые черты лица: маленькие уши, заметно выдающиеся скулы, короткий, широкий, немного приплюснутый нос и вдобавок — большой рот, с желтыми, редко расставленными, зубами. Совершенно безбровый, покрытый веснушками, Ульянов был светлый блондин с зачесанными назад длинными, жидкими, мягкими, немного вьющимися волосами.

Но все указанные выше неправильности невольно скрашивались его высоким лбом, под котором горели два карих круглых уголька. При беседах с ним вся невзрачная его внешность как бы стушевывалась при виде его небольших, но удивительных глаз, сверкавших недюжинным умом и энергией. Родители его жили в Симбирске. — Отец Ульянов долгое время служил директором Народных училищ. Как сейчас помню старичка елейного типа, небольшого роста, худенького, с небольшой, седенькой, жиденькой бородкой, в вицмундире Министерства Просвещения с Владимиром на шее...

Ульянов в гимназическом быту довольно резко отличался от всех нас — товарищей. Начать с того, что он ни в младших, ни тем более в старших классах, никогда не принимал участия в общих детских и юношеских забавах и шалостях, держась постоянно в стороне от всего этого и будучи беспрерывно занят или учением или какой-либо письменной работой. Гуляя даже во время перемен, Ульянов никогда не покидал книжки и, будучи близорук, ходил обычно вдоль окон, весь уткнувшись в свое чтение. Естественно, что он признавал и любил, как развлечение, — это игру в шахматы, в которой обычно оставался победителем даже при единовременной борьбе с несколькими противниками. Способности он имел совершенно исключительные, обладал огромной памятью, отличался ненасытной научной любознательностью и необычайной работоспособностью. Повторяю, я все шесть лет прожил с ним в гимназии бок о бок, и я не знаю случая, когда "Володя Ульянов" не смог найти точного и исчерпывающего ответа на какой-либо вопрос по любому предмету. Воистину, это была ходячая энциклопедия, полезно-справочная для его товарищей и служившая всеобщей гордостью для его учителей.

Как только Ульянов появлялся в классе, тотчас же его обычно окружали со всех сторон товарищи, прося то перевести, то решить задачку. Ульянов охотно помогал всем, но насколько мне тогда казалось, он все же недолюбливал таких господ, норовивших жить и учиться за чужой труд и ум.

По характеру своему Ульянов был ровного и скорее веселого нрава, но до чрезвычайности скрытен и в товарищеских отношениях холоден: он ни с кем не дружил, со всеми был на "вы", и я не помню, чтоб когда-нибудь он хоть немного позволил себе со мной быть интимно-откровенным. Его "душа" воистину была "чужая", и как таковая, для всех нас, знавших его, оставалась согласно известному изречению, всегда лишь "потемки"...

Еще в отдаленные времена Ульянов казался всем окружавшим его каким-то особенным... Предчувствия ... нас не обманули. Прошло много лет и судьба в самом деле исключительным образом отметила моего тихого и скромного школьного товарища, превративши его в мировую известность, в знаменитую отныне историческую личность — Владимира Ильича Ульянова-Ленина, сумевшего в 1917 году выхватить из рук безвольного Временного правительства власть, в несколько лет путем беспрерывного кровавого террора стереть старую Россию, превратить ее в СССР-ию, и произвести над ней небывалый в истории человечества опыт — насаждения коммунистического строя на началах III-го Интернационала. Ныне по-

ложен он в своем нелепом надгробном Московском мавзолее на Красной площади для вечного отдыха от всего им содеянного...

Наследство оставил Ульянов после себя столь беспримерно-сложное и тяжкое, что разобраться в нем в целях оздоровления исковерканной сверху до низу России сможет лишь такой недюжинный ум и талант, каким обладал, отошедший ныне в историю, гениальный разрушитель Ленин...

Недавно мне принесли номер газеты "За свободу" от 2 июня 1924 года, небезынтересный для характеристки Ульянова в описываемое мною время. В статье озаглавленной: "Аттестат зрелости Ленина" (подлинный документ, хранящийся в Институте Ленина в Москве), — помещен текст протокола о допущении к экзаменам Владимира Ульянова и его аттестат зрелости, а в особом примечании к упомянутому протоколу имеется приписка: "Ульянов и Наумов подают наибольшие надежды на дальнейшие успехи. Оба заявили, что желают поступать на юридический факультет. Ульянов — на Казанский и Наумов — на Московский"[15].

Директор Симбирской гимназии Ф.Керенский (отец А.Ф.Керенского — С.Д.) написал Ульянову обширную рекомендацию, в которой между прочим говорится, что после смерти отца мать Ульянова сосредоточила все свое внимание на воспитании сына. Основой воспитания была религия и разумная дисциплина. Рекомендация Керенского кончалась следующей фразой: "Мать Ульянова предполагает не оставлять сына без своего надзора и во время университетских занятий". Эта рекомендация была нужна для того, чтобы Ульянов после казни брата Александра был принят без подозрений в Казанский Университет. Воистину — "пути Господни неисповедимы"![16].

Когда Наумов пришел в 3-й класс, где было 30 учеников, из которых менее половины дошли до выпускных экзаменов. При таком незначительном количестве учащихся, неудивительно, что этот класс дал несколько выдающихся личностей. К Ульянову и Наумову следует добавить поэта Апполона Апполоновича Коринфского. "Коринфский" (1868-1937) — не псевдоним поэта. Эту фамилию получил его дед, арзамасский мордвин М.П.Варенцов, окончивший Петербургскую Академию художеств и за архитектурный проект в "коринфском стиле" получивший золотую медаль, звание академика и фамилию.

А.А.Коринфский в 1879 году поступил в Симбирскую гимназию, где "семь лет, волею судеб и в силу землячества учился в одном классе с В.И.Ульяновым". В 5-м классе он издавал рукописный журнал, а в выпускном был исключен из гимназии за чтение "недозволенных" книг и за связь с политическими ссыльными. Факт необыкновенно интересный. Коринфский прожил бурную литературную жизнь, а Октябрь не принял по понятной причине. Вот только одна фраза из его письма поэту Дрожжину в 1921 г.: "...не пишу почти ничего, совершенно подавленный и растерзанный в клочки проклинаемой всеми жизнью при современном архинасильническом режиме". Он изредка переводил с украинского и белорусского языков (Шевченко, Янко Купала), приспосабливаясь к новой жизни, издавал из рук вон плохие циклы стихов на современные темы — "Моя страна", "Рабоче-крестьянская республика", "В советской деревне". Жил под Ленинградом, на станции Лигово, работая конторщиком, библиотекарем в школе, а с 1929 года до самой смерти в Твери (Калинине), работая корректором в типографии. Умер в неизвестности[17].

Наумов рассказал историю, происшедшую в их гимназии накануне выпускных экзаменов. Говоря об этом, он испытывает угрызения совести. Все темы на экзаме-

национной сессии (по словесности, математике — алгебраические, геометрические и тригонометрические задачи, переводы на древние и новые языки) присылались из особого отдела Учебного Округа. Содержание, естественно, сохранялось в глубочайшей тайне. Но за неделю до открытия сессии, были получены копии тем. Со всех товарищей выпуска была взята соответствующая мзда. А перед самым экзаменом пронесся слух, что темы заменены, что вызвало переполох и ужас всех... кроме Володи Ульянова: "Спокойней всех был Владимир Ульянов, не без усмешки поглядывавший на своих встревоженных товарищей: очевидно, ему с его поразительной памятью и всесторонней осведомленностью, было совершенно безразлично". К счастью, тревога была ложной — и "ворованные" темы не были заменены. Экзамены закончились, Ульянов и Наумов получили медали с изображением Афины Паллады по древним языкам[18].

С воспоминаниями П.Валентинова (Вольского) "Встречи с Лениниым" я ознакомился сразу после переезда в Израиль, в 1971 г. Меня тогда заинтересовал "волчий оскал ленинизма", а ныне я смотрю на все несколько иными глазами.

Одна из глав книги Валентинова носит название "Ленин — спортсмен". Я, конечно, тогда почти не обратил на нее внимания, хотя в ней присутствовали детали, которые, по словам автора, вытравливались из официальных гроссбухов, а эти мелочи были чрезвычайно интересны. Теперь, перечитав Наумова, я удостоверился в том, что вся история Ленина-спортсмена, вписывается в эпоху — восхищение борцами, цирком, увлечение борьбой, гимнастическими упражнениями, гирями и т.п.

Вольский, сам изрядный любитель спорта был восхищен ленинской хваткой, мгновенно уловившей новые для него элементы поднятия тяжестей. И теперь для него было ясно, откуда у вождя большевиков, "такая крепкая сложенная фигура, сразу бросающаяся в глаза": "Он был настоящий спортсмен с большим вкусом ко всей гамме спорта. Оказалось, что он умел хорошо грести, плавать, ездить на велосипеде, кататься на коньках, проделывать разные упражнения на трапеции и на кольцах, стрелять, охотиться и, как я мог убедиться, ловко играть на биллиарде. Он мне поведал, что каждое утро, полуголый, он проделывает не менее 10 минут разные гимнастические упражнения, среди них на первом месте, разведение и вращение рук, приседание, сгибание корпуса с таким расчетом, чтобы, не сгибая колен, коснуться пола пальцами вытянутых рук"[19]. Причем эту систему он сам установил для себя.

В ссылке Ленин постоянно играл со своими товарищами в шахматы и даже давал сеансы вслепую на 3-х досках, выигрывая все партии, что само по себе говорит о его силе[20]. Играл и в эмиграции. Сохранилась фотография, где он заснят за игрой с Александром Александровичем Богдановым (Малиновским), оппонентом в идеологии и создателем в советское время Института переливания крови (погиб, проводя на себе медицинский эксперимент), и Максимом Горьким, наблюдавшим за игрой. Без сомнения, он был сильным любителем. Играл Ленин также и с другим оппонентом — Львом Троцким. Возможно, они играли в парижских кафе. Результаты, к сожалению, неизвестны. Один из мемуаристов наивно описывает игру Ленина в женевском кафе Ландольта: "Он сидел наколнившись над фигурами, предугадывая ходы противника и озадачивая его новой атакой в том месте, откуда этого никак нельзя было ожидать. И под его нависшими усами пряталась при растерянности противника острая, почти незаметная усмешка"[21].

Валентинов, вспоминает, что Ленин, играя с ним в шахматы, а играл он превосходно, добавляет Николай Владиславович, "мастерски" насвистывал различные мелодии[22].

В одном из писем Дм.Ульянов (Дмитрий Ульянов, младший брат вождя, врач по профессии, как и дед А.Д.Бланк. Напомню партийную кличку Дмитрия: "Герц") прислал шахматную задачу, помещенную в литературном приложении к "Ниве", что тоже говорит о семейном интересе Ульяновых. Задача была несложная, и Ленин мгновенно ее решил — мат в 2 хода. Но он обратил внимание брата на опубликованный в газете "Речь" от 17 февраля 1910 (№ 31 (1269) этюд №195, перепечатку этюда братьев Платовых из "Ригер тагеблатт", 1909 г., получивший 1 приз... Хотя этюд был решен не сразу, он был в восхищении. Ленин писал брату: "Положение такое: белые: Крg3, Се7, Кg1 и пешки d3 и h5. Черные: Крe3 и пешки h7, d5 и a2 (т.е. последняя за ход до превращения в королеву). Белые начинают и выигрывают. Красивая штучка!"[23].

В чем дело? Что же происходит на шахматной доске? Черные неизбежно ставят нового ферзя — преимущество материальное на стороне черных. Более того, им передается очередь хода, и самая сильная шахматная фигура получает возможность передвигаться по доске, но нет: конечный результат предрешен — тихий ход Кс1 и все становится ясным... Красивая матовая идея, подкрепленная разнообразными вилками прыгучего коня...

Прошли годы. Шел январь 1918 года. Брест-Литовские переговоры были трудными, в том числе и из-за внутрипартийной борьбы. Но Ленин твердо знал, что надо выждать: революция в Германии неизбежна. Он думал, что она произойдет через 2-3 месяца. Ошибся — она произошла через 8 месяцев. Не помогло ли ему при решении политической задачи воспоминание об этюде братьев Платовых?

Чтобы не было никаких иллюзий — этюд братьев[24] был оценен по заслугам также и другим гением — уже гением шахмат.

Чемпион мира Эмануил Ласкер приводит высший пример эстетики справедливости: знаменитый этюд бр. Платовых. Конечно же, Ласкер не знал приватного письма Владимира Ульянова своему брату. Тем очевиднее ценность свидетельства... Отдадим должное Ульянову-Ленину, его эстетическому вкусу, выделившему это произведение шахматного искусства, случайно попавшееся ему на глаза. Кажется, есть нечто общее между двумя гениями — шахмат и политики...[25]

Надо отметить, что в последний раз в своей жизни Ленин публично употребил шахматный мотив в речи, произнесенной на собрании ячеек московской организации... Здесь интерес представляет суждение вождя о международных концессиях.: "Рядом с концессионным куском, с концессионным квадратом будет наш квадрат, потом их квадрат; мы будем учиться у них постановке образцовых предприятий... Учиться на практике, ибо никакими школами, университетами, курсами этого не достигнуть, и поэтому мы даем концессии в шахматном порядке..."[26].

***Примечания:***

[1] М.Горький. Владимир Ленин. Л., Госиздат, 1924, с. 20. В других изданиях — последнее предложение выброшено.

[2] См. подробнее о грамзаписях В.И.Ленина IN: А.Железный. Наш друг — грам-

пластинка". М., 1989, с. 209- 252.

[3] Цит. по кн.: "Против антисемитизма", М., 1930, с. 20. Там же на с. 21. Запись "О погромной травле евреев".

[4] См.: "Ритуальный процесс в Москве". IN: "Еврейская Трибуна", Берлин, 1923, №123.

[5] "Ленин". Харьков, ЦК КСМУ, "Молодой рабочий", 1924, с. 220.

[6] А.С.Пушкин Собр. соч. в 10 тт. М., 1962,. т. 9, с.215-216.

[7] Интересно то, что его внучка и правнук живут в Израиле. Я знаком с ними. Правнук-врач окончил курс университета в Иерусалиме и проходил практику в госпитале "Хадасса".

[8] Н.Семашко "Вскрытие". IN: Ленин. Харьков, ЦК КСМУ, "Молодой рабочий", 1924, с. 215-216.

[9] А.С.Пушкин. Собр. соч. в 10 тт., М., 1959, т. 3., с. 384.

[10] Цит. по: "Gelegentliches von Albert Einstein". Berlin, 1929, S. 20-21.

[11] См. подробнее Б.С.Вайнштейн. Мыслитель. М., 1981, с. 26-27.

[12] См. Энциклопедия псевдонимов, М., Терра, 1999, с. 126.

[13] А.Ф.Ильин-Женевский. Один день с Лениным (из воспоминаний "витемеровца"). Л.-М., 1925, с. 11.

[14] А.Ф.Ильин-Женевский, ibid., с. 18-19.

[15] См.: газета "За свободу" от 2 июня 1924 года.

[16] См.: А.Н.Наумов, ibid., с. 42-44.

[17] См.: Поэты 1880-1890 гг.. Большая библиотека поэта, Л., 1972, С.-П., с. 414-420; Русские писатели 1800-1917. Биографический словарь. М., т. 3; Большая Российская энциклопедия. 1994, с. 70-71.

[18] А.Н.Наумов, ibid., с. 67-68.

[19] П.Валентинов (Вольский). Встречи с Лениниым. Нью-Йорк, 1953, с. 123-124.

[20] См.: М.А.Сильвин. К биографии В.И.Ленина. Из воспоминаний. IN: Пролетарская революция М., 1924, № 7 (30), июль, с. 78.

[21] Дм. Сверчков. Мои встречи с В.И. Лениным. IN: Красная летопись. Исторический журнал. №1 (10), Л., 1924, с. 31-32.

[22] Н.В. Валентинов (Вольский). Неизвестный Ленин. Нью -Йорк, 1952, с. 77.

[23] Д.И.Ульянов. Очерки разных лет. Воспоминания, переписка, статьи. М., 1974, с. 154-155.

[24] В.Н.Платов (1881-1952), врач-эпидемиолог, кандидат медицинских наук, заслуженный врач СССР — был выдающимся шахматным композитором Его брат (всего совместно составлено свыше 200 произведений), Михаил Николаевич (1883-1942), инженер по профессии, сгинул в сталинских лагерях.

[25] Подробно об игре Ленина в шахматы см.: М.С.Коган. Очерки по истории шахмат в СССР. М-Л., Физкультура и спорт, 1938.

[26] В.И.Ленин. Соч. , т. XXV, изд. 3, с. 511.

V.Paperni (Haifa)

# Л.Шестов: религиозная философия как литературная критика и как литература

Философии Льва Шестова посвящена весьма объемная литература, которая стала особенно быстро расти после того, как на его родине, в результате известных исторических событий, его имя было полностью легализовано, а его наследие широко вошло в академический оборот[1]. Несистематическая и подчеркнуто противопоставившая себя исторической традиции, философия Шестова ныне более или менее удачно систематизирована и более или менее удачно вписана в общий контекст истории как русской, так и Западной мысли. Тем не менее, нельзя сказать, что феномен Льва Шестова удовлетворительным образом объяснен с исторической точки зрения.

Как отмечает один из его современных комментаторов, Шестов и сегодня предстает как философ, «слабо вписывавшийся в рамки каких-либо «течений», «направлений»[2] — и сегодня он воспринимается во многом в отрыве от специфического исторического контекста своего времени.

Уже в первой своей книге, «Шекспир и его критик Брандес» (1899), Шестов отождествил ситуацию философа с ситуацией Гамлета, вдруг обнаружившего, что для него «распалась связь времен». В середине 1930-х гг. Шестов рассказывал Бенжамену Фондану, что в этой книге он еще пытался «водворить время на его петли», однако вскоре понял, «что надо оставить время вне петель. Пусть оно разлетится в куски»[3]. Так возникла фундаментальная антиисторическая установка, определившая – до самого конца – специфическое интеллектуальное самоопределение Шестова. Лев Шестов построил себя как философа, а затем и теолога «беспочвенности» и «абсурда», как «пасынка времени», начинающего свое дело там, где время взорвано и нет никакой истории.

Лев Шестов считал историю бессмысленной, а историческую деятельность людей очевидным проявлением их глупости. В статье «Что такое русский большевизм?», очень характерной для его восприятия истории, он описал важ-

нейшие события своего времени как результат глупых ошибок неумных людей, действовавших вопреки своим очевидным интересам. Монархи, которые в интересах сохранения монархии должны хранить дружбу, беспричинно ссорятся и затевают мировую войну, которая приводит к краху их монархий; русские большевики, стремящиеся установить социализм, грабят и насилуют свою страну, делая социализм невозможным ни в России, ни где бы то ни было еще. Люди в истории вновь и вновь строят Вавилонскую башню, которая вновь и вновь разрушается. «Умные» люди, которые пытаются рационально объяснить историю, на деле просто ничего в ней не понимают[4].

Антиисторизм Шестова по своему пафосу напоминает просветительский антиисторизм, однако по своему содержанию он является радикально антипросветительским. Шестов не верит ни в естественную разумность и моральность человека, ни в ценность разума и морали. Человек для Шестова есть извращенное существо, пораженное первородным грехом. Пытаясь исправить себя своими силами, человек только уще больше запутывается и губит себя. Он нуждается не в исправлении, а в спасении. Спасение же может прийти только от Бога, который находится вне человеческой истории. Бог для Шестова и есть тот, кто противоположен истории. На Бога нельзя полагаться и о нем нельзя ни учить, ни проповедовать – «Бога нет постоянно. Он... является и исчезает, нельзя даже про Бога сказать, что он часто бывает. Наоборот, по большей части его не бывает»[5]. Внезапный и свободный, скрытый и ненеобходимый Бог есть тот, кто может сделать бывшее небывшим — отменить историю: «история человечества, вернее, все ужасы истории человечества, по слову Всевышнего, «отменяются», перестают существовать: Петр не отрекался, Давид поразил Голиафа, но не прелюбодействовал, разбойник не убивал, Адам не вкусил запретных плодов, Сократа никто никогда не отравлял»[6].

Возвещая обетование победы Бога надо всем злом – и настоящим, и прошлым, и будущим, — Шестов, строго говоря, вовсе не утверждает, что это желанное событие обязательно произойдет. Он лишь говорит, что это возможно для того, кого он считает Возможностью. История отрицается во имя Возможности. Возможный мир Бога провозглашается превосходящим реальный мир истории.

Антиисторизм Льва Шестова парадоксально сочетается с его позицией мыслителя, который почти никогда не формулирует свою мысль вне связи с с мыслями других, почти всегда надстраивает свою мысль над реконструкцией *прошлой* мысли. Многие из писавших о Шестове обсуждали очевидную литературную вторичность его мысли – обсуждали, в основном, в связи с вопросом о том, в какой мере Шестов адекатен или, напротив, произволен в своих толкованиях[7]. Образец совершенно иного подхода к данной теме можно обнаружить в нескольких кратких, но остро проницательных замечаниях о Шестове, сделанных Львом Толстым.

Открыв книгу Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф.Нитше» (1901), Толстой, как рассказывает Горький, «засмеялся и сказал: «Вот какой смелый парихмахер, так прямо и пишет, что я обманул себя, значит, — и других обманул». И далее: «Нельзя, говорит, жить, глядя на страшные призраки, — он-то откуда знает, льзя или нельзя? Ведь если бы он знал, видел бы призраки, — пустяков не писал бы, а занялся бы серьезным, чем всю жизнь занимался Будда»; Шестов, заключил далее Толстой, «неверующий»[8]. В феврале 1910 г. Толстой принял Шестова в Ясной Поляне и долго с ним беседовал. После беседы он записал в дневнике: «Приехал Шестов. Мало интересен – «литератор» и никак не философ»[9],

а В.Булгакову сказал о Шестове: «Есть два рода людей: одни думают для себя, другие – для других. Он – ко вторым»[10].

Приведенные оценки Толстого представляются мне, так сказать, методологически вдохновляющими. И в самом деле, если мы оставим на время «философию» — мир идей Льва Шестова, и, посмотрев на него как на «литератора», зададимся вопросом о том, к каким конкретным типам литературности он тяготел, нам, возможно, удастся несколько продвинуться в направлении понимания того конкретного исторического контекста, из которого выросла его мысль.

В 1899 г. Шестов написал небольшую статью к юбилею Пушкина. Опубликованная через многие годы после смерти автора, статья Шестова «А.С.Пушкин», оказалась помещенной в эпилоге книги его философии. Но настоящее ее место – место одной из первых глав. В этой статье Шестов отчетливо выразил исключительно важное для него представление, что великая русская литература, от Пушкина до Толстого и Достоевского, является своего рода священным писанием — источником откровения веры: «опасности, бедствия и несчастия – не надламывают творчества русского писателя, а укрепляют его. Из каждого нового испытания выходит он с обновленной верой»[11]. Развивая рода теогонию священной русской литературы, Шестов отвел Пушкину место «великого отца» и «великого учителя», оставившего после себя «великое наследие». «Это наследие – вся русская литература». «Наследники» Пушкина, его «духовные дети» — все великие русские писатели, от Лермонтова, Гоголя, Тургенева, Гончарова, Островского и Писемского до самых последних и самых великих — Толстого и Достоевского. Толстой и Достоевский, продолжая дело Пушкина, заставили людей Запада, прежних учителей России, «с жадной радостью прислушиваться к новым словам, раздающимся в русской литературе». «И быть может, предсказанию Достоевского суждено сбыться. Он назвал Пушкина «всечеловеком». Может быть – мы верим в это – слову всечеловека суждено господствовать во всем мире»[12].

Пронизывающий статью Шестова пафос прославления великой русской литературы как своего рода священного писания очевидным образом родствен пафосу классической русской *литературной критики.* Как известно, в русской интеллектуальной жизни профессиональные философы никогда не были особенно влиятельны и никогда не играли главные роли. Русскими Кантами и Гегелями, русскими Вольтерами и Дидеротами были Белинские и Добролюбовы — литераторы, писавшие в толстых журналах, литературные критики и публицисты. В сознании сложившейся с середины Х1Х в. в русском обществе специфической интеллектуальной среды, «русской интеллигенции», литература прочно заняла аксиологическое место религии, священного писания, а толкователи литературы воспринимались как единственно-легитимные вероучители – авторитетные носители священного предания.

Культурная позиция, занятая Шестовым в начале его философской карьеры, была именно позицией русского литературного критика, обращающегося с новой идеей к русскому читателю, интеллигенту, в стандартно-приемлемой для последнего форме – в форме толкования русской литературы и говорения от имени и во славу русской литературы.

На протяжении первого десятилетия своей литературной деятельности Шестов выступал прежде всего как литературный критик, пишущий о русских писателях, и более всего — о Толстом и Достоевском, которым он посвятил свои вторую и третью книги и множество статей и литературных фрагментов («афоризмов»).

Но и позднее, когда в центр его философских интересов попали классическая греческая и средневековая схоластическая философия, Плотин, Августин, Лютер, Паскаль, Кьеркегор, Шестов не перестал думать и писать о русских писателях.

В рамках созданного классической русской критикой культа священной русской литературы сложился интерпретационный этос, который закреплял за критиком не только право знать лучше толкуемого писателя, что тот в действительности думает и должен думать, но и право отделять в нем «десницу» от «шуйцы», а в некоторых случаях и сурово его отчитывать. Как и такие его классические предшественники, как Белинский, Чернышевский или Писарев, Шестов не только воскурял своим идолам, но при нужде и сек их. Л.Н.Толстой, который в начале своей литературной карьеры порвал с редакцией журнала «Современик» именно из-за преобладания в ней критиков подобного рода, узнал в Шестове старого знакомого – «литератора».

Разделяя интерпретационный этос классической руской критики, Шестов выработал герменевтику, совершенно непохожую на герменевтику его предшественников. Шестова совершенно не интересуют объективные структуры и «мировоззрения», стоящие за разбираемыми им текстами, и он очень легко, как мы увидим, пренебрегает такими стуктурами. Целью интерпретации для Шестова являетя проникновение во внутренний мир разбираемых авторов. При этом к самим этим авторам Шестов относится, в общем, так же, как создатель литературного повествовательного текста к своим героям – он их как бы заново создает.

В отношении своих героев Шестов последовательно придерживался определенной единой интерпретационной схемы. Согласно этой схеме, каждый герой Шестова, будь то Толстой или Августин, переживает трагический религиозный опыт, который он одновременно принимает и отвергает, выражает и скрывает. При этом истолкователь — сам Шестов — позиционирован как тот, кто безусловно способен засвидетельствовать об этом опыте героя, отделив в его сообщениях о себе и внешнем мире истинное от ложного. В отличие от своих «интеллигентских» предшественников, Шестов подчеркнуто не претендует на авторитетное право определять истину. Свою способность быть свидетелем внутреннего опыта другого – и, соответственно, превратить этого другого в своего героя – Шестов вообще никак не обосновывает, по-видимому, считая ее естественно присущей своему свидетельству. Шестов-истолкователь не только свидетельствует о внутреннем опыте другого, но и проживает внутри того, о ком он свидетельствует, некий собственный опыт, проживает одновременно как свой и как чужой, как разный и как один и тот же. Свидетельство о герое оказывается одновременно свидетельством автора-свидетеля о самом себе.

Одной из исходных интуиций, на которых основана религиозная философия Льва Шестова, является интуиция тождественности предмета философской мысли, истины, с некоторым особого рода опытом, открывающимся в «подполье», «по ту сторону» разума и морали. В 1900-е гг. Шестов предпочитал определять этот опыт как «трагический». Позднее, начиная со времени работы над «Sola fide» (1910-1914) он стал определять этот опыт двояким образом: позитивно – как опыт *веры*, и негативно как опыт переживания *первородного греха*. Согласно Шестову, грех вошел в мир, когда человек принял дар Змия — «знание добра и зла», разум и мораль. В результате человек оказался брошенным в бесконечные времена и пространства и бессильным перед ужасной, несущей смерть властью необходи-

мости – разряженного чудовища, воссевшего на место Бога. Получив знание, человек потерял веру, потерял Бога. Возвращение веры, возвращение Возможности для пораженного первородным грехом, находящегося в плену Необходимости человека невозможно. Только пророки, апостолы, величайшие святые и мистики и величайшие религиозные мыслители способны пережить в своем опыте первородный грех и, спустившись в бездну греха, в «подполье», оторвавшись от «всемства», ощутить возможность свободы, возможность веры[13].

Легко видеть, что этот комплекс мифопоэтических повествовательных утверждений, ключевых для религиозной философии Шестова, не имеет никакого отношения к сфере обыденного человеческого опыта. Однако Шестов ведь никогда и не утверждает противоположного. Утверждает же он нечто совсем иное — что Платон, Плотин, Августин, Дунс Скотт, Лютер, Паскаль, Ницше, Толстой, Достоевский или Кьеркегор, разрывавшиеся между Афинами и Иерусалимом, между верой и знанием, между светящей в «подполье» «тьмой веры» и ложным светом разума, – что все эти *герои* Шестова объединены некоторым сходным религиозным опытом. Этот религиозный опыт и есть для Шестова та общая для него и его героев реальность, на почве которой он свидетельствует о своих героях и судит их, одновременно свидетельствуя о самом себе.

Не подлежит никакому сомнению, что первым и главным учителем веры был для Шестова Достоевский. Этот Достоевский – учитель Шестова – далеко не совпадает, конечно, с «реальным» Достоевским – с Достоевским философов и ученых. Собственно говоря, для Шестова было два разных Достоевских. Один – каторжник, бросающий вызов «всемству»; «подпольный человек», безобразный, глубоко опустившйся на дно жизни и испытавший все ее ужасы; ненавистник разума и морали, живущий только верой; человек, которому ангел смерти дал новые глаза, новое зрение. Другой Достоевский Шестова – уставший от открытых ему ангелом смерти страшных истин герой «обыденности», пошедший на поклон к «всемству», чтобы отдохнуть от трагического опыта подполья, и проповедующий поэтому первые попавшиеся «истины разума» — такие, как истина о превосходстве православия, или истина о Константинополе, который «должен быть нашим», или истина о том, что «татары должны быть выселены из Крыма»[14]. Шестов признает неизбежным существование этого второго Достоевского, поскольку борьба с primum peccatum познается как непосильная человеку борьба за абсурдное и невозможное. Вместе с тем только голос «подпольного» Достоевского Шестов признает подлинным – голосом религиозного опыта.

Подлинный голос Достоевского слышится Шестову в голосе героя «Записок из подполья» – злого, несчастного и безобразного человека, который не хочет быть добрым, не хочет временного счастливого устройства в мире, подверженном смерти, и который восстает против «стены» законов природы, требуя бессмертия. Имморализм «человека из подполья», его «свету ли провалиться или чтоб мне чаю не пить» означает, по Шестову, притязание веры – притязание на то, что отдельный человек важнее всего мира и что Бог ради отдельного человека может нарушить законы всего мира. Подлинный голос Достоевского слышен Шестову в голосе главного, по Шестову, героя «Бесов» — Кириллова, жаждущего свободы как абсолютной возможности, как победы над смертью вопреки всем доводам разума. В «Идиоте» подлинного Достоевского представляет не «проповедник всемства» князь Мышкин, а бунтующий против не знающей исключений жестокости законов

природы Ипполит (в этой связи подчеркнут тот эпизод романа, где Ипполит, рассматривая картину Ганса Гольбейна «Мертвый Христос» возмущается смертью, которая даже для Христа не сделала исключения). В «Преступлении и наказании» подлинного Достоевского представляет, по Шестову, безобразный пьяница и последний грешник Мармеладов, которому закрылся путь к «всемству», но открылся путь к Богу. Раскольникова же Шестов, открыто пренебрегая фактическим сюжетом романа, истолковывает как бунтаря против «правила», на которого в угоду «всемству» наклеветал автор, приписав герою не совершенное им в действительности убийство[15]. В «Братьях Карамазовых» подлинного Достоевского Шестов опознает в Иване Карамазове, бунтующем против бога «всемства», допускающего убийства детей ради предоставления свободы выбора добра и зла взрослым, и в униженном и сокрушенном Дмитрии Карамазове, бесповоротно осужденном жестоким Добром и не имеющим ничего, кроме надежды на Бога. В то же время старец Зосима, по Шестову, это «лубочный проповедник всемства». Особое значение имеет для Шестова рассказ Достоевского «Сон смешного человека», в котором он открывает понимание грехопадения и первородного греха, полностью совпадающее с его собственным[16] .

В статье о Толстом «Откровения смерти» («На Страшном Суде») Шестов специально обсуждает рассказ Н.Н.Страхова (в его известном письме Льву Толстому) о темной стороне облика Достоевского – злого, завистливого и развратного человека, «е...шего» в бане маленькую девочку, жестоко помыкавшего своим слугой, и т.п. Комментируя отказ Страхова писать об этом («пусть эта правда погибнет»), Шестов пишет, что «Толстой тоже, как и Страхов, учил людей щеголять лицевой стороной жизни и губить правду. Ведь он писал «Войну и мир» и «Анну Каренину» с их апофеозом помещичьей жизни, как раз в те годы, когда сам скупал у дураков задаром именья, прижимал безземельных мужиков и т.д... Но все это казалось законным и даже священным, ибо этим держался общий всем мир. Отвергни это – и ты будешь поставлен в необходимость создать свой собственный мир. Так и было с героем «Записок сумасшедшего». Он увидел, что одно из двух: либо жена и домашние, нападавшие на его новый образ мысли, были правы, и он точно болен и нуждается в лечении, либо весь мир болен и живет в безумии»[17]. Толстой для Шестова, таким образом, тоже, как и Достоевский, подпольный человек («и Толстому знакома глухая, подземная, подпольная работа»)[18]. Публично проповедуя светлые идеалы «всемства», наедине с собой он пребывает во тьме подполья – во тьме сознания своей бесконечной грешности, которая есть вместе с тем «тьма веры». Доказательства существования «подпольного» Толстого Шестов обнаруживает уже в «Войне и мире»: «гр. Толстой везде, где только может, напоминает нам, что для лучших людей 12-го года несчастья Росси значили меньше, чем их собственные, личные огорчения»; Николай Ростов и княжна Марья могут лишь «притворно говорить» «о великой трагедии, разыгравшейся на их глазах»; «по существу» у Толстого и княжна Марья, и Николай Ростов говорят именно так, как говорил «человек из подполья»: «России ли погибнуть или мне чаю не пить? Я скажу – пусть себе гибнет Россия, а чтоб мне чай был»[19]. В «Анне Карениной» «видит себя на пути к вечному подполью, к каторге на воле, к гибели» Константин Левин[20]. В «Откровениях смерти» Шестов присоединяет к этому ряду «подпольных героев» Толстого центральных персонажей его «последних произведений», часть которых в 900-е гг. не была ему известна. Таков, по Шестову,

Николай Иванович, автобиографический герой пьесы «И свет во тьме светит», проповедник добра и разума, видимым для себя и других образом несущий людям несчастья, но все же не отрекающийся от своей отторгаемой «всемством» веры, потому что «умереть не страшно, страшно – жить нашей бессмысленной и тупой жизнью», потому что «наша жизнь есть смерть, наша смерть – есть жизнь или начало жизни»[21]. Таков автобиографический герой «Записок сумасшедшего», обретающий в ужасе своего безумия спасение кошмара «общего всем мира». Таковы судья Иван Ильич и купец Брехунов, перед лицом смерти открывшие, что жизнь их и была смертью, тогда как смерть оказалась встречей с Богом, обе-щающей свободу и жизнь. Таков, наконец, для Шестова отец Сергий. «Как Лютер, — пишет Шестов, — он ушел в монастырь, чтоб святыми делами спасти свою душу», и как Лютер, он «с ужасом убедился», что «дела» не спасают, а губят душу – будь то самые святые дела», и что «принимая сан, он начал служение дьяволу». И тогда отец Сергий бежит, совершая перед смертью «бессмысленное насилие над привезенной к нему издалека на излечение больной девушкой-полуидиоткой». «Нужно было это придумывать? Ведь, наверное, в этом Толстой неповинен! Зачем так клепать на себя?» — вопрошает Шестов. И тут же отвечает: «*Нужно* – несомненно нужно... когда воспоминания развернули перед ним нескончаемый свиток прошлого, он убедился, что выдуманное преступление не отягчит его души. Может быть... облегчит его на том новом пути, на который он был призван неведомой волей»[22].

Выходя из тьмы подполья на свет общего всем мира, подпольный мыслитель, по Шестову, неизбежно становится злым. Злое проявляется в «проповеди» подпольного мыслителя. Жестока проповедь Лютера, открыто проповедовал зло и жестокость Ницше, черты бесчеловечной жестокости очевидным образом проступают в проповеди Достоевского. Но и толстовская проповедь добра, согласно Шестову, исполнена жестокости, хотя и глубоко скрытой. Толстой – проповедник, учащий людей, что добро есть Бог, и взывающий к состраданию к несчастному эксплуатируемому народу, в глубине души знает, что он ничего не может изменить и никому не может помочь. Более того, Толстой просто пользуется страданиями людей, чтобы «не другим помочь, а себе найти дело, удовлетворение, которого он не нашел в своих художественных трудах»; у него «эксплуатируемый народ яляется на сцену не затем, чтобы получить облегчение, а чтобы помочь гр. Толстому обличать и громить», чтобы помочь Толстому обрести новую форму литературного творчества[23]. Дух проповеди – дух нетерпимости. В «Анне Карениной» Толстой «безжалостно и спокойно» подводит свою героиню к ее страшной участи. «Добро» беспощадно к смелым и гордым, к тем, кто, как Анна и Вронский, открыто пошли против «правила», но оно снисходительно к таким, как Стива, — грешащим не бросая вызова морали[24].

Проповедь подпольного мыслителя, повторяет на разные лады Шестов, есть выражение неверия. В равной мере выражают неверие и «Бог умер» Ницше, и «Бог есть добро» Толстого, и проповедь Достоевским официального православия. Уделом падшего человека является «трагедия» подполья – мучительные искания Бога в сознании своего бессилия, прерываемые капитуляциями перед «всемством». Проповедь добра и моралистическая нетерпимость являются выражениями таких капитуляций.

Как я уже отмечал выше, культурная позиция Шестова и его интерпретационный этос связывают его с тем типом литературности, который возник в рамках классической русской литературной критике. Вместе с тем проведенный анализ конкретных интерпретаций Шестова заставляет вспомнить и о литературности совсем иного типа. И в самом деле, разные интерпретации разных героев Шестова объединены в некоторой общей конструкции. Основные элементы этой конструкции носят повествовательный характер – представляют собой рассказы о героях Шестова – рассказы о героях веры и о героях неверия. Конструкция же в целом во многом напоминает русский модернистский нарратив. В ней развита определенная система персонажей («герои» Шестова), сложно взаимодействующих с автором – персонажи частично накладываются друг на друга и на автора, образуя характерно-модернистскую систему двойников – у Шестова часто трудно понять, где кончается Толстой и начинается Лютер, или Достоевский, или его сообственная позиция. Повествуя и рассуждая, Шестов создает изощренную сеть словесных и тематических лейтмотивов («всемство», «подполье» и другие подобные мотивы повторяются у Шестова, как можно видеть из приведенных выше цитат, постоянно). Тексты Шестова пронизаны символикой и прошиты цитатами. Все эти черты характеризуют дискурс Шестова как типично модернистский.

Для людей эпохи «реализма», эпохи Толстого и Достоевского такое модернистское религиозно-философское говорение, как практиковавшееся Шестовым, просто не могло восприниматься ни как философия, ни как религия (именно об этом и свидетельствуют приведенные оценки Толстого). Для них философия и особенно религия предполагали обязательную связь с насущно-действительным и с моралью – и как с нравственностью, и как с морализированием — с обращенной «к людям» проповедью добра. «Чистое искусство» – это в их времена было понятно, но о полном превращении философии и религии в «чистое искусство» они и не думали. Такая возможность открылась лишь с приходом модернизма.

Нападки Шестова на проповедничество Толстого, Достоевского (а равно и Сократа, Платона, Лютера) были нападками на то, что реально связывало этих великих людей с «действительностью» как с историей и отрывало их от узкой области «литературы» – вещи гораздо более важной для русского литератора и русского интеллигента вообще, чем не только для большинства людей, но и для таких писателей, как Толстой.

Отрывающаяся от «действительности» литературность определяет характер не только общей философской конструкции, возводимой Шестовым, но и его методы интерпретации. На уровне субъективного задания Шестов психологичен – он стремится к раскрытию опыта своих героев. Но на уровне объективного результата он почти безоговорочно литературен. Опыт героев Шестова почти полностью совпадает для него с их опубликованными текстами. Более того, определенные тексты одного определенного автора – тексты Достоевского о его «подпольных» героях – служат для Шестова моделью, с помощью которой он строит образы других своих героев. Не только в Толстом и Ницше, но и в Сократе («демон»), Платоне («пещера»), Плотине, Лютере, Спинозе, Декарте, Лейбнице, Канте, Гегеле, Гуссерле, Бубере, Кьеркегоре Шестов откроет «подпольных людей» — больших, сильных и говорящих в полный голос в тех из них, кого Шестов признает героями веры, и маленьких, тихих и стыдливо запрятанных двойников в других, прославлявших «общий всем мир» разума и морали.

Одно из самых ярких проявлений литературности психологических интерпретаций Шестова – характер тех аргументов, которые он использует, чтобы доказать, что его «подпольным» героям была присуща какая-то особая, исключительная жестокость. По мере возможности Шестов приводит, конечно, некоторые биографические факты – или то, что он считает таковыми. Но строит он не на них. Для Шестова главная жестокость Достоевского и Толстого – в их проповеди, в том, что Достоевский душит своей моралью ни в чем не повинного Раскольникова и публично защищает религиозную войну, и в том, что Толстой жестоко расправляется во имя морали с Анной Карениной и вообще жестоко судит людей. Но ведь все это – проявления жестокости литературной, виртуальной, а не реальной. Жестокость автора к своему герою вообще есть только метафора. Даже призывы Достоевского к религиозной войне следует рассматривать не как проявление его личной жестокости, но как результат морального ослепления известной идеологией.

Понимал ли Шестов, что жестокость коренится не в рассуждениях писателей, а в реальном насилии, пронизывающем человеческую историю? Без всякого сомнения – да. Об этом свидетельствует написанная им к 25-летию смерти Достоевского статья «Пророческий дар» (1906). Повторив свои протесты по поводу проповеди Достоевского и Толстого, Шестов включил в нее следущее весьма примечательное рассуждение: «У нас существует мнение..., что только Толстой рационализировал христианство, Достоевский же и Соловьев принимали его во всей его мистической полноте... Я нахожу это мнение ошибочным. Именно Достоевский и Соловьев боялись признать Евангелие источником познания и гораздо больше доверяли собственному разуму и житейскому опыту. Если и был у нас человек, который хотя отчсти рискнул принять загадочные и явно опасные слова евангельских заповедей — то это Лев Толстой... учение о непротивлении злу есть самое страшное, а вместе с тем самое иррациональное и загадочное из всего, что мы читаем в Евангелии. Все наше моральное существо возмущается при мысли, что злодею оставляется полная материальная свобода при совершении его злодейских дел... Кто вправе, кто мог заповедать такое возмутительное предписание? Это повторяет и Соловьев, и Достоевский, один в тайной, другой в открытой полемике против Толстого. И так как все- таки в Евангелии сказано «не противься злому», то оба они, верующие в чудеса, вдруг вспоминают о разуме... Короче говоря, они повторяют о Христе слова сомневавшихся евреев: кто он такой, что говорит, как власть имеющий? Бог повелел Аврааму принести в жертву своего сына. Авраам... не пытался хитроумным толкованием снять с себя тяжелую, нечеловеческую обязанность. Достоевский же и Соловьев, как только требования Христа не встречают оправдания в их разуме, отказываются исполнять их... Только Толстой смело и решительно пробует испытать не в мыслях только, а отчасти и в жизни истинность христианского учения»[25].

Как мы видим, Шестов прямо признает здесь, что моральная проповедь Толстого имеет библейскую, откровенную основу. Однако это его признание чисто литературно, никаких внелитературных выводов из него не делается. Для Шестова религиозно-философские труды Толстого – только «образцы литературной прозы»[26]. Шестову «хочется повторить о Толстом то, что сказал о св. Бонавентуре его учитель: «кажется, что в его душе Адам не согрешил», он готов уподобить Толстого Аврааму, который повиновался призванию Бога «идти в страну, которую

имел получить в наследие – и пошел, не зная сам, куда идет»[27]. Но признать Толстого-проповедника он категорически не готов. Толстой-проповедник, несмотря ни на что, оставался для Шестова «неверующим» и «новым Маркионом»[28]. Признание Толстого-проповедника, а затем, возможно, и Сократа, Августина, Лютера, Достоевского – проповедников, было для Шестова равнозначно признанию легитимной вовлеченности религии и историю, а в конечном счете – признанию вовлеченности Бога в историю и оправданности самой истории. Но подобное признание означало бы крушение всего возведенного Шестовым на его антиисторизме здания. Поэтому Бог Шестова должен был навечно остаться в «литературе».

И по своим биографически-литературным связям, и по своей общей культурной ориентации, Лев Шестов принадлежал к периферии модернистской литературной среды, объединявшей символистов и новых религиозных философов. Русскому модернизму, при всей его разнородности, была присуща, как известно, общая металитературная, метакультурная, или, говоря словами той эпохи, «комментитативная», «александрийская», установка. Эта установка проявлялась прежде всего как своеобразный пантекстуализм, в рамках которого текстуальное, «литература» полностью поглощало «реальное». В плане поэтики пантекстуализм стимулировал создание интертекстуально сверхнагруженных, насыщенных и перенасыщенных цитатой художественных построений. Как мы уже видели, философские построения Льва Шестова являются вполне модернистскими в этом отношении. Если по своей проблематике Шестов был близок таким модернистским философам, как Бердяев, с которым он дружил и полемизировал всю свою жизнь, или Мережковский, к которому он относился иронически, то в плане «поэтики» Шестова можно сопоставить с Андреем Белым – автором романа «Петербург», построенного как сложная система накладывающихся друг на друга лейтмотивов и переходящих друг в друга и в автора персонажей.

Для многих русских писателей-модернистов (для Вяч. Иванова, Мережковского, Блока, А.Белого и других) представлялось желательным смешение литературы и религии, что, как предполагалось, должно было привести к обновлению их обеих. Русская литературная классика часто рассматривалась как вдохновляющий образец такого соединения. Так, Д.С.Мережковский обосновывал свое мессианское учение о «Третьем Завете», опираясь на со(противо)поставление Толстого и Достоевского[29]. О Достоевском многие модернисты всерьез говорили, вслед за Вл. Солоьевым, что он был настоящим пророком Божиим. О Толстом А.Белый прямо так и писал: в Астапово Лев Толстой не умер, а воскрес: «пусть называют смертью уход Толстого: мы же знаем, что смерть его – не смерть: воскресения»[30]. Вяч. Иванов объявлял истинного поэта – символиста – теургом. Разумеется, Лев Шестов был достаточно далек от подобного рода сомнительных крайностей, однако и ему, на его особый лад, литература представлялась вполне достойной и пригодной для того, чтобы служить оболочкой религиозного откровения. Русский интеллигент и собеседник русских писателей, Шестов считал вполне естественным, что и Бог предпочитает общаться в кругу создателей письменных текстов.

Русский модернизм рубежа веков выработал весьма своеобразную утопию универсального синтеза. Синтезу подлежало все – дух и плоть, добро и зло, дух и плоть, романтизм и реализм, идеализм и позитивизм, христианство и язычество,

дикая степь и промышленная фабрика, Маркс и Ницше, и т.д., и т.п. Лев Шестов отвергал концепции синтеза, которые формулировали Вл.Соловьев, Мережковский, Вяч.Иванов, Бердяев, — он вообще отвергал синтез как как продукт диалектики, как результат игры идеями, «радикально оторванными от действительности и живущими своей собственной, независимой жизнью»[31]. Вместе с тем первичная культурная интуиция самого Шестова была, пусть подпольно, по-модернистски синтетической: судя по всему, он был убежден в том, что все многообразие культуры к сводится к некоторому единому центру, и он строил свою культурную деятельность не как «частное» творчество, но как направленную к соединению разных и уже существующих явлений культуры в единое целое.

Лев Шестов не любил диалектики и не считал, что разные идеи хорошо сводить вместе. Но он верил, как мы видели, что существует единый для всех религиозный опыт. На основании этой веры Лев Шестов построил религиозную философию, которая оказалась гораздо более синтетичной, органичной и интегрированной, чем пестрые философские мозаики, составленные такими признанными модернистскими проповедниками и магистрами синтеза, как Д.Мережковский, Вяч. Иванов или А.Белый.

***Примечания:***

[1] Библиографию и анализ этой новейшей литературы см.: С.А.Поляков. Философия Льва Шестова. Опыт структурно-исторического анализа. М., 1999; В.Лашов. Гуманизм Льва Шестова. М., 2002.

[2] С.А.Поляков. Философия Льва Шестова, с. 3 – 4.

[3] Б.Фондан. Разговоры с Львом Шестовым, IN: Новый журнал, Нью-Йорк, ' 45, 1956, с. 197.

[4] См.: Л.Шестов. Что такое русский большевизм? IN: Странник. Вып. 1. М., 1991, с. 47-59.

[5] Л.Шестов. Сочинения в 2-х тт., т. 2. М., 1993, с. 20.

[6] Л.Шестов. Афины и Иерусалим. М., 2001, с. 7, 23.

[7] Обзор дискуссии на эту тему см: А.С.Поляков. Философия Льва Шестова, с. 71-73.

[8] М.Горький. Лев Толстой.IN: М.Горький. Собрание сочинений в 30-ти т., т. 14. М., 1951, с. 281-282.

[9] Л.Н.Толстой. Полное собрание сочинений. Юбилейное издание. М., 1928-1956, т. 58, с. 21.

[10] Д.П.Маковицкий. Яснополянские записки. IN: Литературное наследство, т. 90, кн. 4. М., 1979, с. 190.

[11] Лев Шестов. А.С.Пушкин. IN: Лев Шестов. Умозрение и откровение. Париж, 1964, с. 343.

[12] См. там же, с. 331-332, 335, 343.

[13] См.: Лев Шестов. Sola fide – только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь. Paris, 1966, с. 248-270.

[14] См. Л. Шестов. Достоевский и Нитше (философия трагедии). СПб, 1903. С. 21, 24, 37, 56-57, 91, 94 –97, 107-109 и мн. др.; Лев Шестов. На весах Иова. С. 28-29, 37, 65-68, 86-87, 105-108.

[15] Л.Шестов. Достоевский и Нитше, с. 108.

[16] Лев Шестов. На весах Иова. М., 2001, с. 86-92.
[17] Там же, с. 117.
[18] Л. Шестов. Достоевский и Нитше, с. 61
[19] Там же, с. 62-63.
[20] Там же, с. 67.
[21] Лев Шестов. На весах Иова, с. 131.
[22] Там же, с. 134, 136-137. Отметим, что и о Достоевском Шестов говорит, что тот, как и Лютер, убедился в невозможности спастись никакими «добрыми делами» (там же, с. 34)
[23] См.: Л.Шестов. Добро в учении гр. Толстого и Ф.Нитше (философия и проповедь). СПб, 1900, с. 54, 96 и др.
[24] Там же, с. 2-6.
[25] Лев Шестов. Начала и концы. СПб, 1908, с. 85-88.
[26] Лев Шестов. Ясная поляна и Астапово. IN: Лев Шестов. Умозрение и откровение, с. 164.
[27] Там же, с. 157, 170.
[28] Лев Шестов. Умозрение и Апокалипсис. IN: Лев Шестов. Умозрение и откровение, с. 58.
[29] Подробнее на эту тему см.: В.Паперный. Библия, иудео-христианская конфронтация и «новое религиозное сознание» в русской культуре конца XIX-начала XX века. IN: Jews and Slavs. Vol. 4. Jerusalem, 1995, с. 171.
[30] А.Белый. Лев Толстой и культура. IN: О религии Льва Толстого. М., 1912, с. 144.
[31] Л.Шестов. Вячеслав Великолепный (к характеристике русского упадочничества). IN: Русская мысль, 1916, № 10, с. 107.

S. Senderovich, E. Shvarz (Ithaca, New York)

# Кто Канта наголову бьет
## (К теме: Лев Шестов и литература XX века)

Как-то так случилось, что Киев подарил России созвездие наиболее ярких ее философов 20-го века: Н.Бердяев, С.Булгаков и Л.Шестов, люди одного поколения, были в жизни друзьями и оппонентами в философии. Несколько младше был Г.Шпет, подружившийся с Шестовым в Москве, ученик его западного друга и оппонента, Э.Гуссерля. Не по следам ли Шестова обратился к исследованию Плотина другой младший киевлянин, П.Блонский? Сам он об этом в советских условиях умолчал. Значимость только одного из них, Шестова, вышла за пределы интереса к России. Он единственный русский философ, чье значение выходит за рамки русской культуры и кто относится к числу самых крупных фигур в мировой философии 20-го века. Он предложил новый взгляд на задачи и методы философии и заодно на всю историю европейской философии. Без Шестова даже искусственно созданный канон экзистенциальной философии был бы немыслим, ибо он включает имена, вовлеченные им в круг философии, такие, как Достоевского и Толстого; в этот канон вошли и имена тех, кто подобрал у Шестова крохи мыслей и выдал за свои.

Судьба Шестова в истории культуры на редкость своеобразна. Читаемый и высоко ценимый при жизни такими разными людьми, как Гуссерль, Ясперс, Бубер, Жид, Мальро, Камю, Ионеско, Марсель – его работы выходили по-французски и по-немецки иногда раньше, чем по-русски, – он был расхватан по кусочкам, и нахватавшиеся сделали себе имена, громче, чем его, не открыв своего источника и переработав оригинальные и сложные мысли в предметы широкого потребления. Уже в 1900-ые годы Мережковский подхватил, недопоняв, его мысль о необходимости «искать Б-га». Сартр своей искусственной nausée и пустоватым метафизическим néant обязан Шестову. Питались Шестовым и следующие поколения европейских философов: на немецком Лео Штраус усвоил оппозицию Афин и Иеру-

салима и с ловкостью академического престидижитатора перевернул ее на шкале ценностей. На французском Деррида назвал *деконструкцией* усвоенную им оригинальную шестовскую стратегию обнаружения в текстах великих писателей и философов противоречия между тем, что провозглашается и что говорится по существу, и гораздо менее убедительно, но с превосходящей славой применял ее без единой ссылки на Шестова. Превосходство Сартра, Штрауса и Деррида заключается в том, что они услужливо предлагают удобно цитируемые и применимые формулы, тогда как Шестов труден, его на слове не поймаешь и цитировать его крайне неудобно, потому что он не строит системы, доводит мысль до крайности и не боится противоречить однажды сказанному. Они выдают продукт, а он всегда в движении. Отсюда и его философская судьба: за ним нельзя следовать, значит, у него не может быть школы, значит, некому стоять на страже его интересов, значит, нет у него охраняемой территории, значит, у него можно заимствовать безотчетно и даже делать вид, что его и не было.

Шестова нельзя ловить на слове – он весь в противоречиях. Ему нужно выговориться, и для этого он готов раскачивать свою мысль, как гимнаст на трапеции, от одной крайности к другой. Бердяев хочет решать вопросы, а Шестов знает, что последние вопросы неразрешимы, и он не решает их, а только раздирает завесы над скрытыми в них противоречиями, так чтобы разверзлись и стали видимыми бездны.

Бердяев придумал для него словечко: антифилософ. Ну, а если сказать: Шестов – мыслитель? Против этого Бердяев не стал бы возражать. Тут есть над чем задуматься. *Философ* относится к афинскому проекту построения последовательной теории, а Шестов показывает несостоятельность любой последовательной философской теории. Но он не антифилософ – он видит философов глубже, чем они предстают на поверхности своих построений. Он знает, что любая последовательная философия – это защита. И значит есть нечто, от чего философы защищаются. И Шестов называет это: страшная мысль о Б-ге и нестерпимая мысль о смерти. Это до него знали Эпиктет и Шопенгауэр, но он показал, что философия – это защита у всякого настоящего мыслителя, и это дает ключ к прочтению лучших из них. Не противоречие ли это для мыслителя, отрицающего наличие решений? Отчасти нет: потому что это еще не ответы, а только вопросы; отчасти да: потому что речь идет о ключах. Но почему бы и не быть противоречию – вместе с Тертуллианом и Паскалем этого он не чурался. Его мысль, как и та сторона философии, которую он ценит, – выразительна, а не изобразительна, она исходит de profundis. И в каждом философском тексте он ищет не предмет мысли, а самого философа, индивидуальность.

Личность, «самостность» – это вообще самое ценное, что он знает. Личность противостоит общему, «всемству», по слову Достоевского. Выразительная мысль подобна мысли библейского пророка и художника: она вопрошает, подвергает сомнению, протестует, противоречит сама себе – из честности и искренности. Она – сам человек как мыслящее существование. Шестов проделывает это в области последних вопросов и их рассмотрения, да, да – анализа. Тут мы как бы неожиданно пришли к тому же, что делают и философы в рамках афинского проекта. Не случайно сам Шестов находит у них собственные мысли и способы мышления, хотя бы они у них были скрыты под поверхностью системы или всеобщих истин. На самом деле вся европейская традиция мысли – это колебания между Афинами и

Иерусалимом. И шестовский Иерусалим нуждается в Афинах, чего не стесняется. Такова подлинная философия, таково экзистенциальное мышление. Так Шестов, восставший против рационализма западной традиции мышления, оказывается все же ее участником, самим фактом своего участия проливая на нее особый свет.

Но это только присказка, сказка же наша не о философии Шестова – этого не позволяет объем нынешнего очерка, а о Шестове и русском Серебряном веке. Кажется, только один историк русской культуры, А.Пайман, отдала Шестову должное место в своей истории русского Символизма (Пайман 1998: 132-41 и повсеместно). (В «Истории русской литературы. XX век. Серебряный век», 1987, есть глава о Шестове, но в ней не рассматривается тема «Шестов и русский Серебряный век».) Вообще же его значение для русской литературы первой половины XX в., и в особенности для Серебряного века, до сего дня остается незамеченным. Между тем, для этой последней эпохи оно составляет значительную область ее мыслительного контекста, без которой многие тексты остаются просто непрочтенными. Уже самые ранние работы Шестова попали в поле зрения Толстого и Чехова. Но настоящее, повальное увлечение Шестовым начинается после того, как С.Дягилев восхитился его книгой «Добро в учении гр. Толстого и Нитше (Философия и проповедь)» (1900) и предложил ему сотрудничество в «Мире Искусства». В 1902 году в выпусках этого журнала появилась новая книга Шестова «Достоевский и Нитше (Философия трагедии)». Шопенгауэр и Ницше научили русскую мысль начала XX в. прислушиваться к трагической стороне жизни, не чураться значимости сознания смерти и ценить понятие трагедии как ключевого понятия истории культуры. Отсюда пути шли в разных направлениях. Вяч.Иванов предпочел мистико-метафизические построения в соединении с идеями славянофильского почвенничества и соборности. Шестовская «беспочвенность» не была реакцией на Вяч.Иванова, он пришел к ней раньше. Он поставил выше всего личное и индивидуально-неповторимое, вырывающееся из единого и общего; он показал, что глубинная мысль живет на территории трагедии. Но, вероятно, самое замечательное то, что Шестов не стал в позу трагического героя и не взял на себя миссию трагического поэта – он создал на территории трагедии *балаган* в качестве единственного способа «взлететь над знанием», над деспотической волей всеобщности. Он не сказал этого именно в таких словах, но он представил свой балаган: он считает правильным плакать, сам же он предпочитает смеяться; он отказывается подчиняться неумолимым законам роковой всеобщности и ставит неразрешимые вопросы и совершает немыслимые мысленные сальто мортале без страховки, без сетки и даже без почвы. Читать его весело. Он вызывающе парадоксален, остроумен, блестящ и головокружителен.

Именно этого Шестова, не узнанного в своем главном качестве ни друзьями-философами, ни потомками, отлично поняли и впитали крупнейшие художники XX в. Как это обычно бывает с поэтами, реагировали они не только на мысли, но и на конкретные их словесные воплощения, на *мотивы*. Мы приведем лишь несколько примеров, иллюстрирующих наш тезис.

В 1904 году — год смерти Чехова — Шестов посвятил Чехову статью «Творчество из ничего», которая была опубликована в марте 1905 г. в журнале «Вопросы жизни». Собрался же Шестов писать о Чехове раньше, при жизни писателя. В декабре 1901 г. Дягилев передал Чехову просьбу Шестова сообщить хронологию его творчества, необходимую для работы о нем, прибавив слова о своей уве-

ренности в серьезности задуманной работы. Чехов в письме к Дягилеву от 20 декабря 1901 года дал сведения о хронологическом распределении своих сочинений по томам первого Собрания сочинений в издательстве Маркса. Нужно думать, что после этого Чехов не пропустил книгу Шестова о Достоевском и Ницше в «Мире Искусства». Похоже, что следы этого чтения мы находим в пьесе «Вишневый сад», написанной в 1903 году.

В 3-ем акте есть такой эпизод:

*"Пищик.*

Ницше... философ... величайший, знаменитейший... громадного ума человек, говорит в своих сочинениях, будто фальшивые бумажки делать можно.

*Трофимов.*

А вы читали Ницше?

*Пищик.*

Ну... Мне Дашенька говорила. А я теперь в таком положении, что хоть фальшивые бумажки делай..." (Акт 3; Чехов 1974: ПссС, XIII, с. 230)

О фабрикации фальшивых монет Ницше, действительно, говорил в поздней работе «Сумерки идолов». Речь идет о Шопенгауэре: «Он истолковал, одно за другим, *искусство*, героизм, гений, красоту, великое сочувствие, познание, волю к истине, трагедию как следствия "отрицания воли" или потребности воли в отрицании – величайшая психологическая фабрикация фальшивых монет, какая только есть в истории, за исключением христианства» (Ницше 1990: 2, 604). Чехов, и в самом деле, интересовался Ницше, как и Шопенгауэром, на которого откликался уже ранее. Но вот беда, судя по письмам Чехова, он знаком был с Ницше в ограниченном объеме. Он читал его раннюю работу о Вагнере (ПссП: VI, с. 29, 54, 395 прим.) и отрывки из «Так говорил Заратустра» (ПссП: VIII, с. 27, 377 прим.; XI, с. 435 прим.), а «Сумерки идолов» при жизни Чехова на русский не переводилась. Вероятно, Чехову говорила Дашенька... В той самой книге Шестова, которая печаталась в «Мире искусства» в 1902 году, есть такой пассаж о Ницше: «Мы видим, что признательность и благодарность не помешали ему впоследствии написать резкую статью о Вагнере, не помешали также называть Шопенгауэра «старым фальшивомонетчиком», но это уже было под конец его литературной деятельности, в 1886-88 году» (Шестов 1911а: 142). Как сама идея фальшивых денег, так и всуе упомянутый Ницше – это интеллектуальный балаган. Недаром приведенная реплика дана Пищику: *пищик* – это атрибут Петрушки, петрушечники пользовались пищиком, чтобы передать голос Петрушки, знаменитый крик Петрушки, откликнувшийся в музыке Стравинского и описанный в «Котике Летаеве» Андрея Белого. Итак, Шестов послужил для Чехова источником его балаганной игры. И, нужно думать, не случайно – Чехов уловил у Шестова нечто, что в ту пору было еще зачаточным качеством его стиля. А главное, Чехов с помощью Шестова разыграл собственное балаганное представление.

Этот эпизод не случайный, потому что не единственный в пьесе. Одно из размышлений о Ницше у Шестова в той же книге представляет собой параллель к важному для философа пониманию Достоевского как выразителя «человека из подполья». Шестов утверждает, что отчаянный иррационализм человека из подполья не бравада, не эпатаж, а мучительно неизбежное состояние человека, попавшего на территорию трагедии. Таков же Ницше: «Читатель помнит, в какой ужас приходит Нитше, по его собственному признанию, каждый раз, когда

обстоятельства принуждали его принять новое "познание". Он хотел жить по-старому, и лишь тогда, когда новое познание ножом врезывалось в него» и т.д. (там же: 217). И затем: «Да и Фауст порядочно понатерпелся прежде, чем вызвать дьявола. Словом, все эти "необыкновенные" люди, восставшие против оков обязательности законов природы и человеческой морали, восставали не по доброй воле: *их, точно крепостных, состарившихся на господской службе, насильно принуждали к свободе.* Это не было «восстание рабов в морали», как учит Нитше, а нечто такое, чему на человеческом языке нет слов» (там же; курсив внесен). Несколькими страницами ниже Шестов подытожит свои размышления об этом типе: «Читатель видит теперь в чем задача Нитше: он берет на себя дело *оставленного*, забытого добром, наукой и философией человека» (там же: 228; курсив автора). Крепостной, состарившийся на господской службе, которого насильно принуждали к свободе и который оказался забыт и оставлен, появится через год в «Вишневом саде», это Фирс, который вспоминает, как это было «перед несчастьем», то есть до освобождения крестьян (2 акт) и остается забытым в пустом доме, когда все уезжают. Теперь ясно, что Фирс – это еще одна из авторских самопроекций в этом трагическом фарсе, наряду с Лопахиным (см. Сендерович 1994) и Пищиком. Так, смертельно больной Чехов отождествил себя с шестовским Ницше.

«Отойди, любезный, от тебя курицей пахнет», – говорит Гаев лакею Яше, только что вернувшемуся с барыней из Парижа (1 акт). Вероятно, комментарий к этому эксцентрическому арабеску находится в последней главе книги Шестова, где появляется такой пассаж: «Генрих IV мечтал о том, чтобы у каждого поселянина была по воскресеньям курица. Если бы и поселяне видели в курице свой идеал и стремились только к спокойной и тихой жизни, жертвуя, как учат Шопенгауэр и поговорки, «наслаждением», только бы не страдать, может быть, история человечества была бы менее ужасна... человек такой, каким его создала природа, за мгновение счастья, за призрак счастья, готов принять целые годы страдания и великого несчастья» (Шестов 1911а: 236-7). Далее у Шестова речь идет о том, что интеллигенция плакала над бедным народом, требовала иных порядков, надеялась на прогресс и науку, пока Ницше и Достоевский не истолковали народ по-новому, не указали на неискоренимое в человеке иррациональное стремление к страданию. «Наши расчеты не оправдались. Не у поселян будет к воскресному обеду курица, а у нас отнимутся все и материальные, и духовные блага, которыми нас дарила наука» (там же: 241). Сытый и наглый лакей Яша как раз принадлежит к тем, кто в противоположность «народу» объелся курицей так, что от него ею пахнет. Как говаривал Шестов, «теперь вопрос»: это что, спор Чехова с Достоевским, как он представлен у Шестова? Представление о выродившемся «народе»? Кто в конце концов оказался прав? Впрочем, «мужичок» Лопахин не выродился. Но предсказание Шестова о судьбах интеллигенции сбылось.

В письме от 22 декабря 1906 г. Блок писал Мейерхольду по поводу генеральной репетиции «Балаганчика»: «Общий тон, как я уже говорил Вам, общий тон настолько понравился мне, что для меня открылись новые перспективы на «Балаганчик». ...всякий современный театр... роковым образом несет на лице своем печать усталости; точно гигант, которому приходится преодолевать неимоверные препятствия в борьбе с мертвым материалом... всякий *балаган*, в том числе и мой, стремится стать тараном, пробить брешь в *мертвечине*... и вот глупая и тупая

материя поддается, начинает доверять ему [то есть балагану], ...материя одурачена, обессилена и покорена» (Блок 1960: 8.169). «Надувать» – это двусмысленное слово, оно означает и «обманывать», и «наполнять воздухом», «раздувать», «накачивать». Блок играл этой двусмысленностью, и Мейерхольд совместно с Ю.Бонди поддержал игру в статье «Балаган»: «но только зажгутся в софитах огни, заиграет оркестр, и освобожденная «материя» без взрыва, без толчка, как невесомая туманность, может быть, как отражения от бесчисленных зеркал, как те японские узоры – вдруг развернется, и тогда границы королевства перестанут существовать» (журнал «Любовь к трем апельсинам», 1914, № 2, с. 28). Что навело Блока на мысли о балаганном преодолении косной материи?

Годом ранее, в 1905 г., вышла книга Шестова «Апофеоз беспочвенности», где автор неоднократно обращается к мысли о необходимости духовной свободы, смелости, проявлением которых должно стать осмеяние современной мысли. Не это ли происходит в «Балаганчике» Блока? В этой книге Шестова есть мысли и совсем близкие Блоку: «Нужно, чтобы сомнение стало постоянной творческой силой, пропитало бы собой самое существо нашей жизни. Ибо твердое знание есть условие несовершенного восприятия. Слабый, неокрепший дух неспособен к слишком *быстрым, непрерывным переменам*... Ему нужны даваемые привычкой прочность и устои. Но созревший дух презирает эти костыли. Ему надоело пресмыкаться на земле, *он отрывается от «родной» почвы и уходит в высь, в даль, в бесконечное пространство*... Нам кажется иногда, что еще несколько мгновений и нас ничто не в силах будет больше удержать, что осуществится вечная мечта пресмыкающегося человека: *он освободится от тяжести и уйдет далеко* от проклятой земной юдоли... Предчувствие ли это или галлюцинации измученной души?..» (Шестов 1911: 91-2; курсив внесен). В качестве средства освобождения от тяжести Шестов и предлагает осмеяние и парадоксы: «Нужно взрыть убитое и утоптанное поле современной мысли. Потому во всем, на каждом шагу, при случае и без всякого случая, основательно и неосновательно *следует осмеивать наиболее принятые суждения и высказывать парадоксы.* А там – видно будет» (там же: 40-1). В «Балаганчике» Блок осмеивает современную ему мысль, мистицизм Мережковского, Иванова, Белого, и в то же время он бросает насмешливый вызов страху смерти. Взлетает занавес, исчезает вся и все, и сама Смерть, и остается на сцене поэт со своей дудочкой. Не интерпретация ли это «единственной мысли однодума» Шестова? Самый феномен балагана – поэтический образ территории шестовской мысли. Даже шестовское выражение *быстрые и непрерывные перемены* Блок переводит на язык балаганных реалий: *переменами* в балагане называли смену декораций, гордились ими как собственно балаганным театральным эффектом и даже указывали в афишах количество «чистых перемен».

«Соловьиный сад» Блока (1915) – явно аллегорическое повествование. О чем? Об отказе от «края незнакомого счастья» в «соловьином саду» и выборе тяжелого труда, где единственным товарищем лирическому герою служит осел. Выбор делается между красавицей и ослом – в пользу осла. Не объясняется ли поэма лучше всего шестовским контекстом? В «Апофеозе беспочвенности» появляется своеобразный мотив *осла* – с трудом осла сравнивается труд гения. Сравнение это составляет противоположность романтическому представлению о гении, который творит без труда. «Чтоб стать виртуозом, артистом, мастером своего дела, нужно с истинно ангельским или ослиным терпением десятки, сотни, тысячи раз пере-

пробовать разные приемы выражения своих мыслей и настроений и не жалеть ни труда, ни времени, ни здоровья. Все должно быть на втором плане – на первом искусство... Постылый, скучный, раздражающий труд – есть условие развития гения. Оттого верно люди так редко добиваются чего-нибудь. Гений должен согласиться культивировать в себе осла...» (Шестов 1911: 56).

Знаменитые блоковские строки «Да, скифы мы, да азиаты мы – С раскосыми и жадными очами» («Скифы», 1918) до сих пор мало осмыслены. Что это за скифы, которые признаются: «Мы любим все – и жар холодных числ, И дар божественных видений»? Как-то это не похоже на тот бич божий, который, юродствуя, прославлял В.Соловьев, и на ту азиатскую опасность, страхом перед которой дышит «Петербург» Андрея Белого. Зато это точно соответствует шестовскому противопоставлению Афин и Иерусалима – в скифах они соединены. Еще задолго до того, как Шестов сформулировал свою оппозицию в этих именно словах, он противопоставлял рационализм Запада и боговдохновенность пророка Исайи. Именно это шестовское противопоставление объединил Блок, наделив этой объединяющей силой... скифов. А кого же еще? Не еврея же Шварцмана. «Нам внятно все – и острый галльский смысл, И сумрачный германский гений...». Это тоже из Шестова, усмотревшего борьбу Афин и Иерусалима во всей истории западной мысли. «Острый галльский смысл» – это, конечно же, о Декарте, а «сумрачный германский гений» — о Лютере, к которым Шестов обращался вновь и вновь, как представителям главной философской оппозиции. Лютер здесь особенно интересен. Вот что пишет о нем Шестов в «Великих канунах» (впервые в газете «Речь», 1910, где и Блок печатался): «И Лютер был слишком глубокой, мощной и одаренной натурой для того, чтобы измышлять религию для *оседлого и устроенного буржуа*» (Шестов 1911b: 104-5; курсив внесен нами). Шестов цитирует самого Лютера, который, громя самодовольство обывателя, стращает его Б-гом: «"Потому-то приходится Богу взять в руки свой молот, т.е. закон, чтобы изломать, разбить, обратить в прах, уничтожить гордость этого дикого зверя, именуемого человеком..."» (там же: 105-6). На кого этот Б-г более похож – на библейского Б-га или германского Одина?

«Скифам» предшествовал цикл «На поле Куликовом» (1908) с его знаменитыми строками «И вечный бой! Покой нам только снится...». Но и этим строкам предшествует шестовский «Апофеоз беспочвенности» (1905), где читаем: «Настоящий исследователь жизни не вправе быть оседлым человеком...»; и далее: «с привычками к домоседству трудно быть хорошим философом... Пока оседлые люди будут искать истины – яблоко с дерева познания не будет сорвано. За это дело должны взяться бездомные авантюристы, *природные кочевники*, для которых ibi patria, ubi bene» (Шестов 1911: 26 и 49; курсив - S., S.). Вот с какими бездомными кочевниками отождествляет Блок таких, как он. И вряд ли он может быть понят вне шестовского контекста.

Среди черновиков, опубликованных В.М.Жирмунским после смерти Анны Ахматовой есть стихотворение «И никакого розового детства...», входившее в цикл «Северные элегии», который состоял из стихов разных лет. Оно помечено 4 июля 1955 г. Под очевидно неавторским названием «Вторая» в скобках помещен подзаголовок «О десятых годах». Это в нашем контексте существенно. Заканчивается элегия стихами: «...И знала я, что заплачу сторицей *В тюрьме, в могиле, в сумасшедшем доме*, Везде, где просыпаться надлежит Таким, как я – но длилась пытка

счастьем». Мы предполагаем, что Ахматова была внимательным читателем Шестова, а уж о Чехове и говорить не приходится. В книге «Начала и концы» (1908), в главе «Творчество из ничего», посвященной Чехову, Шестов так описывает «нормальную» реакцию на исповедь героя «Скучной истории»: «Поглядеть со стороны на такого урода, и в сердце самого доброго и сострадательного человека невольно шевельнется жестокая мысль: поскорее добить, уничтожить эту жалкую и отвратительную гадину, или, если нельзя в силу существующих законов прибегнуть к такой решительной мере – то по крайней мере припрятать его подальше от человеческих глаз, куда-нибудь *в тюрьму, в больницу, в сумасшедший дом*...» (Шестов 1908: 18). Не только эта неточная цитата из Шестова, но весь контекст стихотворения отзывается Шестовым. «Уже я знала список преступлений, Которые должна я совершить» – это сознание пребывания на территории трагедии, главная шестовская мысль. Далее, по Шестову, вся наша благополучная жизнь – сон, от которого нужно пробудиться. В «Великих канунах» (1911) читаем: «Нужно проснуться хоть отчасти... Для какой цели?.. кому нужно, тот спрашивать не станет и терпеливо будет ждать событий: 40-градусной температуры, эпилептического припадка или чего-нибудь в таком же роде, что облегчает трудную задачу искания...» (Шестов 1911b: 47-8). Стихотворение Ахматовой – применение шестовского видения жизни к себе, интерпретация собственной жизни по Шестову. Рукопись стихотворения была найдена в конверте материалов к драме «Пролог, или Сон во сне».

Не позже января 1923 года в Берлинском издательстве «Скифы» вышло переиздание книги Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» (1-ое изд. 1900), а в феврале того же года там же впервые вышла книга Шестова "Potestas clavium" (хотя по частям она печаталась начиная с 1915 года). Апрелем 1923 помечен цикл Марины Цветаевой «Поэт», состоящий из трех стихотворений. В первом из них есть такие строки: «Он тот, кто спрашивает с парты, Кто Канта наголову бьет». Конечно, Канта можно отнести к метафорическому стилю Цветаевой, но что если речь и в самом деле идет о Канте? Бил его наголову только один человек – Лев Шестов, все остальные принимали, поправляли, дополняли, «шли дальше». Начал «бить» Канта Шестов именно в книге о Толстом и Ницше. Здесь он подверг сомнению основы кантовской этики, что, впрочем, было не ново – тут он следовал за Шопенгауэром. Канту посвящены безудержно потешные страницы в «Апофеозе беспочвенности». Предмет потехи – прямолинейно-прусский характер кантова мышления, кантово учение о категорическом императиве, которое не укладывается в евангельское представление о праведности, и кантова замена ненаучной метафизики «научной» (Шестов 1911: 25, 82, 204). Наконец в "Potestas clavium" Шестов осмеивает простоватость Канта перед лицом крайне трудной проблемы нравственного самосознания. Вот уж, спроси не старого, спроси бывалого, – потешается Шестов. Он замечает, что в конце своего шестого десятка Кант не мог представить себе, чтобы «пошатнулись его нравственные принципы, и *потому* невероятным, что он стал бы в таком случае самому себе отвратительным. Но если бы он заглянул в жизнеописания святых – св. Терезы, Иоанна дель Кроче – или хотя бы в книги Лютера, он убедился бы, что то, что ему казалось невероятным, даже немыслимым, происходило в действительности» (Шестов 1993: 2.73). Только трагическое, кризисное сознание может быть соразмерно главным вопросам существования.

Ничто не передает основные принципы цветаевского сознания точнее.

Более глубокого отождествления с шестовским протестом против рационалистического мира и принятия шестовского описания состояния беспочвенности как отказа от опоры на самоочевидности и как единственного подлинного состояния в мире, чем у Цветаевой, вряд ли можно отыскать. Совпадение здесь настолько полное, что ему следовало бы посвятить отдельное обширное исследование. Здесь отметим только один из самых частотных у Цветаевой мотив *меры, веса* и *счета.* В 1-ом стихотворении цикла: «Он тот, кто смешивает карты, Обманывает вес и счет». Это главный мотив в 3-ем. «Что мне делать... По наважденьям своим – как по мосту! С их невесомостью В мире гирь... С этой безмерностью в мире мер?!». В своей борьбе с рационализмом, эмпиризмом и позитивизмом – в приложении к последним вопросам – Шестов пользуется мотивом счета, меры и веса как символом того мира, который для него бессмыслен. В целом ряде книг он разоблачает метод геометрических доказательств в «Этике» Спинозы. В "Potestas clavium" у него другой противник: «Конечно, по старой привычке многие до сих пор думают, что математика должна быть образцом для всякой существующей и возможной науки, даже для философии. Поэтому, вероятно, материалистическое понимание истории, которое и в самом деле строится посредством почти математических приемов – *считают, взвешивают, измеряют*, – многим кажется великим завоеванием человеческого ума. Видят, конечно, что и плохо, и скучно, и – простите за выражение – даже глупо, но зато метод выдержанный» (Шестов 1993: 1.69; курсив С. и Ш.). Но суть мысли Шестова не в построении лучшего научного метода, а в защите живой, индивидуальной, всегда уникальной жизни. И это Цветаева поняла лучше, чем кто-либо. И все же и у нее разговор начинается с Канта – философский контекст тут неоспорим.

Вероятно, чтение только что вышедших книг Шестова заставило Цветаеву прочитать или перечитать «Апофеоз беспочвенности». Заметим, что 1 часть книги начинается поэтическим образом: «Дальние улицы жизни не представляют тех удобств, которыми привыкли пользоваться обитатели городских центров. Нет электрического и газового освещения...». Весь 1 фрагмент посвящен развитию этой темы. Он заканчивается так: «И как можно требовать отчетливости и ясности в суждениях от тех людей которых любознательность... осудила странствовать по окраинам жизни? И как можно их дело приравнивать к делу обитателей центров?» (Шестов 1911: 31).

23 апреля помечено стихотворение Цветаевой «Поэма заставы»...

Не из той же ли материи соткались и заставы и посады Б.Пастернака?

Сохранилось свидетельство о том, как принял Шестова молодой Пастернак. В дом к Корвин-Хорватских (должно быть в 1905 г.) приехал Н.Минский и привез только что вышедшую книгу Шестова «Апофеоз беспочвенности». «Все стали обсуждать с азартом книгу Шестова... Но больше всех слушал, как завороженный, Боря Пастернак. Он мне шепнул, расширяя свои прекрасные глаза: «Тебе не понять этого! А я весь дрожу!»... (цит. по: Баранова-Шестова 1983: 1.70).

Не из Шестова ли – а именно из книги «На весах Иова» (1929) – возникла мысль об «Охранной грамоте» (1929-1931)? Вот, что пишет тут Шестов: «Основная задача науки истории, как ее понимали всегда и понимают сейчас, в том и состоит, чтобы воссоздать прошлое как непрерывную цепь причинно меж собой связанных событий. Для историков Сократ был и должен был быть только человеком вообще.

То, что в нем было собственно сократовского, «не имело будущего» и потому для историка и как бы не существовало. Историк ценит только то, что попадает в реку времени и питает ее, а остальное его не касается. Он даже убежден, что остальное бесследно исчезает. Ведь это «остальное», то, что из Сократа делало Сократа, не есть ни материя, ни энергия, которая оберегается от гибели никем не созданными, а потому вечными законами. Собственно, Сократ для историка это то, что ничем не *охранено*» (Шестов 1993: 2.36; курсив внесен). *Охранная грамота* – это художническая история, охраняющая то индивидуальное, что историку не интересно. Обычная аналогия с термином, имевшим хождение в царской службе, представляется нам ложной.

Лев Шестов разработал свою философию первоначально на почве русской литературы – Достоевского, Толстого, Чехова, под которой шевелились бездны его наследственного библейского сознания, – философию беспочвенности. И он был тем, кто передал эту философию русской литературе первой трети XX в. Как сказала А.Пайман, «мощный толчок развитию мысли дал Лев Шестов» (Пайман 1998: 132). Экзистенциальная философия особого, шестовского склада – неотъемлемая сторона едва ли не всего лучшего, что было создано в русской литературе XX в. Эти страницы – даже не начало этой обширной и необходимой темы, а только намек на нее.

*Библиография*

Баранова-Шестова 1983 – Баранова-Шестова, Н. Жизнь Льва Шестова. В 2-х тт. Paris: La Presse Libre, 1983.
Блок 1960 – Блок, А. Собр. соч. В 8 тт. М.: ГИХЛ, 1960-1963.
История русской литературы. XX век. Серебряный век – Histoire de la littérature russe. Le XXe ciécle. L'age d'argent. Derigé par E.Etkind et al. Paris : Fayard, 1987. Русское изд.: М., 1995.
Пайман 1998 – Пайман, Аврил. История русского символизма. М.: Республика, 1998. (Английское изд.: Avril Pyman, A History of Russian Symbolism, Cambridge: Cambridge UP, 1994.)
Сендерович 1994 – Senderovich, Savely. "The Cherry Orchard: Chekhov's Last Testament." IN: Russian Literature (North-Holland) XXXV (1994), pp. 223-242.
Чехов 1974 – Чехов, А.П. Полное собр. соч. В 30 тт. М.: Наука, 1974-1983. (ПссС – сочинения, ПссП – письма.)
Шестов 1908 – Шестов, Лев. Начала и концы. СПб.: изд. Стасюлевича, 1908.
Шестов 1911 – Шестов, Лев. Апофеоз беспочвенности. СПб.: Шиповник, 1911 (Репринт: Paris: YMCA-Press, 1971; 1-ое изд.: СПб., 1905.)
Шестов 1911a – Шестов, Лев. Достоевский и Нитше (Философия трагедии). СПб.: Шиповник, 1911. (1-ое изд.: СПб., 1903)
Шестов 1911b – Шестов, Лев. Великие кануны. СПб.: Шиповник, 1911.
Шестов 1993 – Шестов, Лев. Сочинения в 2-х томах. М.: Наука, 1993.

L.Kacis (Moscow)

# Идеология витебского Уновиса, Иерусалимский Храм и Талмуд (Квадраты К.С. Малевича и Эль-Лисицкого).

В самом начале своей знаменитой статьи про Могилевскую синагогу Эль-Лисицкий писал: «Группы выучеников *хедера*, действительно целое поколение, включая сюда даже талмудистов, совершенно закисли за годы исключительно чтения и анализа текстов»[1].

Попробуем предположить, что слова эти могут относиться к самому Эль-Лисицкому. Тогда сочетание в одном лице выпускника хедера, талмудиста и художника (в данном случае мы имеем в виду собирательный образ еврейского художника начала и первой трети XX века) позволяет нам рассмотреть то, что произошло с супрематизмом в Витебске. И произошло тогда, когда наиболее радикальное и уж вовсе нееврейское направление в искусстве – супрематизм — было привезено его основателем Казимиром Малевичем в город Юделя Пэна, Марка Шагала и будущего Уновиса.

Помимо всего прочего, Казимир Малевич встретился в Витебске с художниками, обладавшими опытом фольклорных экспедиций в местечки Западного края, связанные с программой С.Ан-ского. Впечатления от экспедиций еврейских художников в местечки Западного в 1914-1916 гг. края были неизбежно связаны с впечатлениями от трагедий Первой мировой войны.

С этими же годами были связаны и размышления К.С.Малевича совсем на другую тему — может ли его квадрат, долженствующий стать символом конца старого искусства (и мира) и началом нового оказаться объемным. Как известно, до Витебска ответ на этот вопрос был отрицательным и связывался исследователями Малевича с тем, что ему вовсе не хочется очутиться в кругу поклонников «четвертого измерения» П.Успенского. А в Витебске Малевич, судя по словам Эль-Лисицкого, поручил последнему заняться объемным супрематизмом, из чего и получились проуны.

На первый взгляд кажется, что все закономерно: великий мастер супрематизма дал соответствующие указания своему младшему коллеге, которые тот успешно выполнил. Существуют, однако, обстоятельства, мешающие столь простому решению. И это ни что-нибудь, а знаменитый «Листок №1» УНОВИСА с изображенным на нем «Черным квадратом».

Обратим внимание на подписи под «логотипом» Листка УНОВИС №1, вышедшего в Витебске 20 ноября 1920 года: «Ниспровержение старого мира искусств *да будет вычерчено на ваших ладонях. Носите черный квадрат как знак* мировой экономии. *Чертите* в ваших мастерских *красный квадрат как знак мировой революции искусств*». Зададим себе вопрос: «Что могло значить выражение «черный квадрат на черном фоне», «черный квадрат на белом фоне» и т.п. для молодых витебских художников-евреев, проживших всю свою жизнь в еврейской провинции? Как должны были они воспринимать этот предмет (и предмет ли это?), если сами они писали: «Носите черный квадрат...»?

Никак не менее 5 раз в неделю видели они, если не использовали сами, именно предмет, который представляет собой «черный куб на черном квадратном фоне». Это тфилин – ритуальный предмет, надеваемый иудеями при молитве. Понятно, что черный куб на черном фоне и даст нам искомый «черный квадрат на черном фоне». Приведем теперь формулировки Торы по этому поводу и сопоставим их с приведенной цитатой из Листка УНОВИСА №1. Писание гласит: «И навяжи их (слова Божии) *в знак* на руку твою, и да будут они повязкой над глазами твоими» (Дварим-Второзаконие 6,8); или «Положите сии слова мои в сердце ваше и в душу вашу, и *навяжите их в знак на руку свою*, и да будут они *повязкой над глазами вашими*» (Шмот-Исход 13,9).

Очевидно, что слова эти близки к тем, что мы видели на Листке УНОВИСА №1. Эти идеи были высказаны нами в начале 1990-х и опубликованы еще в 1998 г. Нельзя сказать, что они нашли широкую поддержку в кругах специалистов по русскому авангарду. Однако даже те, кто с насмешкой и неудовольствием относились к нашим сообщениям на эту тему, были вынуждены, по крайней мере, скорректировать свои позиции в самое последнее время[2].

С момента опубликования наших заметок появился целый ряд работ, в которых обсуждались наши идеи, опубликован ряд важных материалов (важнейший среди них: переписка К.С.Малевича с М.О.Гершензоном), просто возникли новые возможности развития старой идеи. Это позволяет нам сегодня вновь обратиться к теме двух супрематизмов – русского и еврейского.

Посмотрим теперь на известную фотографию сотрудников УНОВИСА, снятую в Витебске около 1920 года. На снимке рядом с Малевичем и другими деятелями УНОВИСА стоит Лев Юдин. На его *правой* руке, недалеко от кисти мы видим на белом фоне толстовки черный квадрат. Обращаем внимание – не на ладони. То же самое только в виде черного квадрата на белом квадратном фоне находим и у сидящего Ильи Чашника (Сотрудники УНОВИСА. Витебск. Около 1920-го года. Стоят слева направо: И.Червинка, Малевич, Е.Раяк, Нина Коган, Н.Суетин, Л.Юдин и Евгения Магарил. Сидят слева направо: неизвестный или М.С.Векслер (?), Вера Ермолаева, И.Чашник и Л.Хидекель. Илл. № 23).[3] Как известно, тфилин носят на левой руке (на коже, а не на рубахе или пиджаке!) *над* локтем.

Что же заставило Л.Юдина и И.Чашника поступить столь «своеобразно», что обыгрывало их поведение?

Прежде всего, на наш взгляд, это продуманная художественная акция. Ведь черный квадрат на темном фоне просто не будет виден, тем более на черно-белой фотографии. Поэтому и понадобилась белая подкладка.

Соответственно, на белой косоворотке Льва Юдина мы видим просто черный плоский квадрат на правой руке. На правой же руке Ильи Чашника мы видим практически малевический «Черный квадрат».

Вспомним теперь о том, как в статье о Могилевской синагоге характеризовал пионеров еврейского искусства Эль-Лисицкий. Он, как мы говорили выше, характеризовал своих соратников как мальчиков из хедера (начальной еврейской религиозной школы) и даже талмудистов, то есть тех, кто окончил не только среднее учебное заведение Талмуд-Тору, но и высшее учебное заведение иешиву. В этом случае нам остается сравнить поступок витебских евреев последователей Малевича с тем, чему их учили в соответствующих учебных заведениях.

Если мы правы, и концепт художественного поведения витебских авангардистов связан с еврейским Законом и Талмудом, то нам остается лишь прямо обратиться к этому источнику.

Приведем Мишну — восьмую главу четвертого Трактата МЕГИЛА, трактующую, как раз, интересующий нас вопрос: "КТО ДЕЛАЕТ СВОЙ ТФИЛЛИН КРУГЛЫМ – создает для себя ОПАСНОСТЬ, А ЗАПОВЕДИ НЕ ИСПОЛНЯЕТ. *НАДЕЛ ТФИЛЛИН НА ЛОБ ИЛИ НА ЛАДОНЬ* – ПОСТУПИЛ КАК *ЕРЕТИК*. ПОКРЫЛ ИХ ЗОЛОТОМ ИЛИ *НАДЕЛ ТФИЛЛИН НА РУКАВ* – ПОСТУПИЛ КАК *ВОЛЬНОДУМЕЦ*".[4]

Еще более близки к интересующему нас случаю комментарии к этому месту трактата МЕГИЛА: «ПОКРЫЛ ИХ – то есть тфилин – снаружи ЗОЛОТОМ ИЛИ НАДЕЛ ручной ТФИЛИН не на голую руку, а НА РУКАВ верхней одежды, чтобы *все видели его* (курсив—Л.К.), — ПОСТУПИЛ КАК ВОЛЬНОДУМЕЦ, следующий не указаниям мудрецов, а собственному разумению (РАШИ). ...сказанное же «и пусть будет [это] ТЕБЕ знаком на руке твоей» означает, что ручной *тфилин* должен быть *знаком только* для того, кто его *носит*, а *не для посторонних* наблюдателей, и отсюда следует, что он может быть скрыт под рукавом и не должно быть ничего, отделяющего тфилин от кожи»[5].

Итак, если мы правы, то витебские последователи УНОВИСА достаточно тонко и четко построили как художественное оформление своего Листка №1, так и групповых фотографий, на которых мы видим их «цеховые» костюмы. Сразу же заметим, что если преображенный знак «ручного тфилина» мы увидели на рукавах Юдина и Чашника, то с тфилином головным мы встретимся как раз у Эль-Лисицкого. Но произойдет это чуть позже.

Пока же проанализируем то, как выглядит поступок УНОВИСовцев с иудейской точки зрения. Прежде всего, их «черные» и «красные» квадраты заведомо выставляются на всеобще обозрение и на Листках, и на одежде, их предлагается рисовать в мастерских.

Затем, мы пока не встретили документов, свидетельствующих о том, что квадраты рисовались (вычерчивались) на ладонях. Здесь можно предположить, что рисунок на ладони художника вполне заменен кистью в руке. Далее, призыв «носите черный квадрат» противоречит традиционной иудейской практике надевания тфилин лишь для молитвы, что следует из самого названия предмета (ср. тфила-молитва).

Наконец, мы не исключаем, что звание еретиков или вольнодумцев вполне устраивало новаторов мирового искусства.

Что же касается цветов квадратов, оговоренных на ЛИСТКЕ Уновиса №1: черный и красный, то не забудем, что первый «Черный квадрат» К.Малевича был вывешен им на выставке «0,10» в **красном** углу, как икона.

У иудеев икон, понятно, нет. Следовательно будущие «Два квадрата» Эль-Лисицкого из его знаменитого «Сказа» являются иудейской «транскрипцией» квадратов К.С.Малевича, тем более, что «Красный квадрат» предлагалось именно нарисовать в мастерских уновисовцев.

Теперь перед нами неизбежно встает вопрос: пусть евреи-витебчане и Эль-Лисицкий вместе с ними представляли себе «Черный квадрат» именно так, как нам представляется сегодня. Их еврейский бэкграунд был для этого вполне достаточен. Но причем здесь поляк Казимир Малевич, который, насколько известно, на еврейско-иудейские темы не высказывался?

Ответ на этот вопрос находится, на наш взгляд, там, где он и должен был бы найтись – в переписке К.С.Малевича и М.О.Гершензона.

К сожалению, этот важнейший документ стал нам известен лишь в самое последнее время после публикации писем К.С.Малевича из изъятого таможней при перевозке за границу архива Н.И.Харджиева. К письмам этим мы обратимся чуть позже, а сейчас заметим, что Н.И.Харджиев имел возможность осмыслить эту переписку лет за 35, но не воспользовался этой возможностью.

Второй момент во всей этой истории связан с личностью того, с кем переписывался К.С.Малевич. Мемуары и очерки Андрея Белого сохранили для нас сведения о том, как относился М.О.Гершензон, автор «Судеб еврейского народа», к супрематизму и Малевичу. Это, пожалуй, не менее интересно, чем возможное отношение К.С.Малевича к еврейской символике в еврейском Витебске.

Андрей Белый вспоминает: «...однажды М.О., поставив меня перед двумя квадратами супрематиста Малевича (черным и красным) заклокотал, заплевал; и – серьезнейше выпалил голосом лекционным, суровым: «История живописи и все эти Врубели перед такими квадратами – нуль!». Он стоял перед квадратами, точно молясь им; и я стоял: ну да, — два квадрата; он мне объяснял тогда: глядя на эти квадраты (черный и красный), переживает он падение старого мира: «Вы посмотрите-ка: рушится все».

Это было в 1916 году, незадолго до революции; перед квадратами М.О. переживал свой будущий «большевизм»; с первых же дней революции – где Малевич, супрематисты?»[6]. «Гершензон для Белого одновременно – старец (мудростью, познаниями) и юноша (темпераментом, творческим пафосом): «...напоминал он священного скарабея Египта; такой он был старый старинною мудростью; вместе с тем жаром своим и всегдашним кипением был он, как юноша, смело готовый искать вовсе новых путей – там, где более поздние генерации начинали бояться новаторства: он любовался каким-то квадратом Малевича, в супрематическом творчестве видя глубокую мысль; он же видел значение текста библейского так, как его увидал бы современник великого Моисея; он есть совершенно прекрасный вполне богоизбранный вещий еврей, отдающий свои драгоценные силы творению русской культуры и объясняющий русским *«дух»* русского прошлого», писал Андрей Белый в «берлинской редакции» своих мемуаров[7].

Характерно, что Андрей Белый наращивал и наращивал подробности отношения М.О.Гершензона к квадратам Малевича, как бы давая нам воз-

можность все глубже и глубже проникнуть в тайну столь восторженного отношения этого еврейского мыслителя (чью еврейскость Белый постоянно педалировал в своих текстах) к примитивным, с виду, или в лучшем случае – минималистским, произведениям Малевича.

При этом, человек далекий от еврейства и иудаизма вполне мог не обратить внимания на еще одно описание взаимоотношений М.О.Гершензона с квадратами, которого коснулся Белый в очерке «М.О.Гершензон»: «поклонник законченной пушкинской ясности *эту картину повесил перед собой в кабинете*» (курсив – Л.К.)[8].

Что же это за картина? Что должен был или мог видеть здесь М.О.Гершензон?

На наш взгляд, ответ на этот вопрос содержится в работе Е.Д.Толстой, которая связала «Черный квадрат» Малевича с давней традицией, когда в еврейских домах оставалась часть некрашенной стены в виде квадрата или прямоугольника в память о разрушенном Иерусалимском Храме.

Описание этого обычая, что, быть может, важно для Малевича, находится в достаточно антисемитском контексте в романе В.Крестовского «Петербургские тайны». Приведем этот отрывок по названной статье. В кабинете ученого еврея: «...более всего бросалось в глаза при выходе из кабинета, это сплошной черный прямоугольник, выведенный на стене над самой дверью, и в нем две белые буквы служащие инициалами слов «Захер Лахурбан», что значит 'в память падения храма и царства'»[9].

Там же Е.Толстая приводит описание подобного поступка из знаменитых мемуаров П.Венгеровой: «Помню, как однажды, в пятницу накануне *шабес-хазон* (суббота накануне Тише беов) к завтраку вышла серьезная и взволнованная мать. В одной руке она держала деревянный сосуд с какой-то черной массой, а в другой – кисть. Зачем это? – недоумевали мы. А мать, встав на диван, нарисовала на красивых красных обоях четырехугольное черное пятно. Она сказала, что это *зехер лехурбен* – напоминание о том, что мы, евреи, находимся *в голусе* (изгнании)».

Если это так, а сомневаться в приведенном примере нет оснований, тогда особое значение обретают некоторые места из переписки К.С.Малевича и М.О.Гершензона. К сожалению, нам известен лишь голос одной стороны диалога. Но и он в сочетании с образом М.О.Гершензона, созданным Андреем Белым, позволяет увидеть глубинный подтекст как диалога художника и философа, так и причины их взаимного интереса друг к другу. В свою очередь, раскрытие этого подтекста позволит, как нам представляется, увидеть и то, что сближает наше предположение о восприятии витебскими художниками-евреями «Черного квадрата» как проекции на плоскость «черного куба на черном плоском квадрате» — тфилин.

В письме от 21 декабря 1919 г. читаем: «Я посетил церкви Католическую, Православную, Иудейскую. Три разных ощущения, три фактуры поверхностной формы и три осязания.

Духовное движение в церквях напоминает: первое бархатное, на фоне солнечного луча, полного жизни, соединенной с полем и людьми; второе густое, красного деревянного цвета, солнце которого не касается, сытое. Третье хрустальное, без цвета, *без всякого храма*, освещающееся солнцем, ярким, маленьким, но солнцем не живым. А отраженным, которое сильно. Трепетно блестит, не греет и не цветисто освещает оно такой же мир серый, гранный. Покрытый сплошь горами, на которых не видно ни растений, ни животных, ни людей»[10]. Здесь в письмах Малевича впервые появляется характеристика иудаизма как «синагоги без

храма». То есть, в этом письме прозвучало ключевое для всей нашей темы слово. Кроме того, нас не оставляет впечатление, что в описании ощущений Малевича после посещения витебской синагоги просвечивает описание тогдашней Палестины.

Продолжим цитирование письма: «Католический храм – уходящий дух его построился в клине, который, упрямо рассекая купол, идет, скрыв в себе весь свой мир живый, обеспечив ему дорогу через клин своего орудия. Он уже не стоит на земле, находится над нею. Православный производит впечатление законченности, ему некуда идти, он под крышкою неба, которая держится земли, чтобы не опрокинул ее ветер, оседает в землю, освещаясь мрачным деревянным факелом. *Иудейский* стоит сбоку, но где именно нельзя сказать, постройку его нельзя назвать постройкой, скорее, его нет совсем, есть только место отражения»[11].

Остановимся здесь. Ибо текст Малевича представляется нам исключительно значимым. Отметим, что в первом случае автор «Супрематизма» называет синагогу церковью, которая, однако, освещается лишь отраженным мертвым светом некоего «храма», которого на самом деле нет. Во втором случае художник вообще не употребляет названия культового учреждения, пропуская слово «храм», именуя синагогу «постройкой, которую нельзя назвать постройкой». Таким образом, Малевич ищет и, похоже, для себя находит некий образ иудаизма.

Следующие же его слова Малевича поразительно коррелируют со словами Эль-Лисицкого о том, что пионеры еврейской живописи закисли в занятиях исключительно толкованием текстов. Классик же авангардной живописи напротив видит иудаизм в полукабалистическом образе: «Мир его наполнен буквами, как бы поглотившими все растения и жизни, по их дуплам сколзения скользит духовное бескровное действо звона, которому не нужно ни солнца, ни растений, оно не выходит из дупла неисчислимых букв». (Заметим, что колоколов в иудейских синагогах не бывает, потому, что звонить в них пришлось бы в Шаббат, а это запрещено Законом— Л.К.).

Если рассуждение Малевича о синагоге еще можно воспринять достаточно нейтрально, то следующее – вновь о католичестве, православии и иудаизме – звучит несколько зловеще: «Католическое – пряное, мягкое, бархатное, с малым количеством крови, освещенное солнцем, напоенное хлебом, зеленью, животными. Православное – полно крови, вращающееся в земле, хотящее подняться и вознестись, но купол неба давит.

Когда я был на богослужениях, я ощутил в себе путешествие в таком виде, как описал кратко».

Описание же синагоги заслуживает подробного анализа как раз на фоне терминологии предыдущего описания, тем более что здесь, наконец, прозвучит слово «синагога»: «В синагоге я пролетал по буквам, *лишившись тела и крови*, иначе я бы не мог бы видеть того солнца и того мира».

Остановимся здесь, ибо тонкость рассуждений Малевича поражает, причем даже более поражает его стилистика и метафорика.

Итак, иудаизм, синагога описывается художником, как место, где он утратил «тело и кровь». Понятно, что именно причащение телу и крови Господней собственно и отличает иудаизм от христианства. Кроме того, т.н. «малое количество крови», которое отличает католичество от православия как-то очень близко к проблеме догматической разницы двух деноминаций христианства, равно как и

следующих отсюда различий в структуре причастия. Достаточно того, что в католическом причастии тело и кровь Господня «находятся» в так называемой облатке, а вино, символ Духа Святого, отпивает лишь ксендз.

В православии же Тело и Кровь вкушают все причащающиеся. В этом случае, иудаизм был бы как раз религией без причастия, религией, где поляк и, наверное, католик Малевич действительно «лишались тела и крови», то есть причастия.

Проблема, однако, упирается в формулировку Малевича «Я пролетал по буквам, лишившись тела и крови».

Напомним, что именно обвинение в обескровливании христианских младенцев и представляет собой одну из разновидностей «кровавого навета». Поэтому когда христианин, посетивший синагогу, говорит о себе нечто подобное, то такая двусмысленность вряд ли укрылась от М.О.Гершензона, который совсем недавно, всего лишь в 1911-1913 году болезненно переживал позорное Дело Бейлиса и разрывал свои, достаточно своеобразные, отношения с В.В.Розановым[12].

Кроме того, если К.С.Малевич был действительно в синагоге, то несколько странно звучат его слова о том, что: «Я сильно задумался, так что *упустил палку из рук и шапку, которую долго не поднимал*, хотя она должна была сильно стукнуть об пол. Сам же был очень поражен, когда увидел на полу палку, подумал, не сошел ли я с ума»[13].

Трудно сказать, что делал К.С.Малевич в синагоге во время богослужения без шапки. Ведь в этом культовом учреждении принято как раз покрывать голову.

Дальнейшие рассуждения К.С.Малевича касаются уже о. С.Булгакова. Специально их рассматривать мы будем (хотя это и необходимо будет сделать уже в ином контексте и в иной работе), хотя отметим, что в них есть следы и образов Андрея Белого из его текстов первых революционных лет, и мысли, восходящие к «Маленькой повести об антихристе» В.Соловьева, и т.д. Отметим, что и идея некоего «супрематического всеединства», как можно назвать мечты К.С.Малевича об объединении католичества, православия и иудаизма, вполне отчетливо связана с идеями позднего В.С.Соловьева.

В свою очередь, рассуждения художника, приведенные здесь, могут быть рассмотрены в контексте писаний об иудаизме В.В.Розанова. Это не должно удивлять, ведь как нам приходилось отмечать по другому поводу, тексты К.С.Малевича о футуризме в живописи явно обыгрывают идеи автора «Уединенного»[14].

Комментаторы писем К.С.Малевича М.О.Гершензону, естественно, указывают на то, что внимание художника к о. С.Булгакову привлек, скорее всего, его постоянный корреспондент и оппонент М.О.Гершензон, и это, похоже, действительно так.

Однако от внимания комментаторов писем ускользнула одна важная деталь, связанная с обликом о. С.Булгакова, которая может оказаться важной в нашем контексте.

Мы имеем в виду публикацию М.А.Колеровым статьи Vegetus. Неделя о Булгакове (Письмо из Симферополя) из газеты «Великая Россия» (Ростов-на-Дону) № 339 от 6 (19) ноября 1919 года, где читаем не только о выступлениях о. Сергия, о Розанове или В.С.Соловьеве. Но и: «...в еврейской среде прошел слух, что Булгаков приехал устраивать еврейский погром...».

К этому месту публикатор дает примечание: «Очевидно, к одному из подобных слухов восходит и история, отразившаяся в позднейшей переписке близких

знакомых Булгакова. 13 января 1923 г. М.О.Гершензон, рассказывая о своих хлопотах о судьбе Булгакова перед Л.Б.Каменевым, писал Л.И.Шестову: « Я знал, что он [Булгаков] все время держался в стороне от политики; но К. не слушал моих уверений; в конце концов, он заявил: разве вы не знаете, что Б. написал призыв к еврейским погромам, который был расклеен во всех городах Крыма? Я ответил, конечно, что это возмутительная ложь, что Б. на это не способен; а он мне: сам Родичев подтвердил этот факт в заграничной газете...»[15].

Мы отдаем себе отчет в том, что вопрос К.С.Малевич и о. С.Булгаков заслуживает специального и глубокого рассмотрения, но не исключаем, что художник знал что-то о (возможно, и легендарной) репутации этого мыслителя. Не исключено, что именно этим объясняется неожиданная горячность обсуждения личности о. С.Булгакова именно в письмах К.С.Малевича к М.О.Гершензону.

Вернемся, однако, к нашим квадратам. В письме от 18 марта 1920 года Малевич переходит к интересующей нас объемной форме квадрата – кубу: «О супрематизме тоже многое кое-чего прояснилось, в особенности, когда черный Квадрат вырос в архитектуру такими формами, что трудно выразить вид архитектуры, принял такой образ, что нельзя найти его форму. Это форма какого-то нового живого организма; если внезапно бы наткнуться на такой город, то нельзя было бы узнать, что это Квадрат сделался живым, дающим новый мир совершенства; я на него смотрю иначе, нежели раньше, это не живопись, это что-то другое. Мне пришло в голову, что если человечество нарисовало образ Божества по образу своему, то, может быть, *Квадрат черный* есть *образ Бога* как существа его совершенства в *новом пути* сегодняшнего *начала*»[16].

В этом письме К.С.Малевич затрагивает важнейший момент своего мировоззрения. Употребляя выражение «Сегодняшнее *начало»,* художник практически называет тот момент апокалиптического процесса, который был связан с идеологией журнала «Новый путь», выходившего в 1902-1903 гг. В этом журнале активно Мережковскими и их кругом, В.В.Розановым и т.д. обсуждались проблемы т.н. Нового Христианства. Того христианства, которое наступит *после* второго Пришествия. Сам Мережковский открыто провозглашал Третий Завет, то есть Завет Святого Духа. Однако именно т.н. революция духа и была основой мышления, что футуристов, что Малевича, что его позднейших друзей ОБЭРИУтов[17].

Поэтому, уже в следующем письме от 11 апреля 1920 г. Малевич прямо напишет своему корреспонденту: «Много лет я был занят движением своим в красках, отставив в сторону религию духа, и прошло двадцать пять лет, и теперь я вернулся или вошел в мир религиозный»[18].

Неудивительно, что Малевич пытается построить свою синтетическую религию, естественно, как религию пост-христанскую: «Ни наград, ни обещаний, ни наказаний – не будет того, что случилось с Христом, что когда он накормил пятью хлебами пять тысяч человек, то тогда они избрали его царем своим; а что, если бы он продержал их голодными, да и в будущем ничего не обещал, избрали ли его или нет. Народ нужно вывести из всех религий к религии чистого действа, в которой не будет никаких наград и обещаний.»[19]. Из Библии или Торы мы хорошо знаем кто, откуда и куда «вывел народ».

Это был Моисей, выводивший народ из египетского рабства. Напомним, что песенка «Хад Гадья», проиллюстрированная Эль-Лисицким, относится как раз к этому празднику. Здесь возникает интересный параллелизм между тематикой размышлений двух современников.

И то, что именно Моисеем увидел себя К.С.Малевич, подтверждается буквально следующими словами его письма: «Не знаю, как вы отнесетесь к моим решениям, но я вижу в Супрематизме, в трех квадратах и кресте, начала не только живописные, но всего вообще; и новую религию, *Новый Храм*, тоже вижу; разделяю Супрематизм на три действа – цветное, черное и белое; в белом вижу чистое действо Мира, цветное первое как нечто беспредметное, но в нем начинается вывод Солнечного Мира и его религий, потом переход в *черное как зачатие жизни* и белое как действо. Я упомянул, что народ надо вывести, я опять беру роль, которую брали не одни уже, но, может быть, его движение (народа) необходимо, чтобы выйти из одного колена в другое; и сам народ должен быть чистым, самой главной его задачей есть выход из самого себя, то есть народа, чтобы больше уже не ходить, а вечно действовать»[20].

В этом отрывке масса интересного.

Не забудем, что восстановление Третьего Храма является эсхатологической целью иудаизма. В свою очередь, это и есть момент прихода Машиаха, который и должен восстановить жертвоприношения в восстановленном Иерусалимском Храме. Собственно именно этот смысл и вложен в последние слова Агады на Песах: «В следующем году в восстановленном Иерусалиме». Причем, в выражении «в восстановленном Иерусалиме» имеется в виду именно восстановление Иерусалимского Храма. При этом, исторически и Второе Пришествие Христа являет собой тот же самый момент. Вся разница лишь в том, что произойдет: то ли будут восстановлены иудейские жертвоприношения, то ли возникнет некий Небесный Иерусалим. Впрочем, подробно мы этого касаться здесь не будем[21].

К.С.Малевич откровенно мечтает добиться своим Супрематизмом, чтобы сменились поколения народа, который он собрался вести из колена в колено, и чтобы народ этот стал чистым и достойным Нового Храма, в основе которого, в числе прочего и наряду с Квадратами, будет и крест. Достаточно очевидно, что для третьего иудейского Храма нет необходимости в этом элементе. Себя же Малевич видит Новым Моисеем. Позже он разовьет свои мысли в целое учение «Моисеизм». Однако первые следы этого замысла мы видим как раз в письмах Гершензону.

Наконец, замечательна мысль о том, что народ должен перестать ходить и обязан начать действовать. Эта мысль о некоей остановке, похоже, имеет для Малевича важное значение.

Ведь сделал же он двум своим ученикам своеобразные надписи на витебской книге «Бог не скинут», причем дважды с разницей в 5 лет: «16 февраля 1927 года, незадолго до отъезда в Европу, художник подарил Хармсу свою последнюю книгу, изданную на родине, философский трактат «Бог не скинут. Искусство. церковь, фабрика (Витебск, 1922)". По поводу малевической дарственной надписи Ж.-Ф.Жаккар заметил: «Это загадочное посвящение – «Идите и останавливайте прогресс» — доказывает связь между учителем и учеником, которая сближала этих людей». Посвящение лишено загадочности в свете отношения Малевича к прогрессу, под которым, в противовес модному тогда шпенглерианству, он понимал и цивилизацию, и культуру.

Еще в 1922 г., сразу после выхода трактата в свет, он подарил его одному из талантливейших своих последователей, уновисцу И.Чашнику (1902-1929), с надписью: «Идите и останавливайте культуру. И.Чашнику. Культуре как верблюду трудно перелезть через ушко иголки, ибо она стремится умом, разумом и смыслом

проидти в то что не имеет ни разума ни смысла ни ума. Разумный или умный не войдет в безумного. К.Малевич. Витебск апрель 1922». Сходная надпись, адресованная через пять лет Хармсу, свидетельствовала о том, что лидер-беспредметник продолжал видеть в нем преемника и единомышленника по делу «останавливания прогресса»»[22].

Подобный подход, включающий в себя лишь отличия от шпенглерианства и исключающий из рассмотрения достаточно очевидные евангельские образы от верблюда и угольного ушка до вселения бесов в свиней, оставляет идею остановки прогресса столь же загадочной, как она была и до сравнения надписи Хармсу с надписью Чашнику.

Между тем, пресловутая остановка прогресса описана в тех самых письмах Малевича, которые мы цитировали здесь. Эта остановка носит абсолютно религиозный характер, связанный с идеологией Третьего Завета. Ведь в этом тринитарном типе апокалиптического мышления за Заветом Святого Духа идти уже нечему. Потому все сторонники этой еретической идеологии уже и ощущают себя в конечной точке развития.

Неудивительно поэтому, что не так давно в 4 томе собрания сочинений Малевича мы увидели фотографию, где стоят два этих художника и у одного из них – Малевича – квадрат на левой руке, символизируя 2-й Завет, а у его ученика Эль-Лисицкого – на правой, — что символизирует некий следующий Завет за малевическим[23].

Свое письмо о Новом Храме К.С.Малевич вновь заканчивает инвективами в адрес о. С.Булгакова, который, по мнению пишущего, «находится в коловороте религии духа, из чего ему необходимо выйти»[24].

Безусловным завершением этого этапа духовного пути Малевича является перемещение черного Квадрата из красного угла выставки «О.10» на плоскую стену Русского музея и демонстративное удвоение своего символа конца эры Христианства, да, похоже, и следующей эры. Пусть и в виде лишь предсказания.

За пределами этой работы мы оставляем поразительный документ – письмо Андрея Белого вдове М.О.Гершензона, написанное сразу после смерти последнего. Поразительно, что этот текст написан практически «поверх» стихотворения О.Э.Мандельштама «Эта ночь непоправима...», посвященного памяти матери поэта.

Этот факт интересен тем, что в стихах Мандельштама мы найдем и «черно-желтое» солнце, и образ храма и т.д., что может быть интересно сопоставить с образностью Малевича при обсуждении проблем православно-католико-иудейского апокалиптического объединения[25].

В заключение приведем очень удачное рассуждение теоретика архитектуры и историка витебского авангарда И.Духана, который, продолжая наши рассуждения о тфиллине как черном квадрате писал: «Трансформация «квадрата» в «объем», а именно в «куб», имеет своим прообразом еврейский молитвенный тфиллин, расположение которого указывает на апокалипсис и начало новой эры. Иудейский слой в этой перспективе представляется совершенно необходимой *завершающей фазой* (курсив наш – Л.К.) для витебского супрематизма, а роль Лисицкого как иудея ( в отличие от не-иудея Малевича) во многом и состояла в объективации знаков иудео-христианского апокалипсиа. Отсюда, по-видимому, то восприятие синагоги, иудейского храма как чистой одухотворенности и беспредметности, которая была

выделена нами... в письме К.Малевича к М.О.Гершензону. Не является ли в такой перспективе, Могилевская синагога в восприятии Лисицкого плазматическим пространством иудейских знаков и образов, в которых он стремился обнаружить контуры нового пост-апокалиптического супрематического мира?»[26].

Примечания:

[1] Эль-Лисицкий. Воспоминания о Могилевской синагоге. IN: Rimon Milgrom №3. Berlin. 1923. S. 9-13. Цит. по: Tradition and Revo- lution. The Jewish Rennaissance in Russian Avant-Garde Art (1912-1918). Jerusalem, 1998, pp. 233-234.

[2] «Черный квадрат» Казимира Малевича и «Сказ про два квадрата» Зль-Лисицкого в иудейской перспективе. IN: Еврейская цивилизация: проблемы и исследования. Материалы конференции. «Сефер». Академическая серия. Вып. 3. М., 1998, с. 271-275..

[3] Казимир Малевич. 1878-1935. Каталог. Ленинград-Москва-Амстердам. 1988.

[4] МИШНА. Трактат МЕГИЛА. Комм. Раби Пинхаса Кегати. Пер. с иврита: Иехуда Векслер. Амана. Иерусалим, 1994, с. 93.

[5] Там же, с. 95 (коммен.).

[6] Андрей Белый. Между двух революций. М., 1990, с.256.

[7] Переписка Андрея Белого и М.О.Гершензона. Вст. ст., публикация и комм. А.В.Лаврова и Джона Мальмстада. IN: Memoriam. Исторический сборник памяти А.И.Добкина. СПб.-Париж, 2000, с. 236.

[8] Андрей Белый. Между двух революций. М., 1990, с. 521 (комм. А.В.Лаврова. Цит. по: Россия, 1925, №5 [14], с. 255-256)

[9] Толстая Е. К семантике черных прямоугольных фигур. IN: История. Культура. Литература. К 65-летию С.Ю.Дудакова. Иерусалим. 2004. С.168.

[10] К.С.Малевич – М.О.Гершензону. Витебск-Москва. 21 декабря 1919 г. Малевич К.С. Собр. соч. в 5 т. «Супрематизм», «Мир как беспредметность, или Вечный покой» с приложением писем К.С. Малевича к М.О. Гершензону (1918-1924). М., 2000, т. 3, с. 334.

[11] Там же.

[12] Проскурина В. Теченье Гольфстрем. М. 1998; Переписка В.В.Розанова и М.О.Гершензона, 1908-1918. Новый мир. 1991. №3. Публикация В.Проскуриной.

[13] К.С.Малевич – М.О.Гершензону. Витебск-Москва. 21 декабря 1919 г. Малевич К.С. Собр. соч... ibid., с. 334.

[14] Кацис Л. Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М. 2000, с. 227-234. («Розанов. Малевич. Маяковский.»). Тот же раздел см. и во 2 изд. нашей книги 2004 г.

[15] Колеров М. С.Н.Булгаков в Крыму осенью 1919 года: Vegetus. Неделя о Булгакове. Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1997, СПб., с. 236. Письмо М.О.Гершензона Л.И.Шестову процит. публикатором по: М.О.Гершензон. Письма к Льву Шестову (1920-1925). Публ. А.Д.Амелиа и В.Аллоя. Минувшее. Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992, с. 277.

[16] К.С.Малевич – М.О.Гершензону. Витебск-Москва. 18 марта 1920 г. Малевич К.С. Собр. соч., ibid., с. 339.

[17] Кацис Л. Апокалиптика «серебряного века». Эсхатология в художественном

сознании; Пролегомены к теологии ОБЭРИУ. Д.Хармс и А.Введенский в контексте теологии Святого Духа и т.д. См. Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература. М, 2000, с. 12-34; 467-489.

[18] К.С. Малевич – М.О. Гершензону. Витебск-Москва. 11 апреля 1920 г. Малевич К.С. Собр. соч... ibid., с. 341.

[19] Там же.

[20] Там же.

[21] Ср.: Павликовский Дж. Иисус и теология Израиля. М., 1999.

[22] Шатских А. Казимир Малевич и поэзия. Казимир Малевич. Поэзия. М., 2000, с. 38-39

[23] См.: Малевич К. Собр. соч. в 5 т. Т.4. М., 2003. С. 294. Л.М.Лисицкий и К.С.Малевич. Лето 1920 года. Витебск.

[24] Малевич К.С. Собр. соч... ibid., с. 342.

[25] Подробнее см.: Кацис Л. Осип Мандельштам: мускус иудейства. М., 2002, с. 70-79.

[26] Духан И. Эль-Лисицкий, «еврейский стиль», авангард... Материалы Одиннадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике в 2-х ч. Вып. 16. М., 2004, ч. 2, с. 336-337.

S.Garzonio (Pisa)

# Размышления о России, еврействе, мессианстве и революции русского эмигранта в Италии В.Френкеля

Среди русских публицистов, активных в Италии во время первой мировой войны и русской революции пока совсем не изучена фигура Владимира Френкеля.

До сегодняшнего дня практически неизвестно ни о его происхождении, ни о его жизни. Все, что можно узнать о нем – это только косвенная информация из его многочисленных публикаций тех лет, главным образом, брошюр, в которых он излагал свои любопытные теории о России и евреях, о России и немцах и, вообще, о судьбах родины в столь тяжелые времена испытаний и страданий.

В деятельности Френкеля четко различаются два периода. В 1910-1925 гг. он выступает как публицист и политический обозреватель, в последующие годы полностью отдается краеведению, а именно изучению Неаполитанского залива и, в частности, Амальфи и Позитано.

В 1916 он выпускает книгу La Russia e il Fausto nel conflitto europeo [Россия и Фауст в европейском конфликте, Roma, Tip. Dell'Unione Editrice], где в форме диалога обсуждаются многовековые политические и культурные связи России с немцами. В частности, утверждается, что только Россия имеет право связать свое имя с именем Фауста, так как именно Россия допускала в своих краях власть немцев. История послепетровской России толкуется как история мирного проникновения в русское общество Faustuliposthumi, внуков гетевского Фауста, цитируя известный роман Ф.Шпильгагена.

Уже в вводной части книги уточняется, что «...немцы придали русским только одно занятие, занятие sui generis, которое позволяет забыть прошлое и ...настоящее: кушать евреев... и евреев в России едят, как ...тут в Риме мы едим знаменитые артишоки по-иудейски недалеко от дворца бедной Беатриче Ченчи: целыми или кусками, жаренными или вареными, с хлебом или с вином, в каждый час, днем и ночью... так что русские ничего не видят кроме еврея и призрака...Ущерба, который за ним...».[1]

Дальше в главе Perché il divino Wolfango Goethe? [Почему Вольфганг Гете божественен?] обсуждается вопрос о так называемой спасительной миссии германизма и, отправляясь от известного утверждения «Am deutschem Wesen wird einmal noch die Welt genesen», о пророческой силе гетевского шедевра и его символических значениях.

В последующих главах Френкель анализирует происхождение немецкой легенды о Фаусте и, наконец, указывает на осуществление ее глубокого смысла: идеи «über Alles», германизации России.

Затем он переходит к русской истории, к деятельности Клингера в 1791 (поволжские поселения), к проникновению немцев в русскую бюрократию и культуру. Россия сравнивается с героиней Фауста Маргаритой. Мефистофельские планы пангерманизма, по мнению Френкеля, нетрудно увидеть в винном производстве, в финансовой и военной жизни России. Церковная жизнь тоже оказывается, по мнению Френкеля, под руководством немцев, уже не говоря о влиянии балтийских немцев на русскую политику. Сам Гришка Распутин, создание г. Заблера, – это персонификация гетевской ведьмы.

Политика при Николае Втором оказывается под явным контролем фаустовских внуков Faustuliposthumi. Разве не определяют, например, Маклакова как «немцолюбца»? Из этой Вальпургиевой ночи Маргарита-Россия может выйти лишь благодаря настоящему патриотизму и православной вере.

Перспективы политического мышления Френкеля, разумеется, развиваются дальше после Февральской революции 1917 года.

В связи с отречением Романовых Френкель печатает брошюру под названием La rivoluzione russa. Dialoghetto [Русская революция. Краткий диалог].

Участники диалога – русский эмигрант в Италии (очевидно сам Френкель) и неинтернированный немец, господин Штиберссон. Диалог превращается в полемику о роли немцев в России. Штиберссон стремится уменьшить саму роль русских в истории страны. Потом дискуссия переходит на злобу дня и тут, главным образом, обсуждается вопрос о социализме и о роли Германии.

Автор развивает любопытную символику о рабочих-пчелах на службе немецкой пчелиной матки, в то время как революционеры сравниваются с трутнями (Френкель отмечает, теперь немцы переправляют их из Швейцарии в Россию).

Гораздо глубже и общирнее Френкель развивает эти тезисы уже после Октябрьской революции в книге: Finis Russiae? Profeti e profezie. Giganti e ostetrici. Gracchi e "vraki". Piaghe d'Egitto. Zar e zarismo, [Конец России? Пророки и пророчества. Исполины и акушерки. Гракки и враки. Египетские казни. Царь и царизм, Roma, Tip. Dell'Unione Editrice, 1918].

Данная книга гораздо яснее объясняет позицию Френкеля. Уже в первой главе, Пророки и пророчества, он повторяет теорию о двойном антинемецком фронте для настоящих русских патриотов: с одной стороны, – немецкие войска, с другой, «внутренние немцы», которые воюют против русского народа и, одновременно, угнетают меньшинства и, таким образом, провоцируют деятельность эсеров, которая так пугает общественное мнение стран Антанты призраком сепаратного мира между Россией и Центральными Империями. Френкель выступает против мнения многих истолкователей русской революции и, цитируя Иеремию 23, 21 («Я не посылал пророков сих, а они сами побежали; Я не говорил им, а они пророчествовали»), отрицает спасительный характер русской революции и выступает

против всех восторженных высказываний о русской душе, о пацифизме толстовства и о причинах «великой русской революции». Он замечает очевидное преобладание германизма над анемичным славянофильством (сама тютчевская формула: «Умом – Россию не понять...» неприменима), дальше анализирует деятельность Керенского и большевиков и раскрывает сущность русского социализма.

Не вдаваясь глубоко в данный вопрос (Френкель толкует поведение Керенского и социальную основу социализма, мнимый социалистический дух русского крестьянина и т.д.), здесь интересно отметить, как по Френкелю большевистский переворот – это естественное развитие Февральской революции («Великой революции», как ее определяли, например, в Италии многие политики в противопоставление пролетарскому Октябрю).

По Френкелю, Октябрьская революция – это осуществление пугающего пророчества Ф.М.Достоевского: «Россия гибнет из-за евреев», и именно немцы, по мнению Френкеля, заставили русских так прямо принимать слова великого писателя. Евреи долго страдали под игом немецких фараонов Российской Империи, как утверждал варшавский раввин Им ирце-гашем, и теперь «злые евреи», Троцкий и Ленин, под славянскими кличками (Френкель, как многие тогда, был уверен, что настоящая фамилия Ленина – Цедербаум), пародируют подвиги Моисея и Аарона в пустыне. Но Троцкий и Ленин одновременно и «плохие русские», и орудия германизма.

Их деятельность до революции была поводом для антиеврейских погромов, их деятельность после революции направлена против русского православия. Неслучайно Смольный институт, бывший центр немецкого и антисемитского духа (так считает Френкель, который приводит многие данные об этом), становится центром новой антирусской деятельности.

Книга завершается размышлениями о противоречивой роли русской царской власти (разъясняется антитеза «царизм-патриотизм») и пророческими словами Г.Распутина о немецком драконе с тремя головами: социализм, царизм и германизм.

Исторические фантазии Френкеля необходимо рассматривать на фоне политических прений в тогдашней Италии. Его постоянные высказывания против итальянских социалистов (например, против Тревеса и Модильяни) звучат в настоящем итальянском патриотическом духе (отсюда и сила его антигерманских нападок). Сложнее дело обстоит с евреизмом. Он трактует идею революции не как жидо-масонский заговор, а как заговор пангерманизма, в котором участвуют лишь «злые евреи», которые выступают против своего народа. Насчет пангерманизма отмечается некоторое созвучье с идеями М.И.Ростовцева.[2]

О русской революции и гражданской войне, о жизни в советской России и о политике Италии в отношении Советской власти Френкель писал регулярно на страницах правой римской газеты «Il Popolo Romano».[3]

Две книги Френкель посвятил проблеме «Россия и евреи» и «русская революция и еврейство». Это: Wladimiro Frenkel, Amore e bolscevismo. Talmud e Khamstvo [Любовь и большевизм. Талмуд и Хамство], Roma, Off. Poligr. "La Rapida", 1922 и Wladimiro Frenkel, Russi ed ebrei. Pensando a te..., [Русские и евреи. Думая о тебе...], Napoli, Industrie grafiche Italia Meridionale, 1923.

Надо сразу отметить, что перед нами уже не публицистика, а мемуаристика и беллетристика. Первая книга – мемуарная, вторая – сборник рассказов.

В первой книге, посвященной «памяти жертв большевистского хамства», рассказывается о члене советской делегации В.Воровского в Риме в 1922 Константине Мошенникове, сыне петроградского профессора химии Ильи Зоресмана (или Жоресмана), убитого в Петрограде после разгрома Юденича. Рассказ ведется от первого лица и начинается с констатации факта, что все партийные клички членов большевистской делегации нарицательны: «Воровский, Нагловский и Мошенников». Дальше автор, который знал Жоресмана-Мошенникова еще по Петрограду, рассказывает о встрече с ним, когда тот рассказал о своей жизни. Одновременно приводится информация о деятельности советской делегации в Риме и о позициях политических сил Италии.

Потом следует рассказ графини Потоцкой, которая влюблена в Мошенникова, любит большевика и ненавидит большевизм, восхищается перед талмудом и в ужасе от хамства (под хамством она понимает все погромы, от черносотенских до большевистских, и саму идею о протоколах сионских мудрецов).

Рассказ приводит нас в дореволюционную Россию и в Польшу, к совместной жизни русских и евреев, полной предрассудков, на фоне которой графиня влюблена в молодого еврея.

Далее Френкель рассказывает о деятельности Воровского в Италии, о его жене, о деятельности «отбросов» русской эмиграции в Италии (например о Крейнерте-Кетове, с. 24), о разочаровании Мошенникова. Кульминационный момент книги – письмо Мошенникова к другу, где герой повествования раскрывает все свои сомнения в отношении большевизма, приводит интересное истолкование современной истории на основе философии грибоедовского Горя от ума и рассказывает о своем неожиданном браке в Неаполе с Варей, дочерью некого г. Честновского. Тогда он воспринял брак как полное очищение от духа большевизма, но вскоре понял, что и Варя не чистая душа, а «ученица Шницеля».

Это и приведет его к полному крушению: Мошенников бросится со скалы Тиберия на Капри.

Последняя часть книги посвящена разным политическим размышлениям, опять о роли пангерманизма, которому вменяется и выдумка «украинского народа»[4], о характере шабесгои многих деятелей революции, о подписанном Воровским трактате уже после гибели Мошенникова и т.д.

В последней книге Russi ed ebrei. Pensando a te... политический пафос автора принимает уже совсем другие тона. Перед нами беллетристика, повествовательная проза. Вообще неизвестно, где и когда Френкель выучил итальянский язык. Частые цитаты из итальянских писателей (особенно Кардуччи) в его работах раскрывают неплохое владение итальянских языком (по другим данным очевидно, что Френкель прекрасно владел и немецким языком, и по частым цитатам еврейских слов позволительно думать, что владел и еврейским).

Что касается рассказов сборника "Russi ed ebrei. Pensando a te...", то они посвящены еврейской жизни в России. Рассказы Pensando a te... [Думая о тебе...], Certificato di battesimo [Запись о крещении], Tre esodi [Три исхода], Denunzia [Обличение], Pogrom [Погром] Morbus sacer показывают разные стороны тяжелой жизни евреев в дореволюционной России, всю несправедливость царских законов о евреях, все гнусные стороны русского антисемитизма, но одновременно автор выявляет сложные, противоречивые межеврейские социальные отношения за чертой оседлости.

Рассказ Morbus sacer посвящен русско-еврейской девушке из Одессы, которая переезжает в Рим и тут с удивлением отмечает отсутствие антисемитизма.

В другом рассказе Френкель описывает итальянские дни Чичерина во время рапалловской конференции.

Советский дипломат показан, как человек слабый, противоречивый и пошлый. Рассказ звучит как некое моральное осуждение всего большевизма без какой-либо отсылки к еврейской стороне пролетарской революции.

Что касается восприятия идей и работ Френкеля в Италии, они оказались малочисленными и отрицательными.

Надо упомянуть краткий и резкий отзыв Пьеро Гобетти на книгу Amore e bolscevismo. Talmud e Khamstvo на страницах журнала «La Rivoluzione Liberale» (Anno 1, № 24, 1922).

Здесь мы читаем: «Русские эмигранты выражают нам свою благодарность за гостеприимство убогим книжным производством в форме поли-тиканства. Только нечто низшее жалкого предателя, каким оказывается Владимир Френкель, мог написать книженку Amore e bolscevismo. Talmud e Khamstvo (Roma, "La Rapida", 1922), где он оскверняет Россию и претендует на политические суждения, болтая о непристройностях. У Френкеля некультурность интеллигента сочетается с плебейской безответственностью и подлостью клеветника. Любопытно, что эти предатели родины, болтающие за рубежом в то время как настоящие русские патриоты стараются, жертвуя всем, построить новое государство, становятся в Италии друзьями и сторонниками Национальной Идеи...».

В последующие годы, особенно после победы фашизма, деятельность Френкеля как политического обозревателя прекращается.

Любопытный «клеветник» большевизма и сторонник Национальной идеи становится видным краеведом и знатоком неаполитанского края. Его путеводители по Помпеям (1923), Неаполю (1925), Капри (1928?), Пестуму (1935), Соррентийскому полуострову (1930), Салерно и амальфийскому берегу (1938), Кастелламмаре ди Стабиа (1931) и Геркулануму, неоднократно переиздававшиеся, стали настольными книгами для нескольких поколений туристов. И до сих пор имя Френкеля часто приводится в разных буклетах и брошюрах, посвященных Неаполю и его окрестностям.

***Примечания:***

[1] Wladimiro Frenkel, La Russia e il Fausto nel conflitto europeo, Roma, Tip. Dell'Unione Editrice, 1916, стр. 14.

[2] Пишет Н.П.Анциферов: «Война с Германией выбила Ростовцева из его научной колеи. Он стал и в своих лекциях проповедовать борьбу с пангерманизмом. Он говорил, что подлинной культурой обладают лишь те народы, которые развили свою культуру на базе античной. Немцы были отторжены от мира классических народов оборонительной линией (на Рейне и на Дунае). Между тем, как Русская земля была некогда удобрена античной культурой. Ее южные берега у Черного моря входили в состав эллинского мира...» (*Из дум о былом*, Москва, 1992, стр. 162).

[3] Френкель подписывался: Wladimiro Frenkel, WF и Effe. Вместе с ним о России писал в газете известный славист Энрико Дамиани.

[4] Френкель приводит сведения о продаже украинских продуктов и концессии Италии на Юге России и упоминает такие фамилии некоторых темных деятелей этого дела, как Антонович и Мазуренко. Что касается «создания украинского языка», то Френкель упоминает фамилии польского графа Тышкевича, митрополита Шептицкого и австрийского барона Василько (стр. 73; 75).

V.Khazan (Jerusalem)

# Еврейский акцент евразийства

Модное ныне движение евразийства особенно бурно проявилось в эмиграции в первой половине 20-х годов, хотя возникло раньше, еще в начале века. Эмиграция же резко стимулировала его реакцию на известные социально-политические события эпохального свойства: с одной стороны, явление русского большевизма, ставшего фактически единовластным хозяином громадной территории, принадлежавшей в прошлом царской империи[1], а с другой – исход с Востока и непосредственная встреча изгнанников-россиян с Западом, что стимулировало «славянофильские», «почвеннические» тенденции во взглядах определенной части российской интеллигенции. И в том и другом случае философской подоплекой возникновения евразийского движения как особой теоретической программы, претендовавшей на оригинальное и законченное учение, явились идеи мессианизма в их преломлении к историческим условиям и политическому опыту XX в. Евразийство оказалось немыслимо без обращения, притом именно в области идейного производства, к мессианской утопии особого призвания и пути российской державы, основанной на союзе Запада и Востока, Европы и Азии.

В своей исходной стадии евразийство формировалось именно как мессианское (или как назвала его З.Гиппиус «неомессианское»[2]) движение, основанное на соловьевском понятии «русской идеи», теснейшим образом связанным с представлением о национальном и мировом предназначении России как хранительницы христианского общечеловеческого наследия и оплота будущего преображения жизни на началах истины, добра и красоты. Кабинетную пифичность евразийцев, не без иронии, хотя, возможно, не вполне сознаваемой, отрефлектировал Г.Струве, нарисовавший в стихотворении «Евразийцу» портрет одного из лидеров и теоретиков этого движения П.Н.Савицкого:

Полубезумный светлый взгляд
Таит упорный, страстный вызов,
А пальцы нервно теребят
Бородку, загнутую книзу.

Лукавый византийский рот –
Уста пророчащей Сивиллы! –
К Праматери благой зовет
Назад от мачехи немилой.

И взор проводит сквозь туман,
За углем, марганцем и медью, –
Как император Юстиньян
Молился о своей победе[3].

Характерно, что евразийцы не только не скрывали христианско-православного характера своего мессианизма, но всячески подчеркивали его. Так, Я.Садовский, сравнивая между собой коммунизм и фашизм как две идеологии, овладевшие миром, писал, что «в качестве воплощения религиозного начала перед фашизмом стоит *папство.* Достигнуть сращения итальянской национальной идеи с папством по всем признакам совершенно невозможно. Наоборот, по всем своим историческим традициям папство враждебно итальянской национальной идее». И добавлял: «Органическое сращение вселенского и национального дано только в Православии»[4].

Российский революционный апокалипсис прочертил эпохальную грань между «родным», российским, и «вселенским» – прежде всего европейскими ценностями, и возвестил, говоря словами упомянутого П.Н.Савицкого, «об отделении, противопоставлении русской судьбы – судьбам Европы»[5].

Заметим a propos: призыв – Восток спасет Европу, чем-то напоминал другой сюжет: утверждение европейских гуманистов о том, что Европа должна спасти Америку. После поездки в США французский писатель Жорж Дюамель, под прессом страха и растерянности перед наступлением владычества техники над человеком, писал о «сердечной географии Европы», как евразиец писал бы о «сердечной географии» российской степи по отношению к индустриальному европейскому дыму и гари.

Разумеется, далеко не всем эмигрантам, подлинным русским патриотам, которые к тому же впоследствии вернулись в Советский Союз, были по душе евразийские идеи, ср. показательную запись в дневнике А.Ладинского от 28 января 1932 г.: «Лекция Эйснера в «Евразийском Семинаре». Ген[еральная] линия – евразийство (у всех сов[етских] писателей, Леонова, Вс.Иванова, Булгакова) есть дань Востоку, то монголам, то китайцам – лицо на Восток. Идея Бога существует, хотя не так явственно. Выступали: Марина Цветаева, Слоним, еще кто-то. Прямо зависть берет: как все они умеют болтать»[6], ср. еще травестийный «палиндром» П.Н.Милюкова в пересказе Г.Адамовича: «Евразия» – «Азиопа»[7].

По всем признакам, евразийство было одним из вариантов русского православного мессианского профетизма, утопический характер которого более всего сказался в представлении о том, что советская система будет эволюционировать в направлении русского национализма и тем самым воплотит евразийский идеал

российской державности. Замечательно метко этот странный идейный кентавр определил известный еврейский деятель А.Кулишер, увидев в нем «белую» психологию «в той своей стадии вырождения, когда она превратилась в правый большевизм»[8].

Как явление православно-соборного мессианизма евразийство развивалось в противостоянии западному равноправию калейдоскопически разнообразных и многоречивых форм. Эта державная идея постоянного сходства и равенства самое себе, нашедшая воплощение в гигантской географической и национальной консолидации и управлении некой однородной массой из единого центра хорошо объясняет, почему СССР явился идеальной моделью для евразийцев, которые по существу планировали сменить политических деятелей, оставив без изменения саму государственную структуру. У евразийцев, как у ни кого другого из внесоветских религиозно-философских и политических движений, бердяевская ирония относительно неудавшегося Третьего Рима, обернувшегося Третьим Интернационалом, приобрела отнюдь не ироническое звучание.

Спор евразийцев с западной либерально-демократической идеологией, философией и пр. занимал центральное место в их идейных исканиях и установках. В связи с последними на путь истинный наставлялось и еврейство. «Европа не есть единственный путь для русского еврейства, – доказывал в своей книге «В борьбе за евразийство» П.Н.Савицкий. – И западничество не есть единственная для него возможность. Возможно и необходимо появление и развитие еврейского *восточничества.* С восточничеством этим еврейство должно быть в сотрудничестве и союзе»[9].

Тем более странным и причудливым кажется участие в евразийском проекте, причем участие активное и деятельное, еврея (или как его называла сионистская печать, «ученого еврея евразийцев») Якова Абрамовича Бромберга (1898-1948), который – по крайней мере формально – с еврейством не порывал, ни в смысле национальном, ни в отношении религиозном: иудаизм был и до конца дней остался той религией, внутри которой Бромберг духовно существовал[10].

Бромберг, который выступал с антизападнических позиций, искренне полагал, что европейские миазмы отравляют восточную цивилизацию. Еврейство, в его глазах, было азиатским элементом в Европе и именно своей «азиатскостью» (или, как он сам себя поправлял, «азийскостью», или еще точнее «асийскостью»[11]) оно идеально вписывалось в евразийский проект, поскольку опиралось на «известную генетическую общность религиозно-культурных начал с «народом-хозяином» [т.е. русским народом. – *В.Х.*], которого рецепция византийского православия в ином смысле вводит в круг асийских культур» (194). Определяя «месторазвитие» евреев на юго-западной окраине Евразийского континента (с. 210), Бромберг, таким образом, придавал им статус гармоничного элемента евразийской общности и превращал в прикровенного «младшего брата» русского «народа-богоносца». Здесь он со своим еврейским грузом пришвартовывался к излюбленной идее евразийцев о том, что ключевым элементом в развитии отдельного человека и народа является география, именно она диктует национальному корню родовую специфику. Коль скоро русские и евреи в патриархальные времена объединились на этой ландшафтно-географической основе, стало быть, ни о каком размежевании по иным признакам речь идти не может. Стоит при этом заметить, что родство и единство евреев с восточно-славянским этническим субстратом, по Бромбергу, безусловно, гораздо более тесное, нежели «солженицынское» двухвековое соседство,

основанное на исторически организованной государственно-хозяйственной жизни. Проистекает это из причин сугубо метафизических, из своего рода, как пишет Бромберг, «значительности и поучительности судеб еврейства в этом мире», которое сопровождается смутным предчувствием «иноприродности путей России к ее чаемому мессианскому призванию» (с. 197).

«Историческому назначению России, – рассуждает Бромберг, – суждено было осуществиться в своеобразном сопряжении религиозного пафоса аскетической скудности и самоуничижения с упорной волей и оригинальным вкусом к обширному государственному строительству, как высшей форме утверждения и приятия земной реальности в целом. Иудейство всегда шло (и притом в глубочайшем смысле *добровольно*) от одной национально-государственной катастрофы к другой, никогда не завязывая порванной нити, а начиная всякий раз новую и как бы отталкиваясь от соблазнов землеустроения и властодержательства. Россия неизменно воскресает с новыми силами и в новом образе после таких катастроф, усваивая наследие разрушителей и обращая его на новые цели. Не здесь ли, в этой глубочайшей разнице путей и в неясно предвосхищаемом единстве целей и назначений, таятся корни русско-еврейской проблемы, даже поскольку она ставится в чисто мирском, культурно-историческом аспекте» (с. 197).

Возрождение еврейства мыслилось Бромбергом на общих путях с возрождением России. Преодоление революционного дурмана и величайшей в истории человечества социальной катастрофы оказалось и политически, и психологически теснейшим образом связано в его сознании с основной евразийской идеей о мессианской роли геополитического и культурного ландшафта в судьбах народов, обнимаемых историческим понятием Российской державы. Под сомнительным знаком сохранения величия последней оправдывались самые противоправные, антигуманные и агрессивные деяния. После захвата Красной Армией в сентябре 1939 г. западных районов Польши Бромберг писал Савицкому (10 декабря 1939): "Так вот он – великий акт исцеления и обновления. Чудесно сошлось распавшееся, «отторженная возвратих», история опять получила смысл, есть, есть Бог, судящий, карающий, дающий всему новую жизнь и новый, нечаянный смысл! Я часами, как завороженный, сижу над картой. Эстетическое очарование, внушаемое чертежом этих необъятных пространств, как никаких других, избавилось от этой тревожащей, оскорбленной усеченности на западе, разум и добро восторжествовали. Не будет больше той тупой боли в голове и суставах от вида этих карт и глобусов в витринах книжных и географических магазинов, с изображением той гнусности, которая была совершена в 1918-1919 гг. над Россией; от вида, от которого, бывало, не мог оторваться, меня влекло к нему с болезненной настойчивостью. Мой соплеменник Эренбург писал в начале большевизма: «и на детской карте – ее не будет больше – Р стоит на Польше, а Я – у границ Китая». Эти стихи гвоздем сидели у меня в голове все эти годы. И вот Бог послал им блистательное опровержение, опять и опять оправдал себя геополитический смысл целостности России. Еще раз, как блистательны и грозны родные пространства на простой бумажной, схематической карте, когда смотришь на них не как иностранец и когда каждое имя что-нибудь напоминает из виденного или попросту срослось с каким-нибудь воспоминанием из детства, уже так далекого[12].

Бромберг по существу выполнял мессианскую задачу, или миссию евразийского деятеля. Он перенес на еврейство главную доктрину евразийства, воплотившего

русскую национальную идею о консолидации вокруг «большого народа» локальных территорий. Русская соборность с обязательным центром, в котором все сходится, получила в его работах в отношении евреев философское, религиозное и политическое обоснование. Уникальность бромберговского проекта в том, что еврейский мессианизм образует с мессианизмом русско-православным неразнимаемый синтез, поскольку оседлость древнего Израиля мыслится нашим автором только в границах российской территории. Ср. его показательную в данном отношении ламентацию в статье, написанной после переезда в Америку: «Проходя по улицам обширных гетто – жилых и рабочих – здешнего города [имеется в виду еврейские кварталы Нью-Йорка. – В.Х.] и наблюдая кипучую повседневную жизнь их населения, на добрых 80% состоящего из потомков подданных русских царей, с грустью думаешь о неосуществившихся возможностях оседлости древнего Израиля на безбрежных просторах старой родины»[13].

Бромберг оказался совершенно глух к сионистскому мессианизму, в котором ему, как, скажем, и М.Гершензону недоставало чуда, религиозно-мистического блеска, сказочной феерии, – практическая деятельность сионистов была по-обыденному мирской и прозаичной, немистериальной, каждодневно-банальной. В книге «Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса» (1931) Бромберг иронизировал над сионизмом в том числе и за то, что «ради получения соответствующей аттестации со стороны демократических и самоопределенческих вожаков сионисты с гордостью подчеркивают земной, реалистически-утилитарный и даже банальный характер поставленных себе задач, свою свободу от клерикальных суеверий и религиозных предрассудков и абсолютную вмещаемость своей идеи в пределы общераспространенных демократических схем и общих мест»[14].

Не станем разоблачать Бромберга по части клеветы и передержек в отношении евреев, их истории и предназначения (в сионистской печати это было сделано немедленно[15]), здесь гораздо интереснее реакция на евразийство, и в частности на Бромберга, той части евреев-западников, бывших россиян, что бежали от российского революционного апокалипсиса и чей вклад, кстати, в русскую, европейскую и мировую культуру до сегодняшнего дня по-настоящему не осмыслен.

Один из самых убежденных западников российского еврейства Б.Миркин-Гецевич (псевдоним – Бор.Мирский) писал в статье, направленной против «скифства»: «Культурный универсализм еврея не может мириться со «скифской» правдой, со «скифской» победой. Еврейство не может стать на сторону скифов против эллинов; оно всегда будет с эллинами. Русское еврейство не только западническое, но и культурное; не только стоит за запад, за демократию, за "город" против "самобытности", но всегда будет стоять за цивилизацию против желающих испепелить ее "скифов"; всегда за "Россию в Европе" и никогда за Россию против Европы»[16]. Ср. с его еще более резкой оценкой евразийского сочинительства в реакции на книгу «Исход к Востоку» (София, 1921), – в этой статье он без обиняков утверждал, что «реакционный клерикализм, завуалированный внеполитическим "взысканием града нездешнего"», опаснее и вреднее черносотенной реставрации монархии, проповедуемой издававшейся в Белграде газетой «Новое время». Будучи убежденным, что, «впитав наследие цивилизации, евреи, участвуя в ней, именно и создают творческое и человекобожеское служение культуре как таковой», в той же статье он писал, что путь «демократической России, путь обязательный, единственный и для русского еврейства – не Евразия, а Европа»[17].

То же утверждал другой известный русско-еврейский публицист С.Л.Поляков-Литовцев, полагавший, что «русское еврейство не может принять ни предпосылок, ни выводов евразийцев». «Мы видим в евразийцах, – замечал он, – сознательных или бессознательных проводников реакционного клерикализма и такого политического умонастроения, которое несовместимо с нашими демократическими тяготениями и идеалами»[18].

Разумеется, западнические тенденции в интеллектуальном дискурсе русской эмиграции не являлись исключительной презумпцией еврейской мысли. «Европа, – писал позднее В.Вейдле, – многонациональное единство, неполное без России; Россия – европейская нация, неспособная вне Европы достигнуть полного национального бытия»[19].

Самое любопытное в этой ситуации, что евразийское учение, с другой – прямо противоположной – стороны, наряду с идеями паневропеизма было отвергнуто черносотенными эмигрантскими кругами, заподозрившими как в одном, так и в другом задачу разрушения России.

Монархический журнал «Двуглавый орел», нелепым образом сближая то и другое движение, писал: «Со своей стороны, мы должны отметить, что евразийская идея, видимо, весьма сродни этому плану создания европейско-негритянской смешанной расы. Монголо-Россия окажется родной сестрой Негро-Европе»[20].

Это было примерно то же самое, что делал сам Бромберг, не проводя никакого различия между евреями, революционными активистами (коммунистами, «евсеками» и пр.) и бежавшими от революции «западниками» на том основании, что и те и другие, вышедшие из традиционного еврейского мира, не просто оказались за его пределами, но превратились в поборников и певцов его разрушения.

Завершая краткое освещение вопроса о евразийских мессианских импульсах, приобретших в бромбергском понимании еврейскую модальность, заметим, что евразийство в целом счастливо избежало антисемитских крайностей.

Самым парадоксальным оказалось то, что наиболее заметным идейным антисемитом среди евразийцев был еврей Бромберг, договорившийся до того, что в возникновении национал-социализма имеется вина евреев, и немалая. Определяя существо этой вины, он писал: «Национал-социализм потому и имеет большое будущее, что все еврейские идеи имели в истории большой успех, а расистская идея есть идея еврейская, хотя и далеко не самая удачная из еврейских идей. В этом – метафизическая вина гитлерства и его большая трагедия, но, конечно, также и трагедия еврейства, в кривом зеркале расизма увидевшего свою карающую эринию». По логике Бромберга, нацизм перенял и переложил на свой лад идею избранности иудейства, его богоданной миссии, в которую оно «заставило уверовать... всех без исключения – даже ненавидящих, даже презирающих его».

«Крушение всякого исторического замысла, – писал Бромберг далее в этой же статье, – предустановленно заложено в неизбежности диалектического расхождения его концов и начал в нашем падшем мире. И сущность трагедии еврейства в этом мире, в ее чисто историческом, не самом глубоком аспекте, заключается в том, что в своем сверхэгоизме оно постепенно дошло до абсурдной *абсолютизации* своей идеи избранности, в которой имманентно заключено было и некоторое *отношение* именно к человечеству (и здесь были задатки для гораздо более онтологичной и прочной конституции человечества, чем предлагаемая рыцарями интернационализма), но с течением времени это отношение выветрилось. Еврейство доныне не увидело кругом себя тех жатв, которыми взошли им же оро-

шенные семена. Оно проглядело миссию Павла к язычникам, пытается отмахнуться от глубочайшей для него проблемы Христа и живет в разгар XX-го столетия, не замечая, до чего сильно изменился мир за последние два тысячелетия»[21].

С точки зрения биографической, на этом можно было бы поставить точку. Но нам кажется, что «случай Бромберга» несколько выходит за пределы частной истории и даже за пределы мессианских идей евразийцев. Он неким нетривильным образом осуществляет то, что для христианства является главной миссионерской задачей – принятие Израилем Христова учения, после чего он как бы утверждает за собой право на звание «народа-мессии». Простой переход в лоно христианской церкви – ассимиляция, крещение и пр., вероятно, еще не выражают всей духовно-религиозной и философской полноты этого символического акта. Возможно, Бромберг и воспринимал себя и свою деятельность как некую синтетическую форму иудео-христианства: еврей, остающийся евреем, но исполненный верой в мессианское значение явления Христа. Характерно, что, не изменив формально религии отцов, он разделял христианскую мысль об эгоцентризме еврейского народа, якобы из-за сознания своей исключительности не допускающего мысли о вселенском Боге, «Боге всех народов». Но проблема мессианства как самоощущения, как, что ли, «биографического мифа» требует в случае с Бромбергом отдельного исследования, которое может оказаться весьма впечатляющим по своим результатам.

***Примечания:***

[1] Ср.: «Евразийство родилось в оскорбленном интеллигентском самолюбии, не выдержавшем двойного позора: крушения демократии... и позора крушения Белого Движения» (Штейгер А. Тридцатые годы. Младоросс (Париж), 1932, №15 (январь), с. 7).

[2] Гиппиус З.Н. «Современные записки». Книга XXV. В ее кн.: Мечты и кошмар. Спб.: Росток, 2002, с. 490.

[3] Струве Г. Евразийцу. IN: Русская мысль (Берлин). 1922, кн. VIII-IX, с. 34 – с посвящением П.Н.С. Включено в его сборник «Утлое жилье: Избранные стихи. 1915-1949 гг.» (München, 1965, с. 16) – с расшифровкой посвящения: П.Н.Савицкому.

[4] Садовский Яков. Из дневника «Евразийца». IN: Евразийский временник. Кн. 4. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1925, с. 404.

[5] Савицкий Петр. Два мира. IN: На путях: Утверждение евразийцев. Кн. 2. М.; Берлин: Геликон, 1922, с. 18.

[6] РГАЛИ. Ф. 2254, оп. 2, ед. хр. 25, л. 13 (об).

[7] Адамович Георгий. Table Talk. IN: Новый журнал, 1961, № 64, с. 109.

[8] Кулишер А. Шуйца и десница евразийцев. IN: Последние новости, 1927, № 2172, 4 марта, с. 2.

[9] Савицкий П. В борьбе за евразийство. Париж, 1931, с. 5. По поводу этой концепции М.А[ртемьев] писал в рецензии на эту книгу: «По-видимому, мы видим здесь коренной пересмотр карсавинского подхода к еврейскому вопросу («Версты», книга III); нужно полагать, что в связи с той же переоценкой стоит и печатание Евразийским Издательством книги Я.А.Бромберга «К пересмотру еврейского вопроса. Опыт евразийского рассмотрения проблемы». Будем с интересом

ждать выхода в свет этого труда» (Утверждение [Париж], 1931, №2, с. 136-137).

[10] Биографическую справку Бромберга см. в моей публикации: «Я уверовал в Россию»: Письма Я.А.Бромберга А.З.Штейнбергу. IN: Архив еврейской истории. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2004, с. 320-321.

[11] Бромберг Я.А. Еврейское восточничество в прошлом и будущем. IN: Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII. Изд. евразийцев, 1931, с. 194. Далее – страницы указываются в тексте.

[12] ГАРФ. Ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 441, л. 13.

[13] Бромберг Я.А. Расизм и евреи (По поводу статьи кн. Н.С.Трубецкого «О расизме» в 5-й «Евразийской тетради»). IN: Евразийские тетради. 1936, кн. 6, с. 2.

[14] *Бромберг Я.А.* Евреи и Евразия. М.: Аграф, 2002, с. 41.

[15] См.: *Бен-Таврия.* Евразийцы и евразиаты. IN: Рассвет (Париж), 1931, № 49, 6 декабря, с. 6-8.

[16] *Мирский Бор.* О путях России. IN: Еврейская трибуна (Париж), 1921, № 61, 25 февраля, с. 3.

[17] *Мирский Бор.* Европа и Евразия. IN: Еврейская трибуна, 1921, № 98, 10 ноября, с. 2-3. Наибольшее негодование автора статьи вызывало то, что евразийцы, пытаясь заклеймить в европеизме его позитивистский дух, неизменно следовали антисемитской логике: «И ополчась против современной европейской философии, они заботливо отмечают высокий процент евреев среди европейских философов. Они обвиняют юдаизм в греховном рационализме. Они критикуют даже еврейскую религию, обвиняя даже еврейского Бога в том, что это не вселюбовный Сын Человеческий, а насквозь сухой, взвешивающий Бог-администратор, Бог-судья: даже в правовой природе юдаизма они видят ненавистное им западничество» (Там же).

[18] Полностью разделяя мнение Миркина и его выводы и даже повторяя его (ср. «реакционный клерикализм»), Поляков-Литовцев тем не менее выправлял некоторые «оттенки его концепции», казавшиеся ему прямолинейными: «Если у Европы свои особые пути, почему не быть им у России? Если у еврейского народа есть какая-то раз навсегда скристаллизованная сущность, почему не быть ей у народа русского? А если Европа и еврейство действительно *как бы прикованы к тачке рационализма* – хорошо это или плохо, другой вопрос, почему России не искать особых от Европы путей во имя *простой свободы духа*, во имя великого права самоопределения и выбора?». И далее он так обнажал суть спора с евразийцами: «Наш спор с евразийцами представляется мне в несколько ином свете. Беда не в том, что евразийцы "взыскуют града нездешнего" – это явление положительное. Без него "град здешний" очень уж плоск и скучен. А в том, что, уносясь мечтою в "высшие планы", эти люди имеют склонность квиетически мириться с неправдой, уродствами и мерзостью нашей "юдоли"» (С.Поляков-Литовцев. Еврейство и евразийцы. IN: Еврейская трибуна, 1921, № 103, 15 декабря, с. 3-4).

[19] Вейдле В. Задача России. Нью-Йорк, 1956, с. 62.

[20] *А. Д-ов.* Негроидальная пан-Европа. IN: Двуглавый орел (Paris), 1928, ' 21, 1 (14) октября, с. 1029.

[21] Бромберг Я.А. Расизм и евреи, с. 9.

R.Giuliani (Rome)

# Русский вопрос в конце XX века глазами филологов[1]

*«У нас, русских, — две родины:*
*наша Русь и Европа...»*

Ф.М.Достоевский

Я не историк, не исследователь русской мысли, не политолог и не социолог, просто я, как и многие другие, люблю русскую культуру и литературу. Но поскольку после распада Советского Союза сегодня «русский вопрос» встал остро как никогда, позволю себе выступить в необычном для себя амплуа.

Вопрос этот – в лучших российских традициях — привлекает внимание не только узкого круга «специалистов», но и большого отряда интеллигентов – филологов, историков культуры и литературоведов. Словно всех и каждого постепенно охватывает насущное толстовское «не могу молчать!».

В начале 90-х гг. итальянский литературовед и культуролог Витторио Страда предложил выделять в истории русской культуры четыре периода: первый — допетровская Россия; второй — от Петра Великого до Октябрьской революции, так называемый «петербургский период русской истории»; третий — советская Россия, и четвертый — Россия, зарождающаяся на развалинах коммунизма.

Третью Россию, Россию советскую, Страда называет «не-Россией» или особой Россией, Россией «sui generis» (Strada 1991: 40). «Не-Россией» потому, что, став частью СССР, она умерла как Россия, «утратив национальное и культурное своеобразие» (там же: 51) под воздействием Октябрьской революции, этого «холодного инкубатора тоталитаризма и денационализации» (там же: 50), который, как отмечает Страда, «правильнее было бы назвать великой «октябрьской инволюцией» (там же).

По прошествии семи советских десятилетий, когда были разрушены мосты, связывающие Россию и Запад, Россия вновь столкнулась с исторической проблемой отношений с Европой, с Востоком и с Америкой, одержавшей победу в холодной войне и утвердившей бесспорный приоритет своей культуры в современном глобальном мире.

Вследствие этого в России обострилась проблема национального самосознания, которое и отдельный человек и целый народ создает и укрепляет через сравнение себя с другими. Примечательно, что еще на заре «Четвертой России» свое мнение по поводу «русского вопроса» в более или менее открытой форме высказали наиболее авторитетные русские филологи.

Академик Д.С.Лихачев всегда подчеркивал тесную связь, существовавшую между культурой Древней Руси и культурой Византии, культурой Юго-Западных славян и культурой Западной Европы.

Выступая в 1989 г. на открытии конференции византологов с докладом об «Историческом самосознании и культуре России», Лихачев четко формулировал свою позицию, являющуюся продолжением и логическим завершением идей и взглядов, излагавшихся в его работах по древнерусской литературе.

До этого Лихачев выделял пять направлений культурного влияния, которые испытали на себе Восточные славяне и удельный вес которых был отнюдь не одинаков: Византия, Болгария, Скандинавия, финны и степные народы (Лихачев 1979: 6-13; 1987: 38-39).

В своем докладе Лихачев заново определил корни «русскости», отдавая предпочтение одному-единственному вектору культурного влияния: с Севера на Юг. По его мнению, направление это имело столь исключительное значение, что он даже предложил специальный термин «Скандославия», куда более точный, чем «Евразия» (Лихачев 2000: 21). Север и Юг Европы, Скандинавия и Византия: вот главные точки отсчета древнерусской культуры.

Лихачев писал: «Обычно русскую культуру характеризуют как промежуточную между Европой и Азией, между Западом и Востоком, но это пограничное положение видится, только если смотреть на Русь с Запада.

На самом же деле влияние азиатских кочевых народов было в оседлой Руси ничтожно. Византийская культура дала Руси ее духовно-христианский характер, а Скандинавия в основном военно-дружинное устроение» (Лихачев 2000: 22).

Прочерченная Лихачевым ось оставляет в стороне не столько Западную Европу, сколько азиатский, тюркский компонент русской культуры, столь любимый сторонниками евразийства.

Никого не могут оставить равнодушными полные драматизма историософские размышления о «русском вопросе», которые Ю.М.Лотман доверил своей последней книге «Культура и взрыв» (1992).

Выдающемуся ученому, в то время уже тяжело больному, не довелось самостоятельно подготовить эту работу, в которой отчетливо звучит тема раздумий о смерти: Лотман диктовал текст по памяти (Егоров 1999: 233-236).

В «Культуре и взрыве» Лотман возвращается к одной из своих излюбленных тем: бинарному устройству русской культуры.

Убедительно доказав на последних страницах книги актуальность и остроту затронутой проблемы, Лотман обращается к России с горестным призывом: или Россия выберет Европу, или историческая катастрофа неизбежна: «Коренное изменение в отношениях Восточной и Западной Европы, происходящее на наших глазах, дает, может быть, возможность перейти на общеевропейскую тернарную систему и отказаться от идеала разрушать «старый мир до основанья, а затем» на его развалинах строить новый. Пропустить эту возможность было бы исторической катастрофой» (Лотман 2000: 148).

В этом тихом крике громко звучит гражданский пафос автора, историк культуры и гражданин разделяются и выступают отдельно друг от друга.

Лотман-историк четко анализирует явления, интерпретируя их в свете апокалиптического рождения нового и в свете дуальных моделей, которые необходимо преодолеть, чтобы раз и навсегда присоединиться к тернарному устройству европейской культуры.

В то же время Лотман-человек оказывается крепко связанным с бинарной ментальностью и с апокалиптическим сценарием развития событий; он открыто говорит о катастрофе и оставляет современной российской истории только две возможности.

Лотман много писал о механизмах русской культуры; еще одна его статья, посвященная той же теме, — «Механизм смуты» — в 1995 г., уже после смерти автора, появится на страницах петербургского журнала «Всемирное Слово» (Лотман 1995: 5-9).

В ней Лотман скажет о том, что в сегодняшнем кризисе русской культуры слышны отголоски кризиса бинарной системы, начавшегося в Смутное время и приобретшего сегодня неслыханную остроту, повторяя тем самым мысли, сформулированные на заключительных страницах «Культуры и взрыва»: «В настоящее время переживаемый Россией кризис, с одной стороны – все тот же кризис, который с разных формах, но с единой сутью повторялся весь период между Петром и нашей современностью. С другой стороны, мы переживаем принципиально новую ситуацию, ибо сейчас вопрос о переходе к общеевропейской тернарной структуре приобрел гамлетовский характер «быть или не быть»» (Лотман 1995: 9).

Убежденность в том, что сегодня история поставила Россию перед неотложным выбором, высказывал в те же годы и А.И.Солженицын, опубликовавший в 1994 г. статью под названием "«Русский вопрос» к концу XX века".

Гражданская деятельность Солженицына является настолько обширной и многолетней, что рассказать о ней в нескольких строках невозможно. Впрочем, голос писателя-мыслителя пользуется огромным авторитетом и хорошо знаком общественному мнению не только в России, но и во всем мире.

В этом кратком обзоре мы упомянем его потому, что обеспокоенность А.И.Солженицына судьбой России удивительно близка гражданской позиции Ю.М.Лотмана.

В одни и те же дни два мыслителя, два интеллигента трагически переживают первые годы перехода от коммунистического режима, опасаясь гибели России. Оставаясь на различных идеологических позициях оба они, Ю.М.Лотман и А.И.Солженицын, характеризуя драматизм данного исторического момента, повторят слова Гамлета.

А.И.Солженицын в "«Русском вопросе» к концу XX века" констатирует, что он "стоит очень недвусмысленно: *быть* нашему народу или *не быть*" (Солженицын 1994: 69), и заявляет, что Россия должна заново обрести себя и перестать жертвовать собой в чужих интересах, растрачивая экономические, человеческие и духовные силы.

Писатель страшится катастрофы, предотвратить которую можно только тем, если русский народ построит моральную Россию: «Мы должны строить Россию

*нравственную* — или уж никакую, тогда и все равно» (там же: 70; курсив — А.И.Солженицына).

Свидетельством всеобщего интереса к «русскому вопросу» и его особой актуальности в начале 90-х гг. можно считать дальнейшее расширение и без того обширной сферы научных интересов выдающегося исследователя древнерусской литературы и истории Я.С.Лурье, чье внимание ограничивалось до этого времени первой половиной XX века (достаточно упомянуть его работы о Булгакове, Ильфе и Петрове др.).

Я.С.Лурье сразу переходит к сути дела и в 1992 г. пишет работу под названием «Национализм и русская историография XX в.». Затем, два года спустя, публикует статью об эволюции взглядов Солженицына на историю («А. Солженицын – эволюция его исторических взглядов»).

Многие другие видные мыслители и интеллигенты приняли участие в дискуссии о «русском вопросе» в неявной, косвенной форме, что, впрочем, нисколько не умаляет содержательности и остроты их выступлений.

Гражданский пафос С.С.Аверинцева, перу которого принадлежит ряд острых журналистских статей, отчетливо слышен и на страницах его научных работ.

В своей книге «Поэты» (1996) он не подходит к вопросу напрямую и все же косвенно отвечает на него в статье «Две тысячи лет с Вергилием»: «Стихи Вергилия были записной тетрадью европейского человечества в течение двадцати веков и остаются ею поныне. Если в свое время они говорили Данте о наследии Рима, об утопии справедливой вселенской монархии... нам они говорят о человеке, преодолевающем себя в искусстве истории, отрекающемся от своеволия, о конце и новом начале. Они обращаются к нам, и мы их слышим» (Аверинцев 1996: 42).

Как и многие другие филологи, Аверинцев признавался, что во мраке Третьей России он был счастлив благодаря тому, что мог изучать тексты, мог общаться с искусством (там же: 14).

Зараженный «тоской по мировой культуре», как удачно окрестил эту болезнь Мандельштам, Аверинцев проповедует всемирное значение литературы, общего наследия России и Европы, в прошлом делавшего братьями и по сей день превращающего в братьев людей по обе стороны Немана.

Еще большая вольность звучит в словах Е.Г.Эткинда в предисловии к читателю, предваряющем книгу «Божественный глагол» (1999), о восприятии Пушкина в России и во Франции и о связях Пушкина с французской поэзией. В этой «Книге жизни», как торжественно именует ее сам автор (Эткинд 1999: 14), ученый, наконец-то снова получивший возможность печататься в России, вспоминает притеснения и лишения, которые довелось пережить ему и другим интеллигентам-филологам, и то, как советская цензура позволяла себе править его статьи, посвященные «русскому вопросу» у Пушкина (там же: 14).

Пушкинская поэзия дала Е.Г.Эткинду силы пережить предательство, триумф несправедливости и изгнание. Во всех жизненных перипетиях его, как и многих, спасала «тоска по мировой культуре».

В 2000 г. М.Л.Гаспаров символически подвел итоги жизни, отданной на службу филологии.

Наряду со статьями и заметками по стиховедению в «Записках и выписках» (М. 2000), Гаспаров изложил свои наблюдения, касающиеся истории, этики и культуры. В статье «Филология как нравственность» он говорит об этической и воспита-

тельной ценности филологии: «Филология изучает эгоцентризм чужих культур, и это велит ей не поддаваться своему собственному: думать не о том, как создавались будто бы для нас культуры прошлого, а о том, как мы сами должны создавать новую культуру» (Гаспаров 2000: 100).

В статье «Прошлое для будущего», появившейся на страницах журнала «Наше наследие», ученый разоблачает стремление возвеличивать все старое и заявляет, что культура должна двигаться вперед, и что России еще предстоит достигнуть важной цели — вкуса. «Хочется верить, что культура будущего возродит важность понятия «вкус» и выработает средства для его развития применительно к душевному складу каждого человека» (там же: 105).

М.Л.Гаспаров выявляет механизмы русской культуры, развивающейся то вширь, то вглубь: после развития вширь, которое культура пережила в советское время, сегодня мы стоим на пороге нового этапа, на котором, как в начале XIX и XX вв., культура будет развиваться вглубь (там же: 106).

В статье «Интеллигенция и революция», родившейся из ответа на вопросы журнала «Знамя», М.Л.Гаспаров отказывается признать за культурой раз и навсегда отведенное место и заявляет: «Культура – это все, что есть в обществе» (там же: 87).

Он решительно и с большим юмором отвергает представление об особой русской судьбе, признаваясь, что не понимает, в чем же заключается «русская идея»: ««Русская идея» в смысле «опыт истории России» мне здесь мало известна (расколом я не занимался), а «русскую идею» в смысле «грядущее призвание России» я пойму только тогда, когда мне объяснят, что такое «шведская идея» или «этрусская идея» (там же: 86).

В отличие от Д.С.Лихачева, Ю.М.Лотмана и других выдающихся филологов, многие в России видят решение «русского вопроса» в так называемом «исходе к Востоку», как говорил Петр Савицкий, озаглавивший так свою книгу, опубликованную в 1921 г. и ознаменовавшую рождение евразийства.

Название «Евразия» предложил в 1858 г. немецкий географ Г.Ройше, обозначивший этим словом взятые вместе Европу и Азию.

Позднее, в начале XX в., британский географ сэр Гарльфорд Макиндер применит этот термин к геополитике, затем, после Октябрьской революции, его подхватит евразийское движение, основанное в 1921 г. в Софии.

Сторонники евразийства видели в Евразии не только смешение Европы и Азии, но и самостоятельное географическое единство, отдельный континент со своим культурным своеобразием.

После распада СССР вновь вошла в моду евразийская идеология, подчеркивающая азиатские корни и азиатское призвание России и выступающая против «озападнивания» (хотя по этому вопросу среди евразийцев не существует однозначного мнения).

Писатель и эссеист Асар Эппель в статье «Если Россия повернется спиной к Европе» резко критикует проявления враждебного отношения к Европе, свойственного современному российскому обществу, и спрашивает с горькой улыбкой, возможно ли еще, говоря о России, рассуждать о «Евразии» или уж лучше переименовать Россию в «Азиопу» (Eppel 1999: 38) – ироничный уничижительный неологизм, появившийся в русском языке.

Сегодня, в начале XXI в., многих выдающихся представителей русской культуры больше нет с нами: ушли Ю.М.Лотман, Д.С.Лихачев, Е.Г.Эткинд, С.С.Аверинцев, Я.С.Лурье, М.Л.Гаспаров.

Однако, «Русский вопрос» остался и, судя по всему, приобрел еще большую остроту.

После распада СССР и особенно в последние годы, ознаменовавшие тревожный зачин XXI века, вряд ли можно говорить о единой западной модели (Haller 2004).

Не следует путать европейскую и американскую модель, различающиеся между собой во многих отношениях – политическом, экономическом, социальном.

Традиционная дилемма «Азия или Европа?» теперь усложнилась из-за решительного вмешательства нового фактора — Америки, которую Н.Бердяев когда-то назвал «крайним Западом».

Дилемма эта касается не только России, но для России она имеет особое значение. Независимо от того, какую политическую, экономическую и социальную модель выберет для себя «Четвертая Россия», выбор культурной модели был сделан много веков назад и, кажется, выбор окончательный и бесповоротный — это модель европейская, действовавшая в русской культуре задолго до Петра Великого.

Конечно, историю можно переписать, от нее можно отречься, но ее нельзя стереть.

Термин «нация» происходит от латинского «natio», которое, за много столетий до современного значения, в средние века обозначало профессиональные корпорации.

Все, кто имел отношение к университету, преподаватели и студенты, составляли одну из таких «наций», «нацию» знания.

Как члены этой «нации», вернее, того, что осталось от нее в наши дни, мы, филологи, не подвергаем сомнению крепость тысячелетних уз, связывающих Россию с Европой и превративших Россию, с ее своеобразным «гением», в европейскую страну.

Отдельные моменты этой истории имеют, на наш взгляд, особое символическое значение.

Кирилл-Константин, Апостол славян, был похоронен в Риме в 869 г.

Иосиф Бродский, ушедший в 1996 г., похоронен в Венеции.

Эти две даты можно рассматривать как конечные точки воображаемого моста, соединившего Россию с Европой, моста, пролеты которого длиннее столетий. Не перечесть слова любви, восхищения и страсти, которые за все долгие годы русской истории прозвучали в адрес европейской культуры.

Нередко эта любовь сопровождалась искренним энтузиазмом и восторгом, упомянем двух писателей: Константина Батюшкова, вступившего в «Арзамас» под псевдонимом «Ахилл, сын Пелеев» и назвавшего свои размышления о европейской литературе «Чужое: мое сокровище» (1817 г.), и Леонида Андреева, который в своих дневниковых записях, сделанных в 1914 г., после начала Первой мировой войны, писал, что в войне таится заряд, который приведет к падению дома Романовых, европейской революции и «к созданию европейских соединенных штатов», неотъемлемой частью которых должна стать Россия (Андреев 1985: 21-22).

Неужели все это в прошлом, а нам остается лишь с грустью вспоминать о былом?

Может быть, хотя Милан Кундера, родившийся в самом сердце Европы, писал, что тот «европеец», кто тоскует по Европе (Kundera 1994: 179).

В 1922 г. в «Душе Петербурга» Н.П.Анциферов назвал памятник Петру Первому — Медный всадник — петербургским гением места (Анфицеров 1991: 35), понимая под этим душу, символ, воплощение города.

Используя этот образ в трактовке Анциферова, можно сказать, что теперь Медный Всадник является символом всей целой России, взмывшей в прыжке. «Куда ты скачешь, гордый конь?»

Сегодня, когда от распада СССР нас отделяет больше десятилетия, когда Россия, несмотря на многочисленные трудности и на ползучую «бархатную реставрацию», начала движение по пути демократизации, ответ на этот вопрос нетрудно предугадать, ответ утешительный, и многовековая российская история тому опора: туда, куда простерта длань Медного всадника, – в Швецию, в Европу.

***Примечания:***

[1] Перевод с итальянского А.Ямпольской

***Литература***

Аверинцев С.С. Поэты, М., 1996
Андреев Л.Н. Перед задачами времени, Benson, U.S.A., 1985
Анциферов Н.П. Душа Петербурга. IN: Анциферов Н.П., Непостижимый город, Л., 1991
Гаспаров М.Л. Записки и выписки, М., 2000
Егоров Б. Жизнь и творчество Ю.М. Лотмана. Спб., 1999
Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы, М., 1979 (I изд. 1976) 1987.
Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили IN: Лихачев Д.С.: Избранные работы, т. 1, L. (1973) 2000, Русская культура, М.
Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв, Спб. (I изд. Культура и взрыв, 1992) 2000.
Лотман Ю.М. Механизм смуты IN: Всемирное слово, 1995, №. 8
Лурье Я.С. Национализм и русская историография XX в. IN: Национальная правая прежде и теперь, 1992 Спб, ч. 2, вып. 1; 1994.
А.А.Солженицын – эволюция его исторических взглядов. Звезда, 6, 1994.
А.И.Солженицын. Россия древняя и Россия новая, Спб., 1997.
Солженицын А., «Русский вопрос» к концу XX века, М. (цит. по сайту: http://magazines.russ.ru/authors/s/solzhenitsyn/)
Эткинд Е.Г. Божественный глагол. Пушкин, прочитанный в России и во Франции. М., 1999
Eppel', A. Se la Russia volta le spalle all'Europa, "Lettera Internazionale", №. 59/60, 1999

Haller, G. I due Occidenti, Roma (1-oe изд. Berlin 2002), 2004
Kundera, M. L'arte del romanzo, Milano (4-oe изд.), 1994
Strada, V. La questione russa. Identita e destino, Venezia, 1991

V.Bagno (St.Petersburg)

# К истории идей на Западе: "Русская идея"

В 1842 году Шеллинг, собеседник, корреспондент и вдохновитель русских славянофилов, в разговоре с князем В.Ф.Одоевским сказал: «Чудное дело ваша Россия. Нельзя определить, на что она назначена и куда идет она, но к чему-то важному назначена»[1]. Нетрудно заметить, что известные строки Тютчева:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать –
В Россию можно только верить, —

написанные четверть века спустя и ставшие одним из камертонов «русской идеи», казалось бы, представляют собой гениальное стихотворное переложение этой мысли немецкого философа.

Так ли это? Существует ли «русская идея» Запада? И, если существует, то как она соотносится с «русской идеей» России?

На тему "Россия и Запад" идет диалог на протяжении вот уже трех веков, но особенно интенсивно два последних столетия, причем на самом Западе и в самой России он оказывается не менее страстным и плодотворным, чем между деятелями культуры России, с одной стороны, и Запада, с другой.

Ответом части русской интеллигенции на подчас снисходительное отношение Запада к стремлению России воспринимать себя неотъемлемой частью Европы, а также на появление, в XIX веке, после образования Священного Союза, мифа о русской угрозе, аналогичного черной легенде об Испании, явилась славянофильская доктрина. При этом не стоит забывать, что в процессе интенсивного культурного обмена многие ключевые элементы самой "русской идеи", основы которой заложены первым поколением славянофилов, были сформулированы А.С.Хомяковым и И.В.Киреевским как в прямой полемике с западноевропейскими авторами,

так и в творческом с ними диалоге. Впоследствии наметилось и встречное движение, и уже мыслители, художники или публицисты Запада, такие, как Р.-М.Рильке, Р.Штейнер, П.Паскаль или В.Шубарт, размышляя об особом пути России, усваивали идеи, почерпнутые или из романов Ф.М.Достоевского и Л.Н.Толстого или из сочинений К.Леонтьева и В.Соловьева. По закону встречного движения и русские мыслители, создавая все новые изводы русской идеи, продолжали опираться на все новые редакции "русской идеи" Запада, для которой в свою очередь питательной средой служили все новые концепции кризиса европейской цивилизации.

Я постараюсь показать, насколько это возможно, при необъятности темы и ограниченных рамках статьи, что западноевропейские концепции особого пути России являются одним из весьма заметных элементов интеллектуаль-ного поля Запада. С точки зрения западного наблюдателя, этот особый путь обусловлен двумя взаимосвязанными факторами: с одной стороны, петровскими реформами, максимально приблизившими Россию к Западу, и, с другой — «сопротивлением материала», некоторыми чертами исторического, религиозного, культурного характера, не позволяющими России раствориться в западной цивилизации.

На протяжении едва ли не всего XVIII в. ни представители русского образованного общества, ни западноевропейские наблюдатели не склонны были усматривать какое-то особое предназначение России, какую-то особую миссию, которая была ей предначертана. В то же время всячески приветствовалось ее появление, как равного среди равных, в европейском сообществе и всячески подчеркивалось (подчас с едва скрываемой иронией), что отныне она – полноправный участник всех исторических процессов, от которых зависят судьбы мира. При этом особенно высок был авторитет Петра I, который признавался едва ли не самым выдающимся европейским монархом нового времени. Восторженные описания его правления принадлежали перу самых авторитетных деятелей культуры Запада, таких, например, как английский просветитель Р.Стиль, который писал: "Когда Петр Алексеевич, властитель России, достиг зрелого возраста, он, хотя и обнаружил, что является императором огромного, многочисленного народа, владыкой неизмеримого пространства земли, самодержавным властителем жизни и имения своих подданных, но посреди такого безграничного могущества и величия со скорбью обратил взор на себя и свой народ. Сей великодушный государь узрел и осудил светом своего гения отвратительное невежество и грубый образ жизни"[2]. Между тем, если многие просвещенные европейцы восхищались необыкновенной талантливостью русского народа и как бы «внезапностью» достигнутых им успехов, как на поле брани, так и на культурном поприще, и если Вольтер готов был в сатире «Русский в Париже» (1760), напечатанной под условно-русским псевдонимом «Иван Алетов», счесть русских людей наиболее объективными ценителями европейской культуры[3], то отсюда вовсе не следовало, что Запад предвидел и провозглашал некое особое предназначение России. Скорее наоборот, несмотря на скептицизм таких оппонентов Вольтера, как, например, Руссо, «энциклопедисты» в своих представлениях о России шли в основном за Вольтером и видели в России молодую, но все же европейскую страну. Не больше, но и не меньше.

Триумфальное вступление русской армии в Париж, помощь, оказанная Россией, «жандармом Европы», Австрии в подавлении революции в Венгрии, разгром польского восстания, впоследствии — утверждение панславистской доктрины,

притязания России на Константинополь, активно обсуждавшиеся в прессе, а в XX веке – большевистский переворот, сталинские репрессии, советские танки в Чехословакии — все это были, с точки зрения политиков, публицистов и мыслителей Запада, звенья одной цепи, обусловившие формирование мифа о русской угрозе, представления о полуазиатской стране, предназначение которой – потопить в крови ослабевшую, отказавшуюся от своих вековых устоев европейскую цивилизацию. Но уже в начале XIX столетия, как следствия все той же Великой Французской революции, параллельно со все новыми редакциями этой, первой по времени возникновения «русской идеи» Запада, стали появляться новые представления о России, в которых попытки понять загадочную русскую душу были неотторжимы от горьких раздумий о кризисе Европы. Европейцы все с большим интересом смотрели на Россию, которая, приобщившись к благам цивилизации, казалось бы, сохранила незыблемыми патриархальные устои и веру предков. Великий русский роман, и прежде всего романы Толстого и Достоевского, имел для подобных представлений об особом предназначении России едва ли не решающее значение[4]. Одним из первых проявлений этого извода «русской идеи» Запада можно счесть повесть Ксавье де Местра «Параша-сибирячка» (1815), в которой писателем-католиком создан образ русской святой. За касающимися России умозаключениями, приговорами и прогнозами деятелей культуры Запада всегда внимательнейшим образом следили в России.

Вспомним, какой резонанс вызвал в свое время тезис Алексиса де Токвиля, высказанный в книге «О демократии в Америке» (1835), о близком сходстве/различии «двух юных гигантов», утверждение о том, что в мире будут только две державы: американская (демократическая) и русская (самодержавная). Вспомним также, что прогнозы французского литератора, касающиеся России, произвели сильнейшее впечатление на Пушкина, который по горячим следам чтения «славной», по его признанию, книги Токвиля признавался в неотправленном письме Чаадаеву: «Читали [ли вы] Токвиля?... Я еще под горячим впечатлением от его книги и совсем напуган ею»[5].

В статье «Мнение иностранцев о России» (1845) А.С.Хомяков с горечью констатировал: «Странно, что Россия одна имеет как будто бы привилегию пробуждать худшие чувства европейского сердца... Недоброжелательство к нам других народов, очевидно, основывается на двух причинах: духовного и общественного развития России и Западной Европы и на невольной досаде перед этою самостоятельною силою, которая потребовала и взяла все права равенства в обществе европейских народов»[6].

К значительной части сочинений о России, принадлежащих перу иностранцев и опубликованных в XIX веке, как нельзя лучше подходят слова Герцена: «Нет недостатка в книгах о России, но большая их часть – политические памфлеты; они писались не для лучшего ознакомления с этой страной: они служили лишь делу либеральной пропаганды либо в России, либо в Европе. Цель их была пугать Европу и поучать ее картиной русского деспотизма»[7].

Любопытно при этом, что Тютчев, которого трудно было бы упрекнуть в равнодушии к России и в симпатии к ее недоброжелателям, скорее готов был отдать предпочтение умным «политическим памфлетам» недругов России, чем ее сусальным панегиристам. В его письме П.А.Вяземскому читаем, например, о

статье Сиприена Робера: «Но не прискорбно ли видеть, что иностранец, почти враг, имеет о нас, — о том, что мы есть и чем можем быть,— такое точное понятие и такой ясный исторический на нас взгляд, чего мы совершенно лишены... Скажу больше, в ненависти этого иностранца заключается не только больше понимания, но и больше симпатии. Сравните, прошу вас, его столь поэтический и, однако же, столь верный очерк карты России с теми гнусными мелкими карикатурами, якобы народными, коими мы принялись с некоторых пор прославлять нашу страну...»[8].

Особый интерес для нашей темы имеет фигура Ф. фон Баадера, немецкого философа-мистика, возродившего интерес к Я.Беме, корреспондента и собеседника многих деятелей русской культуры, наиболее близкого русской мысли, писавшего о разложении Запада, удалявшегося от христианских ценностей и видевшего спасение европейской цивилизации в России и православной церкви. В письме графу Уварову, министру народного просвещения, он утверждал: «В великом сближении Запада и Востока Россия, соединяющая в себе черты этих двух культур, призвана сыграть роль посредника, который предотвратит гибельные последствия их столкновения. Русская церковь, со своей стороны, в настоящее время, если не ошибаюсь, ставит перед собой подобную цель из-за происходящего на Западе возмутительного и внушающего тревогу упадка христианства; оказавшись перед лицом упадка христианства в Римской церкви и его распада в церкви протестантской, она принимает, с моей точки зрения, миссию посредника – связанную более тесно, чем это обычно считают, с миссией страны, к которой она принадлежит»[9].

С Баадером был знаком А.И.Тургенев, благодаря которому книгу «Восточный и западный католицизм» (1841) немецкого философа с интересом прочел и Н.И.Тургенев, сделавший из нее сочувственные выписки. Как и многие другие русские ценители таланта Баадера, он отметил те пассажи в сочинениях немецкого религиозного философа, в которых тот отдавал пальму первенства Восточной Церкви, оставшейся «более чистой и верной духу первоначального христианства», перед Церковью Западной[10].

Наполеоновские войны подвели черту под тем периодом самоидентификации России, точкой отсчета для которого явились реформы Петра I и который безоговорочно сориентировал страну на Европу. Возникла по крайней мере двухполюсная модель самоидентификации, в общих чертах, несмотря на все катаклизмы русской и мировой истории, сохраняющаяся до сих пор. Динамическое напряжение между славянофилами и западниками, разнообразные концепции "русской идеи", доктрина евразийства оказались позднейшими ее составляющими. Приходится лишь удивляться, что в то время как внутрироссийские перипетии этого процесса, имеющего немаловажное значение для истории европейской цивилизации, изучались весьма интенсивно, не был подвергнут внимательному анализу "взгляд со стороны", т.е. озабоченный, подчас предвзятый и острый интерес в Европе к происходившему в России брожению умов, неизбежно проявлявшемуся во внешней политике страны, подчас, впрочем, самым непредвиденным для Европы образом. С другой стороны, этот интерес должен рассматриваться в связи с процессом самоидентификации в различных странах Западной Европы, с нараставшими настроениями автокритики, апокалиптическими представлениями о конце европейской цивилизации, свою лепту в которые внесли и русские мыслители (Герцен, Данилевский, Леонтьев) и которые свое законченное выражение нашли в книге О.Шпенглера "Закат Европы".

Позволю себе подробнее остановиться на одном малоизвестном, однако показательном эпизоде истории «русской идеи» на Западе. Одно из первых имен, заслуживающих в связи интересующей нас темой внимания, — Хосе Доносо Кортес (1809-1853), испанский политический деятель и религиозный философ, последовательно консервативные идеи которого вызывали в середине XIX столетия бурный отклик во всей Европе.

Доносо Кортес – один из самых ярких донкихотов христианства, выступивших в XIX в. в защиту христианских ценностей с филиппиками против секуляризации культуры, воинствующего атеизма и социалистических увлечений. Далекий потомок знаменитого завоевателя Мексики Эрнана Кортеса, он остался в истории как один из самых талантливых адептов "католической" цивилизации, идеологов католического возрождения, течения в известном смысле аналогичного русскому славянофильству, созвучного ему в критике современной технократической, разъедаемой социалистическими идеями Европы. Очевидно, что доктрина Доносо Кортеса, как донкихота христианства, вполне созвучна идеям как Жозефа де Местра, Шатобриана, Мандзони, так и П.Я.Чаадаева, И.В.Киреевского, Леонтьева. В то же время, Доносо Кортес среди них, согласно Д.К.Петрову, "один из самых мрачных, один из наиболее отчаявшихся"[11]. Россия оказалась в центре историософских прогнозов и пророчеств Доносо Кортеса в 1849 г., после его краткосрочного (ввиду болезни) пребывания в Берлине в качестве посла Испании, где он особенно сошелся с русским послом бароном Мейендорфом. Прогнозы о роковой роли России в грядущих судьбах Европы занимают центральное место в апокалиптической доктрине испанского мыслителя.

30 января 1850 г. Доносо Кортес произнес в законодательном собрании в Мадриде речь, посвященную ситуации в Европе после революции 1848 г. В самое ближайшее время речь была издана в переводах в Германии, Бельгии, Англии и Франции.

Развивая идею о существовании только двух цивилизаций – католической и революционной, теологической и философской, Доносо Кортес оговаривается и отмечает, что одна европейская страна – Россия, пока не поддалась воздействию разрушительных революционных идей.

Не приходится удивляться, что Николая I испанский мыслитель считал великим монархом и единственным государственным человеком Европы.

Утешая с восторгом и трепетом внимавших ему депутатов, Доносо Кортес утверждал: «Господа, в этой аудитории уже говорилось о той опасности, какой является для Европы Россия, поэтому мне хотелось бы успокоить Конгресс, заявив, что в настоящее время и в долгой перспективе Россия не представляет никакой опасности»[12].

Однако на самом деле прогноз Доносо Кортеса вполне апокалиптичен. Поскольку Россия стремится к господству над Европой, то ее жизнестойкость оборачивается не меньшей для католической цивилизации опасностью, чем социализм. Катастрофическое для Европы развитие событий может произойти при совпадении трех условий, которые, с его точки зрения, в перспективе вполне возможны: революции отменят регулярные армии, социализм вытравит патриотические чувства, Россия объединит в рамках конфедерации славянские народы и превратится в никому неподконтрольного тирана народов. Однако ее торжество

будет недолговечным, ибо та же революционная зараза коснулась уже и ее. Некоторым утешением может служить лишь то, что современные славянские народы — народы не варварские, а «полуцивилизованные», в отличие от диких германских племен, некогда разрушивших Римскую империю.

Противостоять России могла бы лишь консервативная, самодостаточная, равнодушная ко всяким нововведениям, однако сбившаяся с истинного христианского пути Англия. И только католицизм, хотя это и маловероятно, мог бы спасти гибнущую Европу, если бы Англия склонила наконец голову перед Ватиканом, а романский мир, как блудный сын, вернулся бы наконец в лоно церкви[13].

"Революция скорее произойдет в Санкт-Петербурге, чем в Лондоне", — эта фраза испанского мыслителя, произнесенная в 1850 г ., произвела сильное впечатление, хотя восприняли ее, скорее всего, как яркую риторическую фигуру. Вполне вероятно, что в этом прогнозе дружба с Мейендорфом сыграла не последнюю роль.

В полемику с Доносо Кортесом вступил Герцен. Он с горечью признает, что диагноз, поставленный испанским мыслителем европейской цивилизации, верен, но отвергает его рецепты: «Донозо Кортес необычайно верно оценил страшное положение настоящих европейских государств, он понял, что они находятся на краю пропасти, накануне неминуемого, рокового катаклизма. Картина, начертанная им, страшна своей правдой. Он представляет Европу, сбившуюся с толку, бессильную, быстро увлекаемую в гибель, умирающую от неустройства, и с другой стороны славянский мир, готовый хлынуть на мир германо-романский... В ожидании этого божественного снадобья, знаете ли вы, что предлагает наш мрачный пророк, так страшно и метко начертавший образ грядущей гибели. Нам совестно повторять. Он думает, что если б Англия возвратилась к католицизму, то вся Европа могла бы быть спасена папой, монархической властью и войском. Он хочет отвести грозное будущее, отступая в невозможное прошедшее»[14].

Любопытно, что, построив трехполюсную модель исторических перспектив, Доносо Кортеса с артистической непоследовательно-стью продолжал считать ее двухполюсной, отводя, противореча самому себе, "русскому" варианту возможного развития событий как бы вспомогательную роль. Не менее знаменательно, что Герцен, не заметил этой непоследовательности испанского мыслителя, восстановил трехполюсную модель, предложив вместе с тем совершенно иную интерпретацию. При этом он полностью солидаризируется с Доносо Кортесом в его критике современной европейской цивилизации, считая, впрочем, что католическое мракобесие ничуть не лучше русского варварства. Беда Доносо Кортеса, полагает он, в том, что тот считает сегодняшнее положение вещей единственно возможным, не понимая, что история движется вперед.

Что же касается России, то она для Герцена (пользующегося в данном случае той же риторикой, что и Доносо Кортес, и той же шкалой ценностей, что и славянофилы) – не бич народов, а новый Геркулес, который, взвалив на себя все грехи мира, призван указать человечеству путь к спасению. Любопытно также, что, восстанавливая триаду «католицизм – социализм – Россия» испанского мыслителя, Герцен тут же, по законам того же догматического миросозерцания, разрушает ее, сливая в своих надеждах воедино социализм и Россию.

Остается признать, что в ближайшей перспективе прав оказался все же Доносо Кортес.

Нелишне заметить, что русские концепции особого пути России, а, точнее, «особых путей России», не столько ведущих в Азию, сколько уводящих от Европы, прежде всего доктрины евразийцев, чрезвычайно напоминают теории некоторых западноевропейских недоброжелателей России, таких, как Анри Мартэн или Анри Морас, настаивавших на туранском происхождении русских и предлагавших отбросить их поскорее за Урал[15].

Что же касается положительного образа России и русской культуры, то и он, разумеется, формировался прежде всего под влиянием исторических факторов. В конечном счете историческими причинами – сближением между Россией и Францией – было обусловлено появление книги Э.-М. де Вогюэ «Русский роман» (1886). Книга писателя-католика, озабоченного оскудением религиозного чувства в странах Западной Европы и подчеркивавшего «буддийские» корни русской духовности, что вызывало вполне понятное недоумение в России, в сущности, выполняла ту функцию, которую не могли выполнять для европейской публики доктрины славянофилов, поскольку они воспринимались как пропаганда извне. «Славянская раса,— утверждал Вогюэ,— не сказала еще своего великого слова в истории, а великое слово, которое любая раса призвана сказать,— это только религиозное слово. Под внешними покровами своего православия она его ищет в добросердечии, присущем всем слоям общества».[16]

«Русский роман» Вогюэ, бесспорно, является одним из основных источников книги «Революция и роман в России», изданной в Мадриде в 1887 г. и сыгравшей огромную роль в приобщении испаноязычной публики к русской жизни и русской культуре. Ее автором была испанская графиня и плодовитая писательница Эмилия Пардо Басан, в отличие от Вогюэ, не бывавшая в России и не знавшая русского языка. Между тем ее выводы существенным образом отличаются от выводов французского критика, и вызвано это тем, что концепция Пардо Басан рождалась под перекрестным влиянием французских литераторов и русских революционеров-эмигрантов, с которыми она познакомилась в Париже. Двоих из своих русских друзей назвала сама писательница — это И.Я.Павловский и Л.А.Тихомиров. В результате в отличие от Вогюэ и большинства своих современников Пардо Басан поставила перед собой задачу проследить формы отражения исторического развития и социальных идей в современном романе, стараясь не упускать из виду, что «по венам русской литературы текут социалистические и коммунистические идеи»[17].

Из других русских источников следует упомянуть книги Степняка-Кравчинского «Подпольная Россия» и «Россия под властью царей». Под влиянием его идей о предстоящем крутом переломе в жизни России, стоящей на пороге великих, еще не виданных в Европе событий, испанская графиня отмечает, что «никчемные листки западных конституций» были разорваны в России непрочитанными и, пророчествуя, утверждает, что «русская революция не удовлетворится тем, чем удовлетворились западноевропейские»[18].

Русские романы, прежде всего, конечно, романы Достоевского, давали западноевропейскому читателю все, с его точки зрения, необходимое для формирования представлений о русском национальном характере, а, значит, и о судьбах России.

Типичным в этом отношении является следующее рассуждение С.Цвейга: «Раскройте любую из пятидесяти тысяч книг, ежегодно производимых в Европе. О чем они говорят? О счастье. Женщина хочет мужа или некто хочет разбогатеть,

стать могущественным и уважаемым. У Диккенса целью всех стремлений будет миловидный коттедж на лоне природы, с веселой толпой детей, у Бальзака – замок, с титулом пэра и миллионами. И, если мы оглянемся вокруг, на улицах, в лавках, в низких комнатах и светлых залах – чего хотят там люди? – Быть счастливыми, довольными, богатыми, могущественными. Кто из героев Достоевского стремится к этому? – Никто. Ни один. Они нигде не хотят остановиться, — даже в счастье. Они всегда стремятся дальше, все они обладают «горячим сердцем», которое приносит им мучения. К счастью они безразличны, равнодушны, и к довольству, и богатство они скорее презирают, чем желают его»[19].

Едва ли не самым великим художником Запада, вдохновленным великим русским романом, поверившим в великое предназначение русского народа и нашедшим в России свою духовную родину, был Райнер Мария Рильке. «Именно в России,— согласно К.М.Азадовскому,— поэт нашел то, чего ему мучительно недоставало на Западе. Среди народа, ставшего ему родным и близким, он сполна ощутил свое призвание – поверил в свою поэтическую судьбу и миссию, осознал в себе качества, которые считал необходимыми предпосылками творческого состояния: набожность, терпеливость, смирение»[20].

Достаточно сказать, что во всей русской поэзии нет книги, подобной «Часослову» Рильке, книге молитв и песнопений, книге о «русском Боге», русском иночестве и паломничестве, книге, вдохновленной Россией и пронизанной верой в ее великое предназначение.

Почти славянофильскую шкалу ценностей, правда, с поправкой на взгляды Владимира Соловьева, мы обнаруживаем в прогнозах Рудольфа Штейнера, настаивавшего на особом пути России. Едва ли не решающее значение, согласно немецкому мыслителю, имеет то обстоятельство, что русский человек ощущает связь с Богом не только через божественную природу, но и через себя самого, что в нем продолжает жить так называемый импульс Христа, и в этом смысле он – богоизбранный народ, Christus-Volk, в терминологии Штейнера.

Знаменательно при этом, что при своих почти "славянофильских" представлениях об особой миссии русского народа Штейнер высказывал вполне западноевропейские опасения: "Восприимчивость, присущую русскому человеку, можно очень легко использовать, как это делали славянофилы, а теперь... панслависты, для того, чтобы убедить русский народ в том, что он якобы призван сменить отжившую, дряхлую, умирающую европейскую культуру... Злоупотребляя вторым свойством русского человека, о котором я говорил, можно убедить его в том, что западноевропейская и центральноевропейская культура одряхлела именно в силу своего пристрастия к интеллектуализму... Злоупотребляя третьим свойством русского человека, о котором я говорил, миролюбивостью, можно легко организовать эти в целом мирные массы и повести их на самый кровавый бой"[21].

Легковерие и максимализм, основа любого утопического сознания, свойственные не только значительной части русской интеллигенции, но и части интеллигенции Запада, в полной мере проявились в том энтузиазме, который вызвал большевистский переворот у многих деятелей культуры Западной Европы и США, в той мощной интеллектуальной поддержке, которую они оказали большевистской пропаганде[22].

Ровной, неизменной страстью, "русской религией", согласно Ж.Нива[23], пронизано огромное наследие Пьера Паскаля, "христианского большевика", который

"ушел в коммунизм, как идут в монастырь", не переставая при этом оставаться искренне верующим католиком.

Ярким примером очарованности Запада большевистским экспериментом, увиденным сквозь призму романов Достоевского и собственных увлечений загадочной русской душой, стал, например, процесс 1924 г. над немецкими студентами, отправившимися в Советскую Россию помогать ей исполнить ее великое предназначение[24].

Знаменательно, что история взаимопонимания в континууме взаимного непонимания России и Запада знает и процесс взаимодействия «русских идей», при котором в пылу полемики «игроки» подчас обменивались ролями.

Так, Ж.Нива обратил внимание на один поучительный эпизод интеллектуальных диалогов, которые вели в конце 1920-х-начале 1930-х годов во «Франко-русском студио» деятели культуры Франции и русские эмигранты в Париже, мыслители и писатели. В споре о Декарте, разуме, о пользе или вреде для европейской цивилизации рационализма по разные стороны баррикад оказались западный агностик, русский писатель Марк Алданов, и опиравшийся на русских религиозных мыслителей, прежде всего Владимира Соловьева, французский философ-католик Жак Маритен[25].

Весьма выразительным примером взаимообогащения западноевропейских и русских мыслителей, размышлявших об особой миссии России, является книга немецкого философа Вальтера Шубарта «Европа и душа Востока» (1938)[26], многим обязанного русской религиозной философии, прежде всего Владимиру Соловьеву, и получившую, в свою очередь, благодарный отклик со стороны русских религиозных философов, в частности, И.А.Ильина. Речь в книге идет о предстоящей катастрофе западной цивилизации, которую, согласно автору, могла бы спасти православная славянская идея.

В.Шубарт вынужден был эмигрировать из Германии в Латвию, где он преподавал социологию и философию в Рижском университете, в 1941 году был арестован и бесследно исчез в лагерях НКВД.

Когда в 1835 году в письме к А.И.Тургеневу Чаадаев утверждал, что с исторической точки зрения мы – публика, а Европа – актеры, а значит нам принадлежит право судить пьесу[27], он вряд ли учитывал, что «историческая точка зрения» была уже такова, что в это же время с полным основанием можно было высказать и прямо противоположную мысль: мы — актеры, а там – публика, у которой были все основания судить пьесу.

Представляется возможным наметить основные вехи в истории формирования представлений Запада об особом пути России. Это прежде всего эпоха петровских реформ, сформировавшая однозначно позитивный образ России.

Огромный резонанс во всей Европе имел диалог французских энциклопедистов с Екатериной II, кульминационной точкой которого стала «История Российской империи при Петре Великом» (1759-1763) Вольтера.

При этом полного единодушия уже не было, и снисходительно-благодушное отношение соседствовало со скептицизмом или даже резкой критикой варварства, рядящегося в цивилизованные одежды.

Наполеоновские войны стали точкой отсчета для двухполюсной модели самоидентификации России, которой в дальнейшем она уже не изменяла и которая

вызвала обостренный интерес на Западе, поскольку свидетельствовала о том, что Россия не столь безоговорочно, как прежде, склонна считать присутствие в общеевропейском доме пределом своих мечтаний.

Более того, имперская идея, лежавшая в основе внешней политики государства, в сочетании с русской идеей, формулируемой славянофилами, формировали образ врага, идею «казацкой» угрозы, которой на протяжении нескольких десятилетий XIX отдали дань многие умы на Западе.

Следующей вехой, когда многие интеллектуалы Запада, разочаровавшиеся в технократической западной цивилизации, стали видеть в России духовную родину, стали последние десятилетия XIX в., эпоха первых переводов великого русского романа на западно-европейские языки.

Переломное значение имел, разумеется, и 1917 г., расколовший не только русское общество, но и западное, на два противоборствующих лагеря – тех, кто проклинал Советскую Россию и тех, кто ей сочувствовал, видя в ней маяк и путеводную звезду.

Не трудно предположить, что с перестройкой, распадом Советского Союза и продвижением России по пути рыночных реформ, как в русском обществе, так и на Западе продолжают возникать новые концепции особого пути России, по законам динамического напряжения взаимоисключая и взаимообогащая одна другую.

Подводя некоторые итоги, можно сказать следующее. Запад, в какой-то мере даже опережая в этом отношении Россию, еще в начале XIX в. начал порождать первые концепции особого пути полуазиатского соседа, столь рьяно рвущегося в Европу, столь заслужившего за это поощрения и тем не менее столь отличающегося от западноевропейских стран.

Почти одновременно, при этом внимательно прислушиваясь к разноголосице мнений о себе, Россия и сама включилась в этот процесс.

Запад подчас подсказывал России идеи об ее особом предназначении, нередко подталкивал ее на мессианский путь. Рождались эти концепции особого пути России в среде интеллектуалов, разочаровавшихся в европейской цивилизации, не вполне удовлетворенных или вполне неудовлетворенных ее современным состоянием, процессом секуляризации культуры, технократическими победами и духовными поражениями. Как правило, Россия занимает центральное место в доктринах донкихотов христианства, как русских, так и западноевропейских мыслителей, выступивших в XIX-начале XX вв. в защиту христианских ценностей с филиппиками против воинствующего атеизма и социалистических увлечений.

В России всегда с неослабевающим интересом следили за динамикой отношения к ней в странах Запада. Поэтому нет ничего удивительного в том, что западноевропейские редакции «русской идеи», перекликавшиеся с русскими доктринами, им наследовавшие или подчас предварявшие их, принимались деятелями русской культуры с восторгом и благодарностью.

При всем многообразии представлений деятелей культуры Запада об особом пути России все они тем не менее тяготеют к двум основным линиям: в России видели либо могильщика загнивающей европейской цивилизации, либо, наоборот, ее спасителя.

При этом особое предназначение России даже сторонникам «апокалиптического» исхода виделось в том, что она, поглощая Европу, спасала бы ее от революционной заразы.

С другой стороны, если речь шла об «оптимистических» прогнозах спасения человечества от грядущей катастрофы, утопические надежды, в зависимости от пристрастий автора, возлагались либо на «Святую Русь», либо на большевистскую Россию.

«Русская идея» Запада и «русская идея» России ни в коей мере не были зеркальным отражением одна другой. Взаимообогащение и динамическое напряжение между ними не ослабевает, а диалог продолжается вот уже два столетия.

В уже упоминавшейся статье «Мнение иностранцев о России» Хомяков писал: «Европа, может быть, узнает нас лучше нас самих, когда узнает. Впрочем, все это относится к познанию наукообразному, к определению логическому. Есть другое, высшее познание, познание жизненное, которое может и должно принадлежать всякому народу»[28].

Возможно, Хомяков был прав, и все же хотелось бы добавить, что и Европа вряд ли «узнает нас лучше нас самих», и для «познания жизненного» взгляд извне имеет не меньшее значение, чем представление всякого народа о себе самом.

***Примечание:***

[1] [Беседа В.Ф.Одоевского с Шеллингом] (запись в путевом дневнике). Берлин. 26 июня 1842. IN: Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. М., 1982, с. 142.

[2] The Spectator. 8th ed. London, 1726. Vol. 2, P. 202. См. также: Левин Ю.Д. Россия в английской эссеистике XVIII века. IN: Образ России. Россия и русские в восприятии Запада и Востока. С.-Петербург, 1998, с. 14-16.

[3] См.: Алексеев М.П. Вольтер и русская культура XVIII века. IN: Алексеев М.П. Сравнительное литературоведение, Л., 1983, с. 217.

[4] См., в частности, многие работы IN: Толстой или Достоевский? Философско-психологические искания в культурах Востока и Запада. С.-Петербург, 2003.

[5] Пушкин А.С. Полн. собр. соч. М.; Л., 1949, Т. XVI, с. 261, 424. См. также: Алексеев М.П. К статье Пушкина «Джон Теннер». IN: Алексеев М.П. Пушкин и мировая литература. Л., 1987, с. 546.

[6] Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988, с. 83-84.

[7] Герцен А.И. Полн. собр. соч. М., 1955, т. VI, с. 191-192.

[8] Тютчев Ф. И. Соч. М., 1984, т. 2, с. 101.

[9] Цит. по кн.: Бердяев Н.А. Русская идея. IN: О России и русской философской культуре. М., 1990, с. 497.

[10] Тургенев. Н. Россия и русские. М., 2001, с. 619.

[11] Петров. Д.К. А.И.Герцен и Доносо Кортес. Пг., 1914, с. 13.

[12] Donoso Cortés J. Discurso sobre la situación general de Europa, pronunciado en el Congreso el 30 de enero de 1850. IN: J.Donoso Cortés J. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos. Barcelona, 1985, p. 274.

[13] Там же, с. 275-276.

[14] Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1955, т. 6, с. 135.

[15] См., напр.: Степун Ф.А. Россия между Европой и Азией. IN: Степун Ф.А. Сочинения. М., 2000, с. 566-567.

[16] Vogüé E.-M- de. Le roman russe. Paris, 1886, p. 343.

[17] Pardo Bazán E. La Revolución y la novela en Rusia. Madrid, 1887, p. 102.

[18] Подробнее см.: Багно В.Е. Эмилия Пардо Басан и русская литература в Испании. Л., 1982.
[19] Там же, с. 224-225.
[20] Цвейг С. Собр. соч. Л., 1929, т. VII, с.121-122.
[21] Азадовский К.М. «Россия была главным событием...» IN: Рильке и Россия. Письма. Дневники. Воспоминания. Стихи. С.-Петербург, 2003, с. 5-6.
[22] Steiner R. Gesamtausgabe. Dornach, [S.A.], Bd, 174B, S. 142. Цит. по: Коренева М.Ю. Образ России у Рудольфа Штейнера. IN: Образ России. Россия и русские в восприятии Запада и Востока. С.-Петербург, 1998, с. 307-310.
[23] О восприятии русской революции 1917 года и опыте созидания «нового мира» в России деятелями культуры Франции см., напр.,: Фокин С.Л. «Русская идея» во французской литературе XX века. С.-Петербург, 2003.
[24] См.: Kindermann K. Zwei Jahre in Moskaus Totenhäusern. Der Moskauer Studententenprozes und die Arbeitsmethoden der OGPU. Berlin-Leipzig, 1931.
[25] Нива Ж. «Русская религия» Пьера Паскаля. IN: Нива Ж. Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе. М., 1999, с. 112-127.
[26] См. русский перевод книги: Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997.
[27] См.: Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. М., 1991, т. 2, с. 95.
[28] Хомяков А.С. О старом и новом, ibid., с. 89.

**O.Pachlovska** (Rome)

# Категория "Иного" в мессианской парадигме польской, украинской и русской культур

"Я" и "Иной" – без этой симбиотической оппозиции невозможно понять измерение идентичности, независимо от того, идет ли речь об отдельной личности или о целом народе, о культуре, о цивилизации.

В сущности, при всей свой сложности, со времен античности дилемма "Я" и "Иной" предлагает всего лишь два возможных решения. "Иной" – это "варвар", не говорящий на твоем языке, а значит, представляющий гипотетическую угрозу и, как таковой, подлежащий исключению (в разных формах – от постепенной ассимиляции до радикального уничтожения). Или же "Иной" – это явление, ценное именно своим отличием, а поэтому способное обогатить твою собственную идентичность, открывая возможность коммуникации, диалога, выхода из соллипсической отчужденности.

В своеобразном аспекте поставила эту проблему картезианская критика в философии XX в. (Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер[1]), провозгласив недостаточность принципа *"Cogito, ergo sum"*. Чтобы "существовать", недостаточно "думать", замыкаясь в собственном эгоцентрическом опыте, ведущем именно к соллипсизму. Согласно Хайдеггеру, восприятие мира означает "экзистенциальную открытость Существования к Сосуществованию [*Mitdasein*] с другими", "бытие-в-мире" (*In-der-Welt-sein*) как позитивную готовность к множественности этого мира. Еще дальше в этой критике идет Левинас. Перенося акцент с онтологического аспекта на аспект этический, философ считает недостаточным чисто гносеологический интерес к "Иному". Необходимо осознать, что "Иной" не только имеет то же самое достоинство, что и ты сам, но он является носителем "иномирности" как определенной "добавочной ценности". Поэтому на уровне системном невосприятие этой ценности обрекает на смерть из-за энтропии, в то же время как открытость к ее восприятию (и принятию) дает новый жизненный импульс к обновлению системы. Только "Иной" дает нам возможность выйти за пределы нашей субъективности, преодолевая ее эгоцентрические пределы и меняя горизонт нашей экзистенции. Чтобы полностью осознать ценность

этой мысли, необходимо вспомнить, что ее автор – французско-литовский философ, еврей по происхождению, чья семья была полностью уничтожена нацистами и который сам прошел нацистский концлагерь в оккупированной Франции. Для Левинаса невосприятие "Иного" – это источник самого страшного насилия: войны. Человек сможет покончить с этой угрозой лишь тогда, когда осознает до конца, что "Иной" – это наш "ближний", предстающий в своей библейской ипостаси как странник, как нищий, как вдова и как сирота – словом, как то беззащитное существо, которое мы обязаны принять в нашем доме. Это носитель завета "не убий", лишающий права на власть, на уничтожение, на любую форму насилия. В этом смысле "Я" несет ответственность за "Иного", и эта ответственность – неотъемлемая часть этической идентичности "Я". Даже метафизическое измерение "Я" – его связь с вечностью – неотделимо от понятия "Иного": "Через мою связь с другими я устанавливаю свою связь с Богом"[2]. Не случайно поэтому, что философия Левинаса признана основополагающей не только для этической мысли XX века, но и считается теоретическим фундаментом мультикультурализма (в этой связи вспомним критику евроцентризма в сочинениях К.Леви-Стросса). В таком смысле мультикультурализм является новой этикой во взаимоотношениях между культурами, – этикой, которая, как и в случае отношений между индивидуумами, регулирует контакт и обмен между различными субстанциями, требуя признания их равноправной ценности и необходимости защиты этой ценности. Поэтому отношение той или иной культуры к другим культурам является крайне важной характеристикой самой этой культуры.

Исходя из этого, попытаемся проанализировать специфику польской, украинской и русской культур через призму их восприятия "Иного", их видения мира, близкого и далекого, определяющего параметры и степень "европейскости" этих культур.

Как правило, данный ареал привычно анализируется через бинарные оппозиции (польско-русские, польско-украинские, русско-украинские связи). Анализ тройственных связей, однако, чрезвычайно важен, потому как именно в этом ареале находится "перекресток" двух моделей мира, встреча и столкновение которых происходит в пространстве украинской культуры, неразрывно связанной как с культурой польской, так и с культурой русской, и одновременно являющейся культурой "иной" по отношению к обеим этим культурам. Следует также помнить, что системные взаимоотношения Польши с Украиной предшествуют системным связям Украины с Россией, – ведь в ключевой для формирования своей идентичности период – в XVI-XVII вв. – православная (а с 1596 г. и греко-католическая) Украина развивалась не только в едином государстве с католической Польшей, но и в продуктивном, хотя и зачастую конфликтном симбиозе именно с польской культурной моделью[3]. Поэтому именно здесь, в Украине, происходит встреча – и конфронтация – западного христианства с восточным, "республиканского проекта" с имперско-монархическим, поликультурной реальности с моноцентричной культурой, "горизонтальной" диалогичности с "вертикальной" эксклюзивностью. И в центре этого многовекового конфликта находится идея Европы как в своем культурном, так и в политическом измерениях. С этой точки зрения польско-украинско-русский ареал – это своего рода "магический кристалл", через который можно увидеть узловые проблемы европейской реальности и в определенной степени предвидеть судьбу всей Европы. В сущности, именно здесь, в этом сложном "треугольнике", будет проходить последний рубеж Европы, последняя ее политическая граница,

которая, по всей видимости, станет результатом границы культурной. И, в конечном счете, эта будущая граница между Европой и Не-Европой составит одну из основных характеристик новой европейской идентичности.

Последующий анализ требует двух методологических предпосылок.

1. Исследование этого ареала является чрезвычайно сложным. В определенном смысле перед нами – своего рода "Бермудский треугольник", в котором периодически таинственно исчезают исторические факты и/или культурные реалии. Никакая другая часть Европы не была подвержена столь масштабной идеологической манипуляции над историей. Однако речь идет не только – и не столько – об "идеологической истории" времен советского режима, заменившей историю "реальную". Речь идет о механизмах гораздо более сложных, а именно: об особенностях русского исторического мышления, уходящего корнями вглубь византийской традиции и отличающегося своим провиденциальным (а значит, детерминистским) и "государствоцентричным" характером. Православная культура в целом, в отличие от культур Западной Европы, освободившихся от тотального диктата церкви еще в период Гуманизма и Возрождения, не пережила секуляризационных процессов практически до конца XVIII в. и поэтому выработала своего рода мессианскую "сакральную историю", противопоставленную светской, "профанной истории" Запада. Вследствие этого история Польши и особенно Украины в русской историографической традиции "карамзинского" образца рассматривалась, как правило, исключительно в оптике интересов русской государственности, покоящейся в свою очередь на идеологии православной церкви. А любое альтернативное видение (например, М.Покровский) системно и сознательно отчуждалось от доминирующей традиции. Так *на русско-украинском направлении* возникла своего рода *идеологическая модель истории*, продиктовавшая неизменность на протяжении столетий определенных базовых концептов ("Москва – Третий Рим", центральность России в организации славянского мира, "экспансионизм" Запада и т.п.). Любая попытка пересмотра этой модели – практически до сегодня – воспринимается как "посягательство" на саму идею русской государственности. Само собой разумеется, "Иной" – с его историей и с его эволюцией – может быть увиден в подобной модели лишь как явление "чужое", если не потенциально "враждебное" и "опасное". В противовес этому, *на польско-украинском направлении* – хоть и не без трудностей – произошло медленное преодоление установившихся концепций-стереотипов (например, поляки – исключительно захватчики, украинцы – разрушители польской государственности) и тем самым был проложен путь к катарсисному осмыслению "Иного" и собственной ответственности по отношению к нему. В этом смысле победила *этическая модель истории*.

2. Важным отличительным элементом в анализе польско-украинской и русской культурных моделей является взаимоотношение политики и культуры. После падения Константинополя в процессе *translatio imperii* (передача власти) произошла сознательная целенаправленная идентификация Московского государства с Византийской империей. Мессианский проект российской власти с самого начала обозначил будущую геополитическую карту мира: "Москва – Третий Рим, а Четвертому не бывать".[4] В этой традиции, где гиперболизация и сакрализация власти характерны еще со времен Димитрия Донского, континуум тотализирующей власти подчиняет себе культуру. Ведь изначально власть мыслилась не в исторических координатах, а в некоем вселенском измерении (в момент провозглашения на царство "христианского самодержца" Алексея Михайловича речь шла о

царстве "от моря до моря, и от рек до конец вселенныя"). Поэтому история досоветской русской культуры имеет, по сути, мало последовательно протестных явлений (подобных Радищеву, Чаадаеву, Герцену, не случайно критиковавших русскую историю в категориях западной культуры). Именно априорно "сакральное измерение" русской истории привело к тому, что интеллектуалы, даже критикующие конкретную власть (Пушкин, Белинский, Достоевский), практически никогда не позволяли себе усомниться в мировой мессианской роли "Святой Руси", призванной якобы доминировать над другими народами. И, добавим, этот же самый феномен является одной из основных причин кризиса российской идентичности сегодня, когда инструменты для реализации идеи "мирового господства" утрачены, а сама идея продолжает жить.

Совсем иную модель отношения власти и культуры видим в Польше и в Украине. В польской традиции имплицитно присутствует критика института власти, своей и чужой, обусловленная не только принадлежностью польской культуры к циркуляции европейских идей, но и специфическим характером польской монархии, в которой власть короля была ограничена Сеймом и, таким образом, постоянно подвергалась "коррекции" со стороны шляхты, к тому же весьма строптивой. Украинская культура и вовсе питала врожденную "идиосинкразию" к любой власти, поскольку в Украине "центральная" власть была всегда "чужой" и неприкрыто узурпаторской по отношению к стране. А после последнего раздела Польши в 1795 г., когда и Польша и Украина оказались во власти Российской и Австро-Венгерской империй, культура переходит в открытую оппозицию к власти.

Таким образом, со стороны России приоритетом остается утверждение и защита омологационной власти ("православие, самодержавие, народность"), цементирующей империю в политический и наднациональный монолит, где любое отличие превращается в угрозу "единства". Из этой системы ценностей "Иной" попросту исключен. Со стороны Польши и Украины проявляется императив аутоидентификации и диверсификации как результат опыта двух мультикультурных реальностей. Поэтому интеграция категории "Иного" в систему ценностей собственной культуры как для Польши, так и для Украины, становится одной из основополагающих характеристик идентичности обеих культур в новое время. Радикально меняется и роль конфессионального фактора. В XVI-XVII вв. религиозная принадлежность была источником украинско-польского конфликта и поводом для украинско-русского сближения. На протяжении XVIII в. и особенно в XIX в. в польско-украинском контексте конфессиональная диверсификация стала объединительным фактором, в то время, как в русско-украинском контексте насильственная ассимиляция стала фактором не только национально-культурного, но и конфессионального отчуждения (приведшего впоследствии к разрыву украинской православной церкви с Московским Патриархатом и к поиску собственного пути развития, противопоставленного церкви *Imperium*).

Рассмотрим теперь эволюцию проблемы "Иного" в данных культурах в отдельные особо значимые периоды.

Польша–Украина–Россия в XVI-XVII вв.: Гражданин *versus* Подданный.

В известной книге "Столкновение цивилизаций" С.Хантингтон назвал Украину "цезурой" между двумя мирами, считая, что перспектива демократического пути развития заканчивается на границе между западным и восточным христианством, за которым следут исламский мир, и вовсе не подверженный демократической трансформации[5]. Политолог Р.Дарендорф (Dahrendorf) высказывает более сложную

гипотезу, согласно которой распространение демократической модели мира совпадает с радиусом неолатинской культуры, то есть европейской культуры Гуманизма и Ренессанса, приоритетом которой были диалог и взаимная культурная коммуникация, приучающая к восприятию "Иного" .

В этом смысле самоочевидно, что Польша была по определению неолатинской культурой. Также и в плане религиозном Польша, называемая "убежищем еретиков" (туда стекались гонимые в Европе протестанты)[6], сформировала особенную культуру плюрализма и толерантности, открытости к новым веяниям времени[7]. С этой точки зрения Украина – культура на рубеже православия и католицизма – является первым (и единственным!) в славянско-византийском мире ареалом распространения неолатинской культуры. Диалогичный характер украинской культуры вырабатывался в XVI-XVII вв., когда эта культура развивалась как полицентричный организм, в котором взимодействовали между собой различные культурные (конфессиональные, языковые и др.) коды. "Славянско-греко-латинские школы" как основа образования, капиллярно распространенные по всей территории Украины[8], Киево-Могилянская академия с ее акцентом на изучение латинского языка и европейской науки[9], латинские поэтики[10] и литература одновременно на церковно-славянском, староукраинском, польском и латинском языках[11] превратили Украину-Русь-Рутению в *медиум между Востоком и Западом Европы*[12]. Кроме того, русско-московская цивилизация, будучи более монолитной ("Центр"– "Периферия"), была ориентирована на традицию: отсюда постоянная репродукция ее "несущих" парадигм. И, наоборот, полиморфность украинско-киевского культурного кода, ориентируя культуру на актуальность, вынуждая ее системно реагировать на окружающий контекст, стала ощутимым импульсом к модернизации всей украинской цивилизации. Поэтому, когда петровская, а затем екатерининская Россия начали осуществлять колонизацию Украины и руссификацию украинской культуры, результатом в XVIII в. была ее провинциализация и остановка в развитии, для преодоления которой потребуется разрыв с православной культурой русского образца (сначала в произведениях Сковороды, а затем Котляревского). Таким образом, как мы уже упоминали, формирующим началом культурной идентичности Украины в модерную эпоху был именно польско-украинский синтез, бывший в свою очередь эманацией европейской культуры от Гуманизма до Барокко.[13]

Вследствие этого украинская культура рассматриваемого периода не могла не вступить в конфликт со своим изначальным православным источником, – и это в момент, когда как в русской, так и в украинской культуре окончательно вырабатывается концепция отечества и его места в мире. Для русской традиции основополагающей матрицей остается концепция "Москва – Третий Рим". Пространство родины, проступающее сквозь это мессианское видение российской истории, – это сакральное универсальное государство, сцементированное православной верой, не допускающее внутренних границ и различий (Иннокентий Гизель, архимандрит Киево-Печерской лавры, один из основателей московской традиции "идеологической истории", в сочинении *Синопсис*, 1681, создает образ некоей метаисторической и метатерриториальной православной ойкумены от Москвы до Балкан, недвижной в своей сакральной непрерывности – *l'immobilité dans la continuité* – и идеально противопоставленной "Иному" миру – миру "неверных", предназначенному быть побежденным). Украина, восставшая против католической Польши, защищает православие не в измерении мифологемы власти,

а как веру и конкретную землю, доставшуюся ей от предков. Отсюда и приоритет морального аспекта: настоящий христианин, – если он воистину достоин этого имени, – обязан защищать *"віру батьків"*, "веру предков" (Христофор Филалет, Мелетий Смотрицкий и др.). В этой интерпретации исторический континуум православной Руси имеет не универсальный, а субъективизированный характер. В основе такого подхода – чувство достоинства каждого отдельного человека, признание ценности личности, уже отошедшей в небытие и присутствующей во времени через память и ответственность сменяющихся поколений. В польской традиции (Миколай Рей, Ян Кохановский) также *"Ojczyzna"* (или в латинизированном варианте – *"Patrija"*) была конкретно Речью Посполитой, достоянием предков, которое надлежит беречь и защищать потомкам. А достоинство родины невозможно без свободы – это общая концепция для польской и украинской традиций.

Собственно говоря, именно эта общность видения родины и была одним из детонаторов польско-украинского конфликта. Если достоинство и историческая память – моральная основа истинного христианина и преданного сына своих родителей, необходимо было установить, где кончается одна родина и начинается другая, – в момент, когда обе нации достигли зрелого осознания свой идентичности. Гетман Богдан Хмельницкий четко понимал эту проблему, когда говорил польскому королю о том, что украинцы претендуют лишь на ту территорию, где простирается "руська мова" (язык Руси) и "руська віра". По всей видимости, и поляки осознавали всю серьезность этого противопоставления: коронный канцлер Оссолинский пытался убедить Яна Казимира, что если Речь Посполитая не ответит должным образом на требования гетмана, Корона утратит Украину, как Испания утратила Голландию.

Очень любопытная деталь. Украинская литература XVI-XVII вв. описывает польско-украинский конфликт в драматических тонах, однако образ поляка не только не демонизируется, но, наоборот, авторы ищут моральное объяснение этому столкновению. Нет чувства мести, есть чувство справедливости. Пишет Христофор Филалет в "Апокрисисе" (1597): "А теж досыть в том терпливости нашей, же хотя так уражени будучи, (...) еднак то злого злым не отдаваемо, ани ся до кгвалту против кгвалту мечемо...". Главное – уберечь "старожитную згоду", ибо "до милости, до зычливости, до ратунку в потребъ розность церемоній ничого не перешкожала!". И даже когда в середине XVII в. вся Украина поднимается на борьбу, украинские писатели продолжают называть поляков "братьями" и – вместе с православными – детьми одного Бога. И даже если это братья, предавшие братскую дружбу, даже если Авель стал Каином, христианская pietas, милосердие, продолжает быть моральной основой размышлений об истории: украинские писатели – особенно это ощутимо в "казацких хрониках" – не воспевают триумф над врагом, а проклинают войну и оплакивают украинских вдов и сирот наравне с польскими.

Однако в этом нет ничего случайного: обе культуры, в разной степени, формировались в европейском контексте. Украинская политическая элита была воспитана на античной, на европейской и, в частности, на польской философской и юридической культуре,[14] на произведениях Анджея Фрича Моджевского [Modrzewski, Modrevius] и Станислава Ожеховского [Orzechowski, Orichovius], а уж никак не на *Домострое*.

Например, такие тезисы Моджевского, как необходимость измерения политической жизни христианской моралью, или как равенство граждан перед законом, проходят лейтмотивом по большинству украинских религиозных и политических

текстов того времени, от Мелетия Смотрицкого через Касиана Саковича и "казацкие хроники" до Пилипа Орлика и Григория Сковороды. Ожеховский, с его рутенскими корнями, был ценен для украинской традиции своей упорной защитой права субъективного выбора и постулатом необходимости ограничения единоличной власти со стороны сознательных граждан, смеющих сказать "нет" и королю и папе. В любом случае, в центре обеих традиций была личность, эквивалентом которой в политической жизни был гражданин. Императивом этого гражданского сознания была формула "złota wolność" с польской стороны и "золотая вольность" со стороны украинской, интерпретируемая не только как неотъемлемое *право* христианина и гражданина, но и как его моральный *долг*; ибо только свободный человек способен на сознательный ответственный выбор, достойный истинного христианина (с той лишь разницей, что "золотая вольность" в рутенском варианте приобретает эгалитарный смысл и, распространяясь с украинской шляхты на весь народ, превращает его в политическую категорию).

Силлогизм, в общем, прост: если Корона проповедует свободу своих граждан, а мы являемся гражданами Речи Посполитой ("gente Ruthenus, natione Polonus", "рутенский народ, польские граждане"), то украинцам принадлежат те же самые права, что и полякам. То есть *a priori* украинская сторона требует признания своей "иномирности", своего отличия, но на условии равноправия. Отсюда и концепция украинской государственности Хмельницкого, базирующаяся на двух основополагающих тезисах: 1) соответствие политических границ границам культурным (этот же тезис служил обоснованием "справедливой войны", то есть войны не захватнической, а оборонной); 2) "казачья автономия" как дальнейшая федерализация Польского государства, превращающегося, следовательно, из "Речи Посполитой двух народов", польского и литовского, в "республику трех народов", с гарантией равноправного положения рутенцев (как известно, в ту эпоху украинский и белорусский народы составляли целостность рутенского ареала). Иными словами, в представлении гетмана народы Речи Посполитой являлись дифференцированными компонентами, взаимно осознающими отличия и призванными эти отличия уважать. Таким образом, гетман, пытаясь расширить основы Люблинской унии 1569 г. на свой народ, не только возвращал польской культуре ее же собственные идеи, хоть и в радикализированном виде, но и фактически делал более очевидной и потенциально более действенной в польской политической культуре ее европейскую основу[15].

Итак, хотя столкновение Украины и Польши оказалось неизбежным, гражданское сознание обоих народов сформировалось в координатах общей системы ценностей. В конфликтном польско-украинском контексте украинец был гражданином. А в априорно бесконфликтном русско-украинском контексте этот гражданин был вынужден автоматически превратиться в подданного, в раба, более того – в "подлого холопа". После Переяславской Рады 1654 г.[16] в украинско-русских соглашениях статус Украины определялся как "подданство", а время этого подданства указывалось как "вечное". Тот, кто вчера вызвал на *прю* короля, стал прахом под ногами царя. Поэтому политический конфликт Украины с Россией является не только столкновением "республиканского проекта" с имперско-монархическим, но и столкновением двух разных цивилизаций, несмотря на объединяющую их веру. В центре "киевской цивилизации" была личность, а центре "цивилизации московской" – государство. И, что примечательно, со стороны Украины, в сущности, и не было никаких иллюзий относительно "православного

братства": "Третий Рим" в украинской политической литературе того времени однозначно считался "тиранией". Сподвижник Хмельницкого, Юрий Немирич, написал *Discursus de bello Moscovitico* (Трактат о войне в Московии), в котором сравнивал деспотическую власть Московии с турецкой и утверждал, что монархическая форма правления неизбежно превращается в тиранию[17]. Наследник Мазепы, Пилип Орлик, будет предупреждать Европу об опасности России, мыслящей в категориях, противоположных европейской культуре[18]. Практически Орлик, автор *Pacta et Costitutiones* (Соглашения и Законы, 1710) – своего рода начального проекта конституции, написанной за десятки лет до американской, польской и французской хартий, – впервые поставит вопрос о принадлежности Украины к европейской цивилизации. Утверждая, что независимая Украина является гарантом европейской стабильности, этот достойный и пассионарный наследник мазепинской политической культуры предвидел огромную геополитическую проблему, не потерявшую (к сожалению!) своей актуальности и доныне.

Одним словом, польско-украинская модель была потенциально эгалитарной горизонтальной моделью, в которой равновесие частей целого должно было быть обеспечено равенством их прав и обязанностей. Российская империя строилась как вертикальное общество, в котором были противопоставлены "Центр" и "Периферия", Власть – с ее неограниченным тотальным правом – и Общество, не имеющее минимальных прав. Поэтому польская модель вела к интеграции разнополюсных элементов, в то время, как русская модель пыталась аннигилировать дифференцированные элементы, не вписывавшиеся в заранее определенную схему. Поэтому "силовой вариант" православного объединения открыл путь к "православному разъединению".

В начале XIX в. Польша и Украина, потерявшие государственность, оказались готовыми вместе выступить против Российской империи. На фоне Европы революций, освободительных движений и "весны народов" природа конфликта оставалась неизменной: это было столкновение "республиканского проекта" с имперско-монархическим. А в основе своей это был конфликт Личности с Системой.

Польша–Украина–Россия в XIX в.: Нация *versus* Племя.

"Поляк чувствует своей Отчизной тот край, свободу которого надо защищать", – это слова Мицкевича из *Книги польской Нации и польского пилигримства* (*Księgi Narodu i pielgrzymstwa polskiego*)[19], манифеста польского мессианизма времен Романтизма. В одной этой фразе – синтез грандиозной трансформации польской культуры: с момента упадка польской государственности произошел этический катарсис и началось возрождение польского народа, для которого теперь завоевание собственной свободы является только частью великого мессианского проекта завоевания свободы для всех угнетенных народов. Категория "Иного" в этой мессианской парадигме имеет не национальное (религиозное, культурное) измерение, а измерение прежде всего *этическое*. "Иной" – это ближний, который страдает от самого бесчеловечного насилия над личностью: лишения свободы. Мицкевич категоричен: враг свободы – Россия. В своем интереснейшем произведении – "Польская идея и русская идея" – поэт видит Польшу и Россию как двух рыцарей, сошедшихся на арене Европы в смертельном поединке. Исход этого поединка, пишет поэт, изменит судьбы не только славянского мира, но и всей Европы, поскольку это "не только две территории, а две основные идеи славянского мира": "Русский режим – это радикальная противоположность польским институциям. В Польше существовало общество вольных людей, одухотворенных энтузиазмом, а

Россию сцементировали хозяин и террор". Впрочем, министр образования С.Уваров – автор концепции "православие, самодержавие, народность", обосновывающей идеологию русской государственности, – видел так же отчетливо этот дуализм славянского мира. Польша и Россия – это "два доселе враждебных начала, оба исходящие из одного корня славянского... но издавна разлученные гибельным влиянием противоборства векового", – писал он в циркуляре 1847 г., в котором рекомендовалось искоренять "коварное" влияние польского освободительного движения в Киевском университете св. Владимира.[20]

Украина, как и Польша, также полностью теряет надежду на политическое решение проблемы своей независимости и сосредотачивает свои интеллектуальные и моральные усилия на восстановлении собственной культурной идентичности. Но в то же время именно эта возрожденная культурная идентичность является проводником новых политических идей.[21]

Польский и украинский Романтизм – это рождение новой философии и *нового этоса* в отношениях между двумя народами, который поможет преодолеть многочисленные конфликты в будущем и создаст основу для истинного взаимопонимания и солидарности сегодня. И наоборот, Россия, чья политическая идентичность обретает силу в форме экспансионистской империи, видит угрозу своей культурной идентичности именно в многонациональном характере своей политической структуры, вырабатывая системную политику руссификации. Вследствие этого в польском и в украинском контексте Культура, как уже упоминалось, не только отчуждается от Власти, но и становится ее антагонистом. В русской культуре Интеллектуал и Дворец существуют в симбиозе. Этот симбиоз, естественно, не лишен конфликтности и парадоксов, однако и в самых конфликтных ситуациях объединяющим началом является видение России как мессианской империи, призванной господствовать над другими народами. Поэтому, если в польско-украинском контексте "Иной" кодифицируется в терминах равноправного родства ("брат"), прощения, принятия, солидарности, в русском контексте "Иной" – это однозначно "Чужой", а следовательно, становится объектом необходимого (неизбежного, оправданного *raison d'état* и т.д.) подчинения, либо и вовсе видится в ипостаси "Врага", а значит, подлежит уничтожению. А кто с этим не согласен, как грозно говорит Пушкин в "Клеветникам России", то "есть место им в полях России Среди нечуждых им гробов". Бесполезно также уповать на помощь Польши, – для русского поэта она мертва: "Уж Польша вас не поведет: Через ее шагнете кости!..." ("Бородинская годовщина").

И все же в период раннего Романтизма проявляется взаимная заинтересованность этих трех народов, обращенная прежде всего на наследие народной культуры, как того и требовала новая эстетика. Интересы Польши и России перекрещиваются на Украине. Однако и здесь просматриваются существенные различия. Для Польши Украина – моральное, эстетическое и политическое обогащение нации через открытие специфики соседнего суверенного мира, равного польскому миру и обогащающего этот мир. А для России "малороссийская Авзония" (*alias* "русская Италия") – это "племя поющее и пляшущее" (Пушкин), некая "олеография", спектакль *a la* Шаховской, дабы потешить скучающую респектабельную публику на провинции, – словом, фольклорная реальность, являющаяся неотъемлемой, хоть и экзотической частью российского культурного континуума.

Под влиянием лозунга К.Бродзинского, одного из основоположников польского Романтизма, *"Chcemy narodowości!"* ("Хотим национального духа!"), польские пи-

сатели – не только Мицкевич и Словацкий, но и Б.Залеский, С.Гощинский, А.Мальчевский, М.Грабовский (вчетвером составляющие "украинскую школу"), М.Чайковский, – обращаются к украинскому, белорусскому, литовскому фольклору, видя в нем различное проявление национальной специфики отдельных наций, некогда составлявших Речь Посполитую. Но самый большой интерес возбуждает история. Украинофильство и особенно "казакофильство" этих писателей становятся моральным путем постижения собственной истории, анализом ошибок предков, ставших причиной падения Польши. Трагедию Польши можно преодолеть лишь путем понимания правоты народов, которых Польша пыталась поработить, и покаяния перед этими народами[22]. Мицкевич будет резко говорить о России и обвинит Европу в предательстве польской борьбы за свободу. Но самые беспощадные слова в поэме *Дзяды* (*Dziady*) он обратит к своим землякам, проклиная самоубийственную политику шляхты, приведшую к падению польской государственности (кстати, точно так же Тарас Шевченко – центральная фигура украинского Романтизма – презрительно напишет о своих земляках, которые радовались поражению Польши, не понимая, что этим самым они вручали свою страну в руки имперских сатрапов). И в стихотворении "К русским друзьям" (*Do przyjaciół Moskali*) Мицкевич напишет о своей надежде, что "печальные песни" вольных народов возвестят свободу и "стране льдов", как журавли возвещают весну, и что горечь слов поэта, в которой смешались кровь и слезы его отчизны, помогут самой России сбросить свои оковы. Символический легендарный герой украинского восстания – Вернигора (Опрокидывающий горы) из романа Чайковского "Вернигора, гетман Украины" (Vernyhora, Hetman Ukrainy) – эпитомизирует мир и солидарность между двумя народами, их общую волю к свободе (кстати, Вернигора и далее будет сопровождать польскую культуру, до знаменитого "Vesele", "Свадьба", С.Выспянского[23]). Дружба поляков и украинцев – это борьба христианских народов против общего врага – тирана, чьим символом является демонический Петербург, не "северная Пальмира", как в русской поэзии, а Содом и Гоморра, "новый Вавилон"[24], – тот же самый образ, который мы встречаем и в украинской литературе, – от Стефана Яворского до Леси Украинки.

Украинская культура также возвращается к ощущению Польши как "сестры". Со всей очевидностью это просматривается в поэзии Т.Шевченко и в сочинениях Н.Костомарова, основоположника тайной революционной организации "Кирило-Мефодиевское братство" (1845-1846)[25], украинского и русского историка, чей "республиканизм" был отчетливо противопоставлен карамзинской – имперской – схеме российской истории. В своих декларациях Костомаров обращается не только к "братьям украинцам и полякам", но и к "братьям великороссиянам" ("с возмутительными воззваниями", как писал граф А.Орлов генералу Паскевичу, в свое время залившему кровью восставшую Варшаву). "Христологическая историография" (Д. Чижевский) – "Закон Божий, або Книги Битія українського народу" – ключевой текст украинской мессианской идеи, – был ответом Костомарова на *Книги польской Нации...* Мицкевича (кстати, добавим для контраста, что на жаргоне Третьего Отделения эти два сочинения цинически назывались "пилигримка" и "поднестрянка"). Это утопическое видение истории как универсального искупления обращенных в рабство народов благодаря Божьему Провидению. Возрождение Украины, с которого, по Костомарову, начнется возрождение Польши и всего славянского мира, описано в библейских тонах. Покоящаяся в гробу Украина на самом деле жива именно потому, что всегда восставала против всех тиранов для

защиты своей свободы. Конституция 3 мая 1791 г., когда поляки решили, что отныне все народы будут равны в Речи Посполитой, была ответом на "голос Украины, призывавший к этому Польшу уже 120 лет". Не услышав этого голоса, Польша позволила разделить и узурпировать и себя и Украину. Но Украина не помнит зла своей "сестре". И желает помочь также и "Московщине", – ведь повешенные и угнанные на каторгу декабристы продолжают дело свободы, начатое Украиной еще два столетия назад. Наоборот, восставая против деспотизма, Украина поведет за собой всех братьев-славян, от поляков и россиян до болгар, хорватов и сербов. Так возродится к новой жизни свободная Славия, в которой Украина будет суверенной народной республикой.[26]

Как видим, здесь, по сути, восстановлена идеальная паридигма отношений между Польшей и Украиной в прошлом и ясно указана перспектива этой парадигмы в будущем, – освобождение всех славян из-под имперского гнета Габсбургской и Российской монархий. А основным залогом этого освобождения является братская любовь между Украиной и Польшей, – той Польшей, о которой, со своей стороны, Пушкин уже написал: "И Польши участь решена", а его тень Суворова восставала из гроба, чтобы полюбоваться на "плен Варшавы" и "вострепетать" от "блеска им начатой славы". Тончайший поэт Ф.Тютчев будет еще более беспощаден к Польше, говоря, что Польша обречена на гибель, будучи "фальшивой цивилизацией" и "фальшивой национальностью"[27]. Для польских и украинских поэтов восстать против тирании означает возрождение и жизнь. Для русских поэтов это восстание чревато только смертью.

Для поэтов "Провинции" другие народы – это нации, для поэтов "Центра" – "племена". И в этом интеллектуалы не очень разнились от полиции, призванной подавлять "необдуманные порывы провинциального духа... между туземцами"[28]. Украине как православной реальности и вообще было отказано в праве на существование. Тот же министр Уваров говорил об руссификации Украины как о необходимости "содействовать развитию русского просвещения из русского начала нашей народности" на "полонизированных землях западной России". Соответственно для власти не существовало и украинского языка, как будет сказано в печально известном Валуевском циркуляре (1863), запрещающем его употребление, потому как "малорусского языка не было, нет и быть не может": это, оказывается, тот же русский язык, "испорченный влиянием на него Польши" (интересно, однако, зачем запрещать несуществующий язык?!). Да и о какой Украине речь, если, по сути, и славянства-то нет никакого. Есть только русские, и "ничего не может быть славнее имени русского", пишет Уваров в выше цитированном циркуляре. "Чувству истинно русскому" чужды "ложные понятия мнимого славянства", а "под личиною" "воображаемого славянства легко может укрыться мятежный дух польский, готовый уловить умы неопытного юношества и коварно увлечь его за собою".

Менее категоричен Пушкин, но его разговор о том же: "Славянские ль ручьи сольются в русском море? Оно ль иссякнет? Вот вопрос", – недвусмысленно формулирует поэт *"to be or not to be?"* русской идеи. Совсем по-иному это формулирует Шевченко в поэме *Єретик*, славя Шафарика: "Слава тобі, Шафарику, Вовіки і віки! Що звів єси в одно море Слов'янськії ріки!", – и молится, чтобы все славяне стали "добрими братами, і синами сонця правди, і єретиками", как Ян Гус. А для Пушкина "славяне" – это все, кого завоевала империя на западном направлении: взгляд поэта не видит между ними культурных различий, – раньше или позже и эти "племена" будут русскими. "Волнения Литвы?, – спрашивает он. –

Это спор славян между собою" ("Клеветникам России"). Не исключено, что именно этот пушкинский пассаж горько высмеял Мицкевич в *Дзядах*, когда его Камер-юнкер в Варшавском салоне говорит: "Литовцы говорят по-польски? Но, клянусь, я думал, что Литва в основе та же Русь. В моих глазах Литва – как часть другой планеты: о ней совсем молчат парижские газеты!"[29]. То есть, царского чиновника ничуть не интересует завоеванная страна. Это просто территория, о которой он знает разве что из парижской прессы, вручая саму страну в руки полиции и цензуры.

Из русских поэтов, возможно, только Рылеев, – автор попавшей под цензурный запрет поэмы "Войнаровский" и других произведений на украинские темы ("Думы", "Наливайко", "Мазепа", "Гайдамак"), – приблизился к пониманию украинского мира как носителя идеи свободы, незнакомой русскому миру. Даже Пушкин, прекрасно в принципе понимая, за что боролась "Украйна", – и в глубине души, может быть, даже симпатизируя этой борьбе, – в своем политическом анализе осуждает эту борьбу, защищая российские державные интересы. Пушкинский Мазепа "презирает свободу", да и вообще – "нет отчизны для него" (поэма "Полтава"). А все потому, что поэт не может себе представить отчизны украинского народа, которая не была бы Россией. Таким образом, не только для Петра I и церковного синклита, провозглашающего ежегодно анафему "новому Иуде" (вплоть до падения Советского Союза!), но и для Пушкина Мазепа – демон российской истории (не случайно и в годы Первой мировой войны в Российской империи накануне ее краха "мазепинский вопрос" был синонимом грозного "украинского сепаратизма")[30].

Польская и украинская культурные модели воспроизводят библейскую парадигму: самый униженный человек принесет искупительную весть свободы миру. Костомаров пишет, что Украина – это отринутый зиждителями камень, который становится краеугольным камнем нового строения: "От камєнь, єго же нє брегоша зиждущии, той бисть во главу" (Псалом 118: 22). Или Шевченко: "Обніміте ж, брати мої, Найменшого брата...". Это он, этот "найменший брат" – "Євангеліє правди" на этой земле. В российской модели, наоборот, царит культ державной мощи, в которой царь приравнивается к Богу. "Он Бог твой, Бог Твой был, Россия!", – говорит Пушкин о Петре, "державце полумира" (впрочем, с "Богом" сравнен и гораздо более ничтожный император Павел в стихотворении "Ода, благоденствие России..." В.Жуковского). "Отсель грозить мы будем шведу!", говорит Пушкин ("Медный всадник"). Город Петра будет заложен не для жизни и творчества, а "на зло надменному соседу". "Петра творенье", Петербург, не оставляет слабому места на этой земле. Не только "бедный Евгений" будет его жертвой. Город раздавит своей каменной глыбой селенья финна, "печального пасынка природы" (любопытно узнать, чувствуют ли себя "пасынками природы" сегодняшние финны, с их "Nokia" и супермодерной архитектурой, на фоне "братьев" марийцев и других вымирающих этносов российского Севера?). "Не город людям, а царю столица", – скажет Мицевич ("Petersburg", "Петербург"). Размах России – планетарный. Согласно "прогрессисту" В.Одоевскому, Россия займет первое место среди всех народов планеты (стихотворение "Русские ночи"). А согласно "консерватору" Ф.Булгарину, русский язык станет языком поэзии и литературы во всех концах земного шара...[31]

В стихотворении "Бородинская годовщина" Пушкин говорит о нерусских народах с деловитостью феодала, рассуждающего о своих владениях: "Куда отдвинем строй твердынь? За Буг, до Ворсклы, до Лимана? За кем останется Волынь? За кем наследие Богдана? Признав мятежные права От нас отторгнется ль Литва?". А вот следующая строфа: "Наш Киев дряхлый, златоглавый, сей пращур русских го-

родов, сроднит ли с буйною Варшавой Святыню всех своих гробов?". По сути, поэт, сам того не зная, гениально предвидел вопросы, на которые история дает ответы только сегодня.

Уж не говоря о Кавказе. Генерал Ермолов, о котором Мицкевич презрительно напишет в *Дзядах*, воспет в экзальтированных тонах в поэме Пушкина "Кавказский пленник": "Поникни снежною главой, смирись, Кавказ: идет Ермолов". Еще лучше о предшественнике Ермолова, Котляревском: "Куда ни мчался ты грозой – Твой ход, как черная зараза, губил, ничтожил племена...". По этому поводу любивший Пушкина Вяземский с горечью написал Тургеневу о том, что поэт не должен становится на сторону палача[32]. Воистину, как считает французский философ Андре Глюксманн, колонизаторская миссия России на Кавказе имела прежде всего "воспитательный характер": любая традиция свободы в империи должна была быть искоренена. В 1818 г. тот же Ермолов так писал Николаю I, обосновывая необходимость уничтожения чеченского народа: "Своим примером чеченский народ внушает дух неповиновения и любви к свободе даже у наболее преданных Вашему Величеству индивидуумов"[33]. Как ни печально, и в данном случае культура оказалась сообщницей (или заложником?) власти.

Лермонтов также стал пленником своих парадоксов. С одной стороны, он знал, что для народов кавказских ущелий не русский царь – Бог, а "им бог – свобода". Знал, что "мечети, кровы мирных сел, все уничтожил русский воин", что "там в колыбели песни матерей пугают русским именем детей", что "позор цепей несли к ним вражеские силы" (поэма "Измаил-бей"). И в то же время призывал: "Смирись, черкес! И Запад и Восток, быть может, твой разделят рок!". И утверждал, что покоренный "черкес" скажет "надменно": "Пускай я раб, но раб царя вселенной". И вновь, как во времена Алексея Михайловича, царство "до конец вселенныя", – даже у поэта, который страдал всю свою ослепительно короткую – и тем же "царем вселенной" оборванную жизнь, – из-за того, что в 1825 г. был еще мальчиком и только поэтому не смог выйти на Сенатскую площадь...

"Смирись, Кавказ!", "Смирись, черкес!" – призывают русские поэты.

*"Борітеся – поборете!"*, "Боритесь – и победите!", – говорит Шевченко в поэме "Кавказ", и говорит это не только своему народу, но и всем без исключения народам огромной империи, в которой "від молдаванина до фінна на всіх язиках все мовчить, бо благоденствує!.." (характерно здесь саркастическое употребление слова "благоденствовать", которое было привычным топосом поэтических панегириков императорам). Нивеляция – условие существования империи. Возрождение отличий – условие возврата к жизни узурпированных наций. "Официальный" Бог, нивелируя, убивает. А различия помогают понять друга друга и сочувствовать, в изначальном смысле этого слова. Для поэтов "Провинции" "сила рождается из страдания" (Мицкевич). "Распятая" Польша помогает поэту понять "слезы Украины" и страдания Литвы. "Израэлиты и схизматики" – евреи и украинцы – становятся на колени перед телами польских патриотов, расстрелянных в литовской столице. Мицкевич услышит даже "рыдания русских офицеров", потому что ищет правду и солидарность, а не месть.

На мир, увиденный из царского дворца, ложится тень двуглавого орла. Пушкин: "Не негодующий Кавказ Подъялся наш орел двуглавый". А с креста, на котором распята Украина, далеко видно мучеников свободы. Шевченко тоже видит двуглавого орла над Кавказом. Но для него Кавказ, древняя Колхида, – это скалы, к которым прикован Прометей, терзаемый двуглавым орлом Империи. В сущности,

его поэма "Кавказ" – это уникальное сочинение на фоне европейской ориенталистики XIX в. Здесь восточная "иномирность" – не объект эстетического наслаждения, не экзотический край таинственных женщин и дикой природы, колонизованный белым "цивилизатором" (вспомним Киплинга). Нет, жестоким и бессмысленным дикарем предстает именно этот "цивилизатор", бездумно вторгающийся в жизнь незнакомых ему народов, легко лишающий их свободы и жизни, уверенный в своем априорном праве "карать и миловать" благодаря своей причастности к "высшей" – христианской! – цивилизации. Истинная христианская цивилизация – в милосердии. И истинный христианин видит в кавказском горце не животное для заклания, а гордого и своеобразного – иного! – человека, имеющего те же права, что и христиане. Насилие – это путь к вырождению христианской цивилизации, предательство ее основ. Бесполезным становится даже самопожертвование Христа, если пред его образом молятся убийцы-фарисеи: "За кого ж Ти розіп'явся, Христе, Сине Божий? За нас, добрих, чи за слово Істини... чи, може, щоб ми з Тебе насміялись? Воно ж так і сталось". Поэтому эпиграф к поэме – это слова Иеремии: "Кто даст главе моей воду, И очесем моим источник слез, И плачуся и день и нощь о побиенных..." (Иеремии, глава 9, стих 1), – слова пророка, проклинающего отступников и защищающего истинную сущность Божиих законов.

Приговор Пушкина жесток, – "изменит прадедам Кавказ", непокорные горцы будут истреблены: "К ущельям, где гнездились вы, Подъедет путник без боязни, И возвестят о вашей казни Преданья темные молвы". Конец истории: "Все русскому мечу подвластно". Нет, так не будет, отвечает Шевченко: "Встане правда! Встане воля! І Тобі одному Помоляться всі язики Вовіки і віки. А поки що течуть ріки, Кровавії ріки!". Пока текут реки крови невинных жертв, молитвы бессильны. Только сбросивший оковы рабства человек обретает Слово. Освободиться от рабства — значит заговорить с Богом. Раб, после веков принужденного молчания ставший Личностью, возрождается, заговорив с Всевышним на своем родном языке.

В "Дзядах", в трагическом "Видении" ксендза Петра Польша представляется как крест, раскинувший свои плечи на всю Европу, крест, вытесанный из древа "трех усохших народов" – поляков, литовцев, украинцев. А у подножия этого креста "мать Свобода" оплакивает их страдания. В "Книге польской Нации..." есть "Литания пилигримов", в которой Мицкевич обращается к святым патронам каждого из народов, населявших старую Польшу, – и каждый из святых будет молиться за все эти народы, свой и другие: "Святой Станислав, патрон Польши, молись о нас. Святой Казимир, патрон Литвы, молись о нас. Святой Иосафат, патрон Руси, молись о нас"... Свобода становится молитвой – и Бог спускается на землю, дает священный смысл истории народа, благословляя всех борцов за его освобождение – королей, полководцев и повстанцев: "Бог Ягеллонов, Бог Собеских, Бог Костюшко!". И еще: в "Молитве пилигримов" польский поэт говорит: Боже, "дай нашим семьям молиться Тебе в церквях городов наших и наших сел, дай детям нашим молиться на могилах наших...". Шевченко: "Полюбіте щирим серцем велику руїну". Поэты "Провинции" – изгнанники, эмигранты, каторжане, – пилигримы страдания – возводят свою конкретную разрушенную Родину в Слове, строят ее как общую духовную обитель, которую надо поднимать из руин. Поэты Империи ради строительства своей абстрактной утопической родины призывают уничтожать конкретную родину других[34]. А уничтожив, "утвердить на земле истинный образ Святой Троицы", как гласит "русская идея" в интерпретации В.Соловьева[35].

Итак, перед нами два типа патриотизма: патриотизм "открытый", интегрирующий в свою парадигму "Иного", и патриотизм "закрытый", не принимающий "Иного", пытающийся ассимилировать или аннулировать эту "иномирность". Знаменитый – и до сих пор не потерявший актуальности – призыв великого историка Иоахима Лелевеля, ставший мотто польского Ноябрьского восстания, гласил: "Za waszą wolność i naszą!", "За вашу и нашу свободу". В этом лозунге, где акцентируется приоритет свободы "Иного", – этический синтез того высшего национального чувства, которое становится общечеловеческим.

Это основное различие и продиктовало механизм сближения и расхождения трех мессианских парадигм. Практически восстание декабристов, польское восстание 1830-1831 гг. и "Кирилло-Мефодиевское братство" были тремя революционными движениями, направленными против царизма. Все три движения пережили поражение, однако исход этого поражения в соответствующих культурах был разным. И в дальнейшем расхождение русской модели с польско-украинской только углубилось, – в сущности, потому, что три различных мессианских парадигмы отвечали "глубинной структуре" (термин Н.Хомского) каждой из культур. Впрочем, русская и польско-украинская модели мессианской парадигмы были с самого начала прямо противоположными. Русский мессианизм зиждился на концепции ведущей роли "Святой Руси" во главе с "русским Богом", призванной стать сверхчеловеческой планетарной реальностью, в которой растворены другие народы. Мессианизм "Нации-Мученика", "Христа народов", Польши, видел призвание страны в самопожертвовании во имя свободы других народов. В украинском мессианизме центральной идеей было жертвенное искупление Украины во имя справедливости и равенства свободных народов. Во всех этих парадигмах предвидится культурный протагонизм каждой из наций. Но протагонизм русский – это протагонизм насилия и порабощения. А протагонизм польский и украинский – это протагонизм освобождения.

Одним словом, и в этот период объединение и разъединение русской, украинской и польской цивилизаций произошло на основе исторических приоритетов этих наций. Для России это было государство. А для двух "недержавных" культур это был народ. В философии этих культур государство было категорией земной и преходящей, а народ – божественной и вечной. В конце поэмы Словацкого "Ангелли" ("Anhelli") является огненный всадник, на чьем знамени пылают три огненные буквы: *lud*, народ, – новый код для чтения будущей истории.

Польша–Украина–Россия в XX в.: Европа *versus* Евразия.

Авторитетный историк культуры, М.Янион, считает, что польский Романтизм как "концепция и практика литературы", а главное – как "форма памяти" – был источником национальной идентичности, творческой лабораторией ее символов вплоть до времен "Солидарности", то есть до 80-х годов XX в. Подобная актуальность романтического канона характерна и для украинской культуры.

Во второй половине XIX в. импульс, данный Романтизмом, еще более углубил дифференциацию рассматриваемых наций в плане их ощущения геокультурной "принадлежности", а также в плане видения их геополитической роли. Стоит ли удивляться, если Польша и Украина выбрали Европу, а Россия – Евразию? Конечно, для польской культуры – культуры в радиусе западного христианства – было естественным чувствовать свою принадлежность к европейской цивилизации. Тем более интересен путь к этому выбору Украины. Практически в 70-80-е годы

XIX в. украинская и русская культуры формулируют две совершенно различные геополитические перспективы, которые ощутимо актуализировались в последнее время. М.Драгоманов, выдающийся историк и культуролог, предвосхищает неминуемое падение империй и прогнозирует создание Европейской Федерации Наций, освободившихся от имперского гнета, – своего рода Евросоюз *ante litteram*. Взаимоотношения народов в этой Федерации должны регулироваться на основе защиты основных гражданских прав человека, независимо от его национальности, вероисповедания, языка. К этой Федерации, считает он, будет принадлежать и независимая Украина. Путь России к этой Федерации лежит через необходимое преодоление страной как имперского идеологического комплекса, так и имперской структуры своей государственности путем развития демократических институций. Генеалогическая связь этой концепции с костомаровской очевидна. Только Костомаров говорил об этом в мессианской стилистике Романтизма, а Драгоманов – сын позитивистской культуры Европы (он называл себя "европейцем украинского происхождения"). Верный опыту своих предшественников, Драгоманов разрабатывает стратегию построения демократической России ("Историческая Польша и великорусская демократия", 1881; "Вольный Союз – Вільна Спілка. Опыт украинской политико-социальной программы", 1884). Драгоманов будет со страстью защищать самоопределение всех меньшинств, проживающих на территории Украины, – евреев, поляков, русских (например, он ратовал за создание в Западной Украине украинско-польско-еврейской партии). С особенной последовательностью Драгоманов боролся против антисемитизма ("Евреи и поляки в Юго-Западном крае", 1875). Ученый выступит также с резкой критикой против централизаторской политики Ленина (для которого он, естественно, будет "националистом"), а П.Струве назовет Драгоманова "создателем первой теории российского конституционализма".[37]

Приблизительно в то же самое время в русской культуре, в сочинениях философов Данилевского и Леонтьева, рождается концепция Евразии, гораздо более радикальная, чем панславизм первой половины века. Согласно этой концепции, Россия должна объединить вокруг себя Восток (с Китаем, Индией и исламскими странами включительно), а также всю Европу для борьбы против своего извечного врага и конкурента в состязании за ведущую роль в мире – "англоатлантического треугольника": Англии, Америки, Канады. Эта борьба – путь России к мировому господству. Данная концепция станет основой мощного интеллектуального эмигрантского движения в 20-е годы и в последующем будет играть весьма двусмысленную роль, так как в политической сфере союзниками крайних "евразийцев" зачастую становились либо нацисты, либо сталинская власть[38].

В сфере польско-украинских отношений "культурный этос" Романтизма будет возобновлен после Второй мировой войны. Пережив ужас нацизма, Польша и Украина оказались вновь заложниками тоталитарной системы, теперь уже советской. В авангарде польской политической мысли находился известный журнал "Kultura", выходивший с 1947 г. в Париже под руководством харизматического интеллектуала Ежи Гедройца (Giedroyc). В сущности, "Kultura" возродила лозунг "За вашу и нашу свободу!". Нельзя забывать, что Гедройц и его соратники работали в условиях Ялтинского "мира", разделившего Европу, и поэтому считались не только врагами советского режима, но и на Западе работали в условиях оппортунизма интеллектуалов по отношению к Сталину. Литовец по происхождению, враг любых тоталитаризмов, убежденный европеист, Гедройц, преодолевая, по словам Милоша, "этноцентрическую мысль" в польской культуре, как нельзя лучше

воплощал идеалы той Польши, которая была открыта к диалогу с другими народами[39]. Еще во времена, когда коммунистический режим казался непобедимым, Гедройц был уверен в неизбежности падения этого режима. Он был также создателем польско-украинского диалога на новом этапе. В своем видении будущего Гедройц считал, что протест народов СССР начнется с "территории УЛБ" – Украина, Литва, Беларусь, – в которой ведущую роль будет играть Украина. После падения режима, по его мнению, необходимо будет создать Федерацию государств Центрально-Восточной Европы, которая бы со временем объединилась в демократическое содружество с государствами Западной Европы. "Восточная доктрина" Гедройца сыграла большую роль в формировании платформы "Солидарности", когда эстафету Гедройца подхватили Яцек Куронь, Адам Михник и другие видные польские интеллектуалы, бросившие вызов тоталитарной системе.

Еще одним важным аспектом, характеризующим взаимоотношения между польской, украинской и русской культурами в плане концепции "Иного", является историография последних десятилетий, особенно осмысление истории в постсоветский период. Переосмысление истории – это был не только едино возможный путь преодоления старых схем. С точки зрения моральной – это также и необходимый катарсис. "Помнить, забыть, простить", – как говорит Рикер[40]. Чтобы простить, надо забыть. Но чтобы забыть, надо вначале помнить. Германия, как считали Ханна Арендт, Деррида и другие философы, чтобы стать демократическим государством, должна была пройти через мучительное очищение "истории пост-Холокоста", осознания и покаяния за свои преступления[41]. Но если Германия прошла этот путь, то в России он даже еще и не начинался.

Что касается Польши, то коротко этот процесс можно было бы охарактеризовать так: история Польши из "истории двух народов" превратилась в "историю многих народов", "отчизну не только поляков"[42]. Вышли многие монографии под таким названием и родилось практически целое направление исследований Центрально-Восточной Европы, опирающееся на Федерацию Институтов Центрально-Восточной Европы в Польше, Украине, Литве, Венгрии, Австрии и других странах. Одним из важных центров такого исследования является IESW (Instytut Europy Srodkowo-Wschodniej) в Люблине, городе Унии, в котором углубленно изучаются идентитарные проблемы культур, входящих в этот регион[43]. Более того, поляки и украинцы имели мужество приняться за совместное изучение и Волынской трагедии (1943) – уничтожения мирного польского населения силами Украинской Повстанческой Армии, и "Акции Висла" (1947) – депортации украинского населения с целью его ассимиляции силами Армии Крайовей. Впрочем, не случайно именно в Польше, в Варшаве возник Институт Национальной Памяти (Instytut Pamięci Narodowej), в котором производится исследование самых болезненных фактов национальной истории – от драмы селения Едвабного, где поляки вместе с нацистами приняли участие в уничтожении евреев, до сотрудничества польских граждан с кремлевскими секретными службами. Но только так, пройдя сквозь обжигающее чистилище памяти, можно освободиться от призраков прошлого и обрести мужество и силу смотреть в будущее. И именно таким образом польская нация доказала свою европейскость, что гораздо более важно, чем бюрократический процесс подписания бумаг об интеграции в Брюсселе.

В русской историографии, наоборот, произошел "откат" к советским стереотипам. Не только не осознается необходимость переосмысления истории, но сама

идея такого переосмысления считается одной из форм "международного заговора" против России. Даже если речь идет о таких макроскопических трагедиях, как голодомор 30-х годов в Украине, который унес жизни от 7 до 10 млн человек[44], – официальная Россия отвечает категорическим отказом пересмотреть установившиеся интерпретативные схемы. Ни архивы, ни исследования, ни решения руководства различных стран признать этот факт геноцидом украинского народа ни в малейшей мере не меняют ситуации: исторический факт как бы не существует, не вписывается в схему априорной "сакральной истории" (что-то подобное происходит в Турции по отношению к армянскому геноциду). Впрочем, то же самое видим и по отношению к самому феномену советского тоталитаризма: в гибели десятков миллионов – НИКТО НЕ ВИНОВАТ. Ответственных нет. И советские лагеря постепенно превращаются в прибыльные места "адреналинового туризма". Если бы что-то подобное происходило в Освенциме или Дахау, восстало бы все цивилизованное человечество. Но Россия – это "Иной Мир", как говорит М.Кундера, и поэтому, как известно, "ее аршином общим не измерить". Так, поверхностная критика сталинизма в ельцинский период сменилась неприкрытым оживлением образа Сталина, культом секретных служб, идеологемой "Великой России", призванной бороться с "внутренними" и "внешними" врагами. Президент В.Путин назвал падение СССР самой большой геополитической катастрофой XX столетия. Опять репродукция неизменной модели: важна абстракция государства, а не история живущего в нем человека. Голоса, пытающиеся изменить ситуацию, есть, но их мало. "Страной неубывающей лжи", называет Россию русский историк Ю.Афанасьев. И одной из наибольших опасностей сегодняшней России, застывшей в неизменной мессианской парадигме, ученый считает именно эту неспособность осмыслить историю в конкретных исторических и этических терминах современности, а тем самым и ответить на вызовы времени[45].

И, наконец, события последнего периода. "Геополитическое потрясение" Оранжевой революции в Украине осенью 2004 г. вновь повернуло эти три культуры к изначальному выбору: человек или государство, личность или система, Европа или Евразия. И, наконец, демократия или неототалитаризм – последняя по времени оппозиция из уже известного ряда. Россия – теперь уже "либеральная империя", чтобы быть в ногу с современной терминологией, – практически свернула демократические институты и создает квазитоталитарную систему. В плане геополитическом русское руководство возрождает Евразию – как на уровне провозглашенной государственной доктрины, так и на уровне гораздо менее заметной, но не менее опасной пролиферации разного рода "евразийских" движений в панроссийском и антиевропейском, антиамериканском – и неизбежно в этом контексте антисемитском – ключе[46]. А Польша выбрала окончательно европейский путь, поддерживая Украину в ее европейском выборе[47]. Сама же Украина сделала шаг решительный в сторону Европы, вызвав тем самым кризис вышеупомянутой евразийской доктрины: уже несколько лет назад З.Бжезинский предупредил, что построить "Евразийскую империю" без Украины – невозможно[48]. Данная ситуация влияет не только на равновесие региона, но играет все более важную роль в евро-атлантическом масштабе. Самый последовательный "адвокат" Украины в ЕС, Польша, вместе с другими странами Центрально-Восточной Европы, последовательно защищая приоритеты демократических принципов, начинают изменять стратегию как европейской, так и американской политики, создавая совсем иную карту альянсов и контрпозиций.

которая, по всей видимости, станет результатом границы культурной. И, в конечном счете, эта будущая граница между Европой и Не-Европой составит одну из основных характеристик новой европейской идентичности.

Последующий анализ требует двух методологических предпосылок.

1. Исследование этого ареала является чрезвычайно сложным. В определенном смысле перед нами – своего рода "Бермудский треугольник", в котором периодически таинственно исчезают исторические факты и/или культурные реалии. Никакая другая часть Европы не была подвержена столь масштабной идеологической манипуляции над историей. Однако речь идет не только – и не столько – об "идеологической истории" времен советского режима, заменившей историю "реальную". Речь идет о механизмах гораздо более сложных, а именно: об особенностях русского исторического мышления, уходящего корнями вглубь византийской традиции и отличающегося своим провиденциальным (а значит, детерминистским) и "государствоцентричным" характером. Православная культура в целом, в отличие от культур Западной Европы, освободившихся от тотального диктата церкви еще в период Гуманизма и Возрождения, не пережила секуляризационных процессов практически до конца XVIII в. и поэтому выработала своего рода мессианскую "сакральную историю", противопоставленную светской, "профанной истории" Запада. Вследствие этого история Польши и особенно Украины в русской историографической традиции "карамзинского" образца рассматривалась, как правило, исключительно в оптике интересов русской государственности, покоящейся в свою очередь на идеологии православной церкви. А любое альтернативное видение (например, М.Покровский) системно и сознательно отчуждалось от доминирующей традиции. Так *на русско-украинском направлении* возникла своего рода *идеологическая модель истории*, продиктовавшая неизменность на протяжении столетий определенных базовых концептов ("Москва – Третий Рим", центральность России в организации славянского мира, "экспансионизм" Запада и т.п.). Любая попытка пересмотра этой модели – практически до сегодня – воспринимается как "посягательство" на саму идею русской государственности. Само собой разумеется, "Иной" – с его историей и с его эволюцией – может быть увиден в подобной модели лишь как явление "чужое", если не потенциально "враждебное" и "опасное". В противовес этому, *на польско-украинском направлении* – хоть и не без трудностей – произошло медленное преодоление установившихся концепций-стереотипов (например, поляки – исключительно захватчики, украинцы – разрушители польской государственности) и тем самым был проложен путь к катарсисному осмыслению "Иного" и собственной ответственности по отношению к нему. В этом смысле победила *этическая модель истории*.

2. Важным отличительным элементом в анализе польско-украинской и русской культурных моделей является взаимоотношение политики и культуры. После падения Константинополя в процессе *translatio imperii* (передача власти) произошла сознательная целенаправленная идентификация Московского государства с Византийской империей. Мессианский проект российской власти с самого начала обозначил будущую геополитическую карту мира: "Москва – Третий Рим, а Четвертому не бывать".[4] В этой традиции, где гиперболизация и сакрализация власти характерны еще со времен Димитрия Донского, континуум тотализирующей власти подчиняет себе культуру. Ведь изначально власть мыслилась не в исторических координатах, а в некоем вселенском измерении (в момент провозглашения на царство "христианского самодержца" Алексея Михайловича речь шла о

царстве "от моря до моря, и от рек до конец вселенныя"). Поэтому история досоветской русской культуры имеет, по сути, мало последовательно протестных явлений (подобных Радищеву, Чаадаеву, Герцену, не случайно критиковавших русскую историю в категориях западной культуры). Именно априорно "сакральное измерение" русской истории привело к тому, что интеллектуалы, даже критикующие конкретную власть (Пушкин, Белинский, Достоевский), практически никогда не позволяли себе усомниться в мировой мессианской роли "Святой Руси", призванной якобы доминировать над другими народами. И, добавим, этот же самый феномен является одной из основных причин кризиса российской идентичности сегодня, когда инструменты для реализации идеи "мирового господства" утрачены, а сама идея продолжает жить.

Совсем иную модель отношения власти и культуры видим в Польше и в Украине. В польской традиции имплицитно присутствует критика института власти, своей и чужой, обусловленная не только принадлежностью польской культуры к циркуляции европейских идей, но и специфическим характером польской монархии, в которой власть короля была ограничена Сеймом и, таким образом, постоянно подвергалась "коррекции" со стороны шляхты, к тому же весьма строптивой. Украинская культура и вовсе питала врожденную "идиосинкразию" к любой власти, поскольку в Украине "центральная" власть была всегда "чужой" и неприкрыто узурпаторской по отношению к стране. А после последнего раздела Польши в 1795 г., когда и Польша и Украина оказались во власти Российской и Австро-Венгерской империй, культура переходит в открытую оппозицию к власти.

Таким образом, со стороны России приоритетом остается утверждение и защита омологационной власти ("православие, самодержавие, народность"), цементирующей империю в политический и наднациональный монолит, где любое отличие превращается в угрозу "единства". Из этой системы ценностей "Иной" попросту исключен. Со стороны Польши и Украины проявляется императив аутоидентификации и диверсификации как результат опыта двух мультикультурных реальностей. Поэтому интеграция категории "Иного" в систему ценностей собственной культуры как для Польши, так и для Украины, становится одной из основополагающих характеристик идентичности обеих культур в новое время. Радикально меняется и роль конфессионального фактора. В XVI-XVII вв. религиозная принадлежность была источником украинско-польского конфликта и поводом для украинско-русского сближения. На протяжении XVIII в. и особенно в XIX в. в польско-украинском контексте конфессиональная диверсификация стала объединительным фактором, в то время, как в русско-украинском контексте насильственная ассимиляция стала фактором не только национально-культурного, но и конфессионального отчуждения (приведшего впоследствии к разрыву украинской православной церкви с Московским Патриархатом и к поиску собственного пути развития, противопоставленного церкви *Imperium*).

Рассмотрим теперь эволюцию проблемы "Иного" в данных культурах в отдельные особо значимые периоды.

Польша–Украина–Россия в XVI-XVII вв.: Гражданин *versus* Подданный.

В известной книге "Столкновение цивилизаций" С.Хантингтон назвал Украину "цезурой" между двумя мирами, считая, что перспектива демократического пути развития заканчивается на границе между западным и восточным христианством, за которым следут исламский мир, и вовсе не подверженный демократической трансформации[5]. Политолог Р.Дарендорф (Dahrendorf) высказывает более сложную

гипотезу, согласно которой распространение демократической модели мира совпадает с радиусом неолатинской культуры, то есть европейской культуры Гуманизма и Ренессанса, приоритетом которой были диалог и взаимная культурная коммуникация, приучающая к восприятию "Иного" .

В этом смысле самоочевидно, что Польша была по определению неолатинской культурой. Также и в плане религиозном Польша, называемая "убежищем еретиков" (туда стекались гонимые в Европе протестанты)[6], сформировала особенную культуру плюрализма и толерантности, открытости к новым веяниям времени[7]. С этой точки зрения Украина – культура на рубеже православия и католицизма – является первым (и единственным!) в славянско-византийском мире ареалом распространения неолатинской культуры. Диалогичный характер украинской культуры вырабатывался в XVI-XVII вв., когда эта культура развивалась как полицентричный организм, в котором взимодействовали между собой различные культурные (конфессиональные, языковые и др.) коды. "Славянско-греко-латинские школы" как основа образования, капиллярно распространенные по всей территории Украины[8], Киево-Могилянская академия с ее акцентом на изучение латинского языка и европейской науки[9], латинские поэтики[10] и литература одновременно на церковно-славянском, староукраинском, польском и латинском языках[11] превратили Украину-Русь-Рутению в *медиум между Востоком и Западом Европы*[12]. Кроме того, русско-московская цивилизация, будучи более монолитной ("Центр"– "Периферия"), была ориентирована на традицию: отсюда постоянная репродукция ее "несущих" парадигм. И, наоборот, полиморфность украинско-киевского культурного кода, ориентируя культуру на актуальность, вынуждая ее системно реагировать на окружающий контекст, стала ощутимым импульсом к модернизации всей украинской цивилизации. Поэтому, когда петровская, а затем екатерининская Россия начали осуществлять колонизацию Украины и руссификацию украинской культуры, результатом в XVIII в. была ее провинциализация и остановка в развитии, для преодоления которой потребуется разрыв с православной культурой русского образца (сначала в произведениях Сковороды, а затем Котляревского). Таким образом, как мы уже упоминали, формирующим началом культурной идентичности Украины в модерную эпоху был именно польско-украинский синтез, бывший в свою очередь эманацией европейской культуры от Гуманизма до Барокко.[13]

Вследствие этого украинская культура рассматриваемого периода не могла не вступить в конфликт со своим изначальным православным источником, – и это в момент, когда как в русской, так и в украинской культуре окончательно вырабатывается концепция отечества и его места в мире. Для русской традиции основополагающей матрицей остается концепция "Москва – Третий Рим". Пространство родины, проступающее сквозь это мессианское видение российской истории, – это сакральное универсальное государство, сцементированное православной верой, не допускающее внутренних границ и различий (Иннокентий Гизель, архимандрит Киево-Печерской лавры, один из основателей московской традиции "идеологической истории", в сочинении *Синопсис*, 1681, создает образ некоей метаисторической и метатерриториальной православной ойкумены от Москвы до Балкан, недвижной в своей сакральной непрерывности – *l'immobilité dans la continuité* – и идеально противопоставленной "Иному" миру – миру "неверных", предназначенному быть побежденным). Украина, восставшая против католической Польши, защищает православие не в измерении мифологемы власти,

а как веру и конкретную землю, доставшуюся ей от предков. Отсюда и приоритет морального аспекта: настоящий христианин, – если он воистину достоин этого имени, – обязан защищать *"віру батьків"*, "веру предков" (Христофор Филалет, Мелетий Смотрицкий и др.). В этой интерпретации исторический континуум православной Руси имеет не универсальный, а субъективизированный характер. В основе такого подхода – чувство достоинства каждого отдельного человека, признание ценности личности, уже отошедшей в небытие и присутствующей во времени через память и ответственность сменяющихся поколений. В польской традиции (Миколай Рей, Ян Кохановский) также *"Ojczyzna"* (или в латинизированном варианте – *"Patrija"*) была конкретно Речью Посполитой, достоянием предков, которое надлежит беречь и защищать потомкам. А достоинство родины невозможно без свободы – это общая концепция для польской и украинской традиций.

Собственно говоря, именно эта общность видения родины и была одним из детонаторов польско-украинского конфликта. Если достоинство и историческая память – моральная основа истинного христианина и преданного сына своих родителей, необходимо было установить, где кончается одна родина и начинается другая, – в момент, когда обе нации достигли зрелого осознания свой идентичности. Гетман Богдан Хмельницкий четко понимал эту проблему, когда говорил польскому королю о том, что украинцы претендуют лишь на ту территорию, где простирается "руська мова" (язык Руси) и "руська віра". По всей видимости, и поляки осознавали всю серьезность этого противопоставления: коронный канцлер Оссолинский пытался убедить Яна Казимира, что если Речь Посполитая не ответит должным образом на требования гетмана, Корона утратит Украину, как Испания утратила Голландию.

Очень любопытная деталь. Украинская литература XVI-XVII вв. описывает польско-украинский конфликт в драматических тонах, однако образ поляка не только не демонизируется, но, наоборот, авторы ищут моральное объяснение этому столкновению. Нет чувства мести, есть чувство справедливости. Пишет Христофор Филалет в "Апокрисисе" (1597): "А теж досыть в том терпливости нашей, же хотя так уражени будучи, (...) еднак то злого злым не отдаваемо, ани ся до кгвалту против кгвалту мечемо...". Главное – уберечь "старожитную згоду", ибо "до милости, до зычливости, до ратунку в потребъ розность церемоній ничого не перешкожала!". И даже когда в середине XVII в. вся Украина поднимается на борьбу, украинские писатели продолжают называть поляков "братьями" и – вместе с православными – детьми одного Бога. И даже если это братья, предавшие братскую дружбу, даже если Авель стал Каином, христианская pietas, милосердие, продолжает быть моральной основой размышлений об истории: украинские писатели – особенно это ощутимо в "казацких хрониках" – не воспевают триумф над врагом, а проклинают войну и оплакивают украинских вдов и сирот наравне с польскими.

Однако в этом нет ничего случайного: обе культуры, в разной степени, формировались в европейском контексте. Украинская политическая элита была воспитана на античной, на европейской и, в частности, на польской философской и юридической культуре,[14] на произведениях Анджея Фрича Моджевского [Modrzewski, Modrevius] и Станислава Ожеховского [Orzechowski, Orichovius], а уж никак не на *Домострое.*

Например, такие тезисы Моджевского, как необходимость измерения политической жизни христианской моралью, или как равенство граждан перед законом, проходят лейтмотивом по большинству украинских религиозных и политических

текстов того времени, от Мелетия Смотрицкого через Касиана Саковича и "казацкие хроники" до Пилипа Орлика и Григория Сковороды. Ожеховский, с его рутенскими корнями, был ценен для украинской традиции своей упорной защитой права субъективного выбора и постулатом необходимости ограничения единоличной власти со стороны сознательных граждан, смеющих сказать "нет" и королю и папе. В любом случае, в центре обеих традиций была личность, эквивалентом которой в политической жизни был гражданин. Императивом этого гражданского сознания была формула "złota wolność" с польской стороны и "золотая вольность" со стороны украинской, интерпретируемая не только как неотъемлемое *право* христианина и гражданина, но и как его моральный *долг*; ибо только свободный человек способен на сознательный ответственный выбор, достойный истинного христианина (с той лишь разницей, что "золотая вольность" в рутенском варианте приобретает эгалитарный смысл и, распространяясь с украинской шляхты на весь народ, превращает его в политическую категорию).

Силлогизм, в общем, прост: если Корона проповедует свободу своих граждан, а мы являемся гражданами Речи Посполитой ("gente Ruthenus, natione Polonus", "рутенский народ, польские граждане"), то украинцам принадлежат те же самые права, что и полякам. То есть *a priori* украинская сторона требует признания своей "иномирности", своего отличия, но на условии равноправия. Отсюда и концепция украинской государственности Хмельницкого, базирующаяся на двух основополагающих тезисах: 1) соответствие политических границ границам культурным (этот же тезис служил обоснованием "справедливой войны", то есть войны не захватнической, а оборонной); 2) "казачья автономия" как дальнейшая федерализация Польского государства, превращающегося, следовательно, из "Речи Посполитой двух народов", польского и литовского, в "республику трех народов", с гарантией равноправного положения рутенцев (как известно, в ту эпоху украинский и белорусский народы составляли целостность рутенского ареала). Иными словами, в представлении гетмана народы Речи Посполитой являлись дифференцированными компонентами, взаимно осознающими отличия и призванными эти отличия уважать. Таким образом, гетман, пытаясь расширить основы Люблинской унии 1569 г. на свой народ, не только возвращал польской культуре ее же собственные идеи, хоть и в радикализированном виде, но и фактически делал более очевидной и потенциально более действенной в польской политической культуре ее европейскую основу[15].

Итак, хотя столкновение Украины и Польши оказалось неизбежным, гражданское сознание обоих народов сформировалось в координатах общей системы ценностей. В конфликтном польско-украинском контексте украинец был гражданином. А в априорно бесконфликтном русско-украинском контексте этот гражданин был вынужден автоматически превратиться в подданного, в раба, более того – в "подлого холопа". После Переяславской Рады 1654 г.[16] в украинско-русских соглашениях статус Украины определялся как "подданство", а время этого подданства указывалось как "вечное". Тот, кто вчера вызвал на *прю* короля, стал прахом под ногами царя. Поэтому политический конфликт Украины с Россией является не только столкновением "республиканского проекта" с имперско-монархическим, но и столкновением двух разных цивилизаций, несмотря на объединяющую их веру. В центре "киевской цивилизации" была личность, а центре "цивилизации московской" – государство. И, что примечательно, со стороны Украины, в сущности, и не было никаких иллюзий относительно "православного

братства": "Третий Рим" в украинской политической литературе того времени однозначно считался "тиранией". Сподвижник Хмельницкого, Юрий Немирич, написал *Discursus de bello Moscovitico* (Трактат о войне в Московии), в котором сравнивал деспотическую власть Московии с турецкой и утверждал, что монархическая форма правления неизбежно превращается в тиранию[17]. Наследник Мазепы, Пилип Орлик, будет предупреждать Европу об опасности России, мыслящей в категориях, противоположных европейской культуре[18]. Практически Орлик, автор *Pacta et Costitutiones* (Соглашения и Законы, 1710) – своего рода начального проекта конституции, написанной за десятки лет до американской, польской и французской хартий, – впервые поставит вопрос о принадлежности Украины к европейской цивилизации. Утверждая, что независимая Украина является гарантом европейской стабильности, этот достойный и пассионарный наследник мазепинской политической культуры предвидел огромную геополитическую проблему, не потерявшую (к сожалению!) своей актуальности и доныне.

Одним словом, польско-украинская модель была потенциально эгалитарной горизонтальной моделью, в которой равновесие частей целого должно было быть обеспечено равенством их прав и обязанностей. Российская империя строилась как вертикальное общество, в котором были противопоставлены "Центр" и "Периферия", Власть – с ее неограниченным тотальным правом – и Общество, не имеющее минимальных прав. Поэтому польская модель вела к интеграции разнополюсных элементов, в то время, как русская модель пыталась аннигилировать дифференцированные элементы, не вписывавшиеся в заранее определенную схему. Поэтому "силовой вариант" православного объединения открыл путь к "православному разъединению".

В начале XIX в. Польша и Украина, потерявшие государственность, оказались готовыми вместе выступить против Российской империи. На фоне Европы революций, освободительных движений и "весны народов" природа конфликта оставалась неизменной: это было столкновение "республиканского проекта" с имперско-монархическим. А в основе своей это был конфликт Личности с Системой.

Польша–Украина–Россия в XIX в.: Нация *versus* Племя.

"Поляк чувствует своей Отчизной тот край, свободу которого надо защищать", – это слова Мицкевича из *Книги польской Нации и польского пилигримства* (*Księgi Narodu i pielgrzymstwa polskiego*)[19], манифеста польского мессианизма времен Романтизма. В одной этой фразе – синтез грандиозной трансформации польской культуры: с момента упадка польской государственности произошел этический катарсис и началось возрождение польского народа, для которого теперь завоевание собственной свободы является только частью великого мессианского проекта завоевания свободы для всех угнетенных народов. Категория "Иного" в этой мессианской парадигме имеет не национальное (религиозное, культурное) измерение, а измерение прежде всего *этическое*. "Иной" – это ближний, который страдает от самого бесчеловечного насилия над личностью: лишения свободы. Мицкевич категоричен: враг свободы – Россия. В своем интереснейшем произведении – "Польская идея и русская идея" – поэт видит Польшу и Россию как двух рыцарей, сошедшихся на арене Европы в смертельном поединке. Исход этого поединка, пишет поэт, изменит судьбы не только славянского мира, но и всей Европы, поскольку это "не только две территории, а две основные идеи славянского мира": "Русский режим – это радикальная противоположность польским институциям. В Польше существовало общество вольных людей, одухотворенных энтузиазмом, а

Россию сцементировали хозяин и террор". Впрочем, министр образования С.Уваров – автор концепции "православие, самодержавие, народность", обосновывающей идеологию русской государственности, – видел так же отчетливо этот дуализм славянского мира. Польша и Россия – это "два доселе враждебных начала, оба исходящие из одного корня славянского... но издавна разлученные гибельным влиянием противоборства векового", – писал он в циркуляре 1847 г., в котором рекомендовалось искоренять "коварное" влияние польского освободительного движения в Киевском университете св. Владимира.[20]

Украина, как и Польша, также полностью теряет надежду на политическое решение проблемы своей независимости и сосредотачивает свои интеллектуальные и моральные усилия на восстановлении собственной культурной идентичности. Но в то же время именно эта возрожденная культурная идентичность является проводником новых политических идей.[21]

Польский и украинский Романтизм – это рождение новой философии и *нового этоса* в отношениях между двумя народами, который поможет преодолеть многочисленные конфликты в будущем и создаст основу для истинного взаимопонимания и солидарности сегодня. И наоборот, Россия, чья политическая идентичность обретает силу в форме экспансионистской империи, видит угрозу своей культурной идентичности именно в многонациональном характере своей политической структуры, вырабатывая системную политику руссификации. Вследствие этого в польском и в украинском контексте Культура, как уже упоминалось, не только отчуждается от Власти, но и становится ее антагонистом. В русской культуре Интеллектуал и Дворец существуют в симбиозе. Этот симбиоз, естественно, не лишен конфликтности и парадоксов, однако и в самых конфликтных ситуациях объединяющим началом является видение России как мессианской империи, призванной господствовать над другими народами. Поэтому, если в польско-украинском контексте "Иной" кодифицируется в терминах равноправного родства ("брат"), прощения, принятия, солидарности, в русском контексте "Иной" – это однозначно "Чужой", а следовательно, становится объектом необходимого (неизбежного, оправданного *raison d'état* и т.д.) подчинения, либо и вовсе видится в ипостаси "Врага", а значит, подлежит уничтожению. А кто с этим не согласен, как грозно говорит Пушкин в "Клеветникам России", то "есть место им в полях России Среди нечуждых им гробов". Бесполезно также уповать на помощь Польши, – для русского поэта она мертва: "Уж Польша вас не поведет: Через ее шагнете кости!..." ("Бородинская годовщина").

И все же в период раннего Романтизма проявляется взаимная заинтересованность этих трех народов, обращенная прежде всего на наследие народной культуры, как того и требовала новая эстетика. Интересы Польши и России перекрещиваются на Украине. Однако и здесь просматриваются существенные различия. Для Польши Украина – моральное, эстетическое и политическое обогащение нации через открытие специфики соседнего суверенного мира, равного польскому миру и обогащающего этот мир. А для России "малороссийская Авзония" (*alias* "русская Италия") – это "племя поющее и пляшущее" (Пушкин), некая "олеография", спектакль *a la* Шаховской, дабы потешить скучающую респектабельную публику на провинции, – словом, фольклорная реальность, являющаяся неотъемлемой, хоть и экзотической частью российского культурного континуума.

Под влиянием лозунга К.Бродзинского, одного из основоположников польского Романтизма, *"Chcemy narodowości!"* ("Хотим национального духа!"), польские пи-

сатели – не только Мицкевич и Словацкий, но и Б.Залеский, С.Гощинский, А.Мальчевский, М.Грабовский (вчетвером составляющие "украинскую школу"), М.Чайковский, – обращаются к украинскому, белорусскому, литовскому фольклору, видя в нем различное проявление национальной специфики отдельных наций, некогда составлявших Речь Посполитую. Но самый большой интерес возбуждает история. Украинофильство и особенно "казакофильство" этих писателей становятся моральным путем постижения собственной истории, анализом ошибок предков, ставших причиной падения Польши. Трагедию Польши можно преодолеть лишь путем понимания правоты народов, которых Польша пыталась поработить, и покаяния перед этими народами[22]. Мицкевич будет резко говорить о России и обвинит Европу в предательстве польской борьбы за свободу. Но самые беспощадные слова в поэме *Дзяды* (*Dziady*) он обратит к своим землякам, проклиная самоубийственную политику шляхты, приведшую к падению польской государственности (кстати, точно так же Тарас Шевченко – центральная фигура украинского Романтизма – презрительно напишет о своих земляках, которые радовались поражению Польши, не понимая, что этим самым они вручали свою страну в руки имперских сатрапов). И в стихотворении "К русским друзьям" (*Do przyjaciół Moskali*) Мицкевич напишет о своей надежде, что "печальные песни" вольных народов возвестят свободу и "стране льдов", как журавли возвещают весну, и что горечь слов поэта, в которой смешались кровь и слезы его отчизны, помогут самой России сбросить свои оковы. Символический легендарный герой украинского восстания – Вернигора (Опрокидывающий горы) из романа Чайковского "Вернигора, гетман Украины" (Vernyhora, Hetman Ukrainy) – эпитомизирует мир и солидарность между двумя народами, их общую волю к свободе (кстати, Вернигора и далее будет сопровождать польскую культуру, до знаменитого "Vesele", "Свадьба", С.Выспянского[23]). Дружба поляков и украинцев – это борьба христианских народов против общего врага – тирана, чьим символом является демонический Петербург, не "северная Пальмира", как в русской поэзии, а Содом и Гоморра, "новый Вавилон"[24], – тот же самый образ, который мы встречаем и в украинской литературе, – от Стефана Яворского до Леси Украинки.

Украинская культура также возвращается к ощущению Польши как "сестры". Со всей очевидностью это просматривается в поэзии Т.Шевченко и в сочинениях Н.Костомарова, основоположника тайной революционной организации "Кирило-Мефодиевское братство" (1845-1846)[25], украинского и русского историка, чей "республиканизм" был отчетливо противопоставлен карамзинской – имперской – схеме российской истории. В своих декларациях Костомаров обращается не только к "братьям украинцам и полякам", но и к "братьям великороссиянам" ("с возмутительными воззваниями", как писал граф А.Орлов генералу Паскевичу, в свое время залившему кровью восставшую Варшаву). "Христологическая историография" (Д. Чижевский) – "Закон Божий, або Книги Битія українського народу" – ключевой текст украинской мессианской идеи, – был ответом Костомарова на *Книги польской Нации...* Мицкевича (кстати, добавим для контраста, что на жаргоне Третьего Отделения эти два сочинения цинически назывались "пилигримка" и "поднестрянка"). Это утопическое видение истории как универсального искупления обращенных в рабство народов благодаря Божьему Провидению. Возрождение Украины, с которого, по Костомарову, начнется возрождение Польши и всего славянского мира, описано в библейских тонах. Покоящаяся в гробу Украина на самом деле жива именно потому, что всегда восставала против всех тиранов для

защиты своей свободы. Конституция 3 мая 1791 г., когда поляки решили, что отныне все народы будут равны в Речи Посполитой, была ответом на "голос Украины, призывавший к этому Польшу уже 120 лет". Не услышав этого голоса, Польша позволила разделить и узурпировать и себя и Украину. Но Украина не помнит зла своей "сестре". И желает помочь также и "Московщине", – ведь повешенные и угнанные на каторгу декабристы продолжают дело свободы, начатое Украиной еще два столетия назад. Наоборот, восставая против деспотизма, Украина поведет за собой всех братьев-славян, от поляков и россиян до болгар, хорватов и сербов. Так возродится к новой жизни свободная Славия, в которой Украина будет суверенной народной республикой.[26]

Как видим, здесь, по сути, восстановлена идеальная паридигма отношений между Польшей и Украиной в прошлом и ясно указана перспектива этой парадигмы в будущем, – освобождение всех славян из-под имперского гнета Габсбургской и Российской монархий. А основным залогом этого освобождения является братская любовь между Украиной и Польшей, – той Польшей, о которой, со своей стороны, Пушкин уже написал: "И Польши участь решена", а его тень Суворова восставала из гроба, чтобы полюбоваться на "плен Варшавы" и "вострепетать" от "блеска им начатой славы". Тончайший поэт Ф.Тютчев будет еще более беспощаден к Польше, говоря, что Польша обречена на гибель, будучи "фальшивой цивилизацией" и "фальшивой национальностью"[27]. Для польских и украинских поэтов восстать против тирании означает возрождение и жизнь. Для русских поэтов это восстание чревато только смертью.

Для поэтов "Провинции" другие народы – это нации, для поэтов "Центра" – "племена". И в этом интеллектуалы не очень разнились от полиции, призванной подавлять "необдуманные порывы провинциального духа... между туземцами"[28]. Украине как православной реальности и вообще было отказано в праве на существование. Тот же министр Уваров говорил об руссификации Украины как о необходимости "содействовать развитию русского просвещения из русского начала нашей народности" на "полонизированных землях западной России". Соответственно для власти не существовало и украинского языка, как будет сказано в печально известном Валуевском циркуляре (1863), запрещающем его употребление, потому как "малорусского языка не было, нет и быть не может": это, оказывается, тот же русский язык, "испорченный влиянием на него Польши" (интересно, однако, зачем запрещать несуществующий язык?!). Да и о какой Украине речь, если, по сути, и славянства-то нет никакого. Есть только русские, и "ничего не может быть славнее имени русского", пишет Уваров в выше цитированном циркуляре. "Чувству истинно русскому" чужды "ложные понятия мнимого славянства", а "под личиною" "воображаемого славянства легко может укрыться мятежный дух польский, готовый уловить умы неопытного юношества и коварно увлечь его за собою".

Менее категоричен Пушкин, но его разговор о том же: "Славянские ль ручьи сольются в русском море? Оно ль иссякнет? Вот вопрос", – недвусмысленно формулирует поэт *"to be or not to be?"* русской идеи. Совсем по-иному это формулирует Шевченко в поэме *Єретик*, славя Шафарика: "Слава тобі, Шафарику, Вовіки і віки! Що звів єси в одно море Слов'янськії ріки!", – и молится, чтобы все славяне стали "добрими братами, і синами сонця правди, і єретиками", как Ян Гус. А для Пушкина "славяне" – это все, кого завоевала империя на западном направлении: взгляд поэта не видит между ними культурных различий, – раньше или позже и эти "племена" будут русскими. "Волнения Литвы?, – спрашивает он. –

Это спор славян между собою" ("Клеветникам России"). Не исключено, что именно этот пушкинский пассаж горько высмеял Мицкевич в *Дзядах*, когда его Камер-юнкер в Варшавском салоне говорит: "Литовцы говорят по-польски? Но, клянусь, я думал, что Литва в основе та же Русь. В моих глазах Литва – как часть другой планеты: о ней совсем молчат парижские газеты!"[29]. То есть, царского чиновника ничуть не интересует завоеванная страна. Это просто территория, о которой он знает разве что из парижской прессы, вручая саму страну в руки полиции и цензуры.

Из русских поэтов, возможно, только Рылеев, – автор попавшей под цензурный запрет поэмы "Войнаровский" и других произведений на украинские темы ("Думы", "Наливайко", "Мазепа", "Гайдамак"), – приблизился к пониманию украинского мира как носителя идеи свободы, незнакомой русскому миру. Даже Пушкин, прекрасно в принципе понимая, за что боролась "Украйна", – и в глубине души, может быть, даже симпатизируя этой борьбе, – в своем политическом анализе осуждает эту борьбу, защищая российские державные интересы. Пушкинский Мазепа "презирает свободу", да и вообще – "нет отчизны для него" (поэма "Полтава"). А все потому, что поэт не может себе представить отчизны украинского народа, которая не была бы Россией. Таким образом, не только для Петра I и церковного синклита, провозглашающего ежегодно анафему "новому Иуде" (вплоть до падения Советского Союза!), но и для Пушкина Мазепа – демон российской истории (не случайно и в годы Первой мировой войны в Российской империи накануне ее краха "мазепинский вопрос" был синонимом грозного "украинского сепаратизма")[30].

Польская и украинская культурные модели воспроизводят библейскую парадигму: самый униженный человек принесет искупительную весть свободы миру. Костомаров пишет, что Украина – это отринутый зиждителями камень, который становится краеугольным камнем нового строения: "От камєнь, єго же нє брегоша зиждущии, той бисть во главу" (Псалом 118: 22). Или Шевченко: "Обніміте ж, брати мої, Найменшого брата...". Это он, этот "найменший брат" – "Євангеліє правди" на этой земле. В российской модели, наоборот, царит культ державной мощи, в которой царь приравнивается к Богу. "Он Бог твой, Бог Твой был, Россия!", – говорит Пушкин о Петре, "державце полумира" (впрочем, с "Богом" сравнен и гораздо более ничтожный император Павел в стихотворении "Ода, благоденствие России..." В.Жуковского). "Отсель грозить мы будем шведу!", говорит Пушкин ("Медный всадник"). Город Петра будет заложен не для жизни и творчества, а "на зло надменному соседу". "Петра творенье", Петербург, не оставляет слабому места на этой земле. Не только "бедный Евгений" будет его жертвой. Город раздавит своей каменной глыбой селенья финна, "печального пасынка природы" (любопытно узнать, чувствуют ли себя "пасынками природы" сегодняшние финны, с их "Nokia" и супермодерной архитектурой, на фоне "братьев" марийцев и других вымирающих этносов российского Севера?). "Не город людям, а царю столица", – скажет Мицевич ("Petersburg", "Петербург"). Размах России – планетарный. Согласно "прогрессисту" В.Одоевскому, Россия займет первое место среди всех народов планеты (стихотворение "Русские ночи"). А согласно "консерватору" Ф.Булгарину, русский язык станет языком поэзии и литературы во всех концах земного шара...[31]

В стихотворении "Бородинская годовщина" Пушкин говорит о нерусских народах с деловитостью феодала, рассуждающего о своих владениях: "Куда отдвинем строй твердынь? За Буг, до Ворсклы, до Лимана? За кем останется Волынь? За кем наследие Богдана? Признав мятежные права От нас отторгнется ль Литва?". А вот следующая строфа: "Наш Киев дряхлый, златоглавый, сей пращур русских го-

родов, сроднит ли с буйною Варшавой Святыню всех своих гробов?". По сути, поэт, сам того не зная, гениально предвидел вопросы, на которые история дает ответы только сегодня.

Уж не говоря о Кавказе. Генерал Ермолов, о котором Мицкевич презрительно напишет в *Дзядах*, воспет в экзальтированных тонах в поэме Пушкина "Кавказский пленник": "Поникни снежною главой, смирись, Кавказ: идет Ермолов". Еще лучше о предшественнике Ермолова, Котляревском: "Куда ни мчался ты грозой – Твой ход, как черная зараза, губил, ничтожил племена...". По этому поводу любивший Пушкина Вяземский с горечью написал Тургеневу о том, что поэт не должен становится на сторону палача[32]. Воистину, как считает французский философ Андре Глюксманн, колонизаторская миссия России на Кавказе имела прежде всего "воспитательный характер": любая традиция свободы в империи должна была быть искоренена. В 1818 г. тот же Ермолов так писал Николаю I, обосновывая необходимость уничтожения чеченского народа: "Своим примером чеченский народ внушает дух неповиновения и любви к свободе даже у наболее преданных Вашему Величеству индивидуумов"[33]. Как ни печально, и в данном случае культура оказалась сообщницей (или заложником?) власти.

Лермонтов также стал пленником своих парадоксов. С одной стороны, он знал, что для народов кавказских ущелий не русский царь – Бог, а "им бог – свобода". Знал, что "мечети, кровы мирных сел, все уничтожил русский воин", что "там в колыбели песни матерей пугают русским именем детей", что "позор цепей несли к ним вражеские силы" (поэма "Измаил-бей"). И в то же время призывал: "Смирись, черкес! И Запад и Восток, быть может, твой разделят рок!". И утверждал, что покоренный "черкес" скажет "надменно": "Пускай я раб, но раб царя вселенной". И вновь, как во времена Алексея Михайловича, царство "до конец вселенныя", – даже у поэта, который страдал всю свою ослепительно короткую – и тем же "царем вселенной" оборванную жизнь, – из-за того, что в 1825 г. был еще мальчиком и только поэтому не смог выйти на Сенатскую площадь...

"Смирись, Кавказ!", "Смирись, черкес!" – призывают русские поэты.

*"Борітеся – поборете!"*, "Боритесь – и победите!", – говорит Шевченко в поэме "Кавказ", и говорит это не только своему народу, но и всем без исключения народам огромной империи, в которой "від молдаванина до фінна на всіх язиках все мовчить, бо благоденствує!.." (характерно здесь саркастическое употребление слова "благоденствовать", которое было привычным топосом поэтических панегириков императорам). Нивеляция – условие существования империи. Возрождение отличий – условие возврата к жизни узурпированных наций. "Официальный" Бог, нивелируя, убивает. А различия помогают понять друга друга и сочувствовать, в изначальном смысле этого слова. Для поэтов "Провинции" "сила рождается из страдания" (Мицкевич). "Распятая" Польша помогает поэту понять "слезы Украины" и страдания Литвы. "Израэлиты и схизматики" – евреи и украинцы – становятся на колени перед телами польских патриотов, расстрелянных в литовской столице. Мицкевич услышит даже "рыдания русских офицеров", потому что ищет правду и солидарность, а не месть.

На мир, увиденный из царского дворца, ложится тень двуглавого орла. Пушкин: "Не негодующий Кавказ Подъялся наш орел двуглавый". А с креста, на котором распята Украина, далеко видно мучеников свободы. Шевченко тоже видит двуглавого орла над Кавказом. Но для него Кавказ, древняя Колхида, – это скалы, к которым прикован Прометей, терзаемый двуглавым орлом Империи. В сущности,

его поэма "Кавказ" – это уникальное сочинение на фоне европейской ориенталистики XIX в. Здесь восточная "иномирность" – не объект эстетического наслаждения, не экзотический край таинственных женщин и дикой природы, колонизованный белым "цивилизатором" (вспомним Киплинга). Нет, жестоким и бессмысленным дикарем предстает именно этот "цивилизатор", бездумно вторгающийся в жизнь незнакомых ему народов, легко лишающий их свободы и жизни, уверенный в своем априорном праве "карать и миловать" благодаря своей причастности к "высшей" – христианской! – цивилизации. Истинная христианская цивилизация – в милосердии. И истинный христианин видит в кавказском горце не животное для заклания, а гордого и своеобразного – иного! – человека, имеющего те же права, что и христиане. Насилие – это путь к вырождению христианской цивилизации, предательство ее основ. Бесполезным становится даже самопожертвование Христа, если пред его образом молятся убийцы-фарисеи: "За кого ж Ти розіп'явся, Христе, Сине Божий? За нас, добрих, чи за слово Істини... чи, може, щоб ми з Тебе насміялись? Воно ж так і сталось". Поэтому эпиграф к поэме – это слова Иеремии: "Кто даст главе моей воду, И очесем моим источник слез, И плачуся и день и нощь о побиенных..." (Иеремии, глава 9, стих 1), – слова пророка, проклинающего отступников и защищающего истинную сущность Божиих законов.

Приговор Пушкина жесток, – "изменит прадедам Кавказ", непокорные горцы будут истреблены: "К ущельям, где гнездились вы, Подъедет путник без боязни, И возвестят о вашей казни Преданья темные молвы". Конец истории: "Все русскому мечу подвластно". Нет, так не будет, отвечает Шевченко: "Встане правда! Встане воля! І Тобі одному Помоляться всі язики Вовіки і віки. А поки що течуть ріки, Кровавії ріки!". Пока текут реки крови невинных жертв, молитвы бессильны. Только сбросивший оковы рабства человек обретает Слово. Освободиться от рабства — значит заговорить с Богом. Раб, после веков принужденного молчания ставший Личностью, возрождается, заговорив с Всевышним на своем родном языке.

В "Дзядах", в трагическом "Видении" ксендза Петра Польша представляется как крест, раскинувший свои плечи на всю Европу, крест, вытесанный из древа "трех усохших народов" – поляков, литовцев, украинцев. А у подножия этого креста "мать Свобода" оплакивает их страдания. В "Книге польской Нации..." есть "Литания пилигримов", в которой Мицкевич обращается к святым патронам каждого из народов, населявших старую Польшу, – и каждый из святых будет молиться за все эти народы, свой и другие: "Святой Станислав, патрон Польши, молись о нас. Святой Казимир, патрон Литвы, молись о нас. Святой Иосафат, патрон Руси, молись о нас"... Свобода становится молитвой – и Бог спускается на землю, дает священный смысл истории народа, благословляя всех борцов за его освобождение – королей, полководцев и повстанцев: "Бог Ягеллонов, Бог Собеских, Бог Костюшко!". И еще: в "Молитве пилигримов" польский поэт говорит: Боже, "дай нашим семьям молиться Тебе в церквях городов наших и наших сел, дай детям нашим молиться на могилах наших...". Шевченко: "Полюбіте щирим серцем велику руїну". Поэты "Провинции" – изгнанники, эмигранты, каторжане, – пилигримы страдания – возводят свою конкретную разрушенную Родину в Слове, строят ее как общую духовную обитель, которую надо поднимать из руин. Поэты Империи ради строительства своей абстрактной утопической родины призывают уничтожать конкретную родину других[34]. А уничтожив, "утвердить на земле истинный образ Святой Троицы", как гласит "русская идея" в интерпретации В.Соловьева[35].

Итак, перед нами два типа патриотизма: патриотизм "открытый", интегрирующий в свою парадигму "Иного", и патриотизм "закрытый", не принимающий "Иного", пытающийся ассимилировать или аннулировать эту "иномирность". Знаменитый – и до сих пор не потерявший актуальности – призыв великого историка Иоахима Лелевеля, ставший мотто польского Ноябрьского восстания, гласил: "Za waszą wolność i naszą!", "За вашу и нашу свободу". В этом лозунге, где акцентируется приоритет свободы "Иного", – этический синтез того высшего национального чувства, которое становится общечеловеческим.

Это основное различие и продиктовало механизм сближения и расхождения трех мессианских парадигм. Практически восстание декабристов, польское восстание 1830-1831 гг. и "Кирилло-Мефодиевское братство" были тремя революционными движениями, направленными против царизма. Все три движения пережили поражение, однако исход этого поражения в соответствующих культурах был разным. И в дальнейшем расхождение русской модели с польско-украинской только углубилось, – в сущности, потому, что три различных мессианских парадигмы отвечали "глубинной структуре" (термин Н.Хомского) каждой из культур. Впрочем, русская и польско-украинская модели мессианской парадигмы были с самого начала прямо противоположными. Русский мессианизм зиждился на концепции ведущей роли "Святой Руси" во главе с "русским Богом", призванной стать сверхчеловеческой планетарной реальностью, в которой растворены другие народы. Мессианизм "Нации-Мученика", "Христа народов", Польши, видел призвание страны в самопожертвовании во имя свободы других народов. В украинском мессианизме центральной идеей было жертвенное искупление Украины во имя справедливости и равенства свободных народов. Во всех этих парадигмах предвидится культурный протагонизм каждой из наций. Но протагонизм русский – это протагонизм насилия и порабощения. А протагонизм польский и украинский – это протагонизм освобождения.

Одним словом, и в этот период объединение и разъединение русской, украинской и польской цивилизаций произошло на основе исторических приоритетов этих наций. Для России это было государство. А для двух "недержавных" культур это был народ. В философии этих культур государство было категорией земной и преходящей, а народ – божественной и вечной. В конце поэмы Словацкого "Ангелли" ("Anhelli") является огненный всадник, на чьем знамени пылают три огненные буквы: *lud*, народ, – новый код для чтения будущей истории.

Польша–Украина–Россия в XX в.: Европа *versus* Евразия.

Авторитетный историк культуры, М.Яницон, считает, что польский Романтизм как "концепция и практика литературы", а главное – как "форма памяти" – был источником национальной идентичности, творческой лабораторией ее символов вплоть до времен "Солидарности", то есть до 80-х годов XX в. Подобная актуальность романтического канона характерна и для украинской культуры.

Во второй половине XIX в. импульс, данный Романтизмом, еще более углубил дифференциацию рассматриваемых наций в плане их ощущения геокультурной "принадлежности", а также в плане видения их геополитической роли. Стоит ли удивляться, если Польша и Украина выбрали Европу, а Россия – Евразию? Конечно, для польской культуры – культуры в радиусе западного христианства – было естественным чувствовать свою принадлежность к европейской цивилизации. Тем более интересен путь к этому выбору Украины. Практически в 70-80-е годы

XIX в. украинская и русская культуры формулируют две совершенно различные геополитические перспективы, которые ощутимо актуализировались в последнее время. М.Драгоманов, выдающийся историк и культуролог, предвосхищает неминуемое падение империй и прогнозирует создание Европейской Федерации Наций, освободившихся от имперского гнета, – своего рода Евросоюз *ante litteram*. Взаимоотношения народов в этой Федерации должны регулироваться на основе защиты основных гражданских прав человека, независимо от его национальности, вероисповедания, языка. К этой Федерации, считает он, будет принадлежать и независимая Украина. Путь России к этой Федерации лежит через необходимое преодоление страной как имперского идеологического комплекса, так и имперской структуры своей государственности путем развития демократических институций. Генеалогическая связь этой концепции с костомаровской очевидна. Только Костомаров говорил об этом в мессианской стилистике Романтизма, а Драгоманов – сын позитивистской культуры Европы (он называл себя "европейцем украинского происхождения"). Верный опыту своих предшественников, Драгоманов разрабатывает стратегию построения демократической России ("Историческая Польша и великорусская демократия", 1881; "Вольный Союз – Вільна Спілка. Опыт украинской политико-социальной программы", 1884). Драгоманов будет со страстью защищать самоопределение всех меньшинств, проживающих на территории Украины, – евреев, поляков, русских (например, он ратовал за создание в Западной Украине украинско-польско-еврейской партии). С особенной последовательностью Драгоманов боролся против антисемитизма ("Евреи и поляки в Юго-Западном крае", 1875). Ученый выступит также с резкой критикой против централизаторской политики Ленина (для которого он, естественно, будет "националистом"), а П.Струве назовет Драгоманова "создателем первой теории российского конституционализма".[37]

Приблизительно в то же самое время в русской культуре, в сочинениях философов Данилевского и Леонтьева, рождается концепция Евразии, гораздо более радикальная, чем панславизм первой половины века. Согласно этой концепции, Россия должна объединить вокруг себя Восток (с Китаем, Индией и исламскими странами включительно), а также всю Европу для борьбы против своего извечного врага и конкурента в состязании за ведущую роль в мире – "англоатлантического треугольника": Англии, Америки, Канады. Эта борьба – путь России к мировому господству. Данная концепция станет основой мощного интеллектуального эмигрантского движения в 20-е годы и в последующем будет играть весьма двусмысленную роль, так как в политической сфере союзниками крайних "евразийцев" зачастую становились либо нацисты, либо сталинская власть[38].

В сфере польско-украинских отношений "культурный этос" Романтизма будет возобновлен после Второй мировой войны. Пережив ужас нацизма, Польша и Украина оказались вновь заложниками тоталитарной системы, теперь уже советской. В авангарде польской политической мысли находился известный журнал "Kultura", выходивший с 1947 г. в Париже под руководством харизматического интеллектуала Ежи Гедройца (Giedroyc). В сущности, "Kultura" возродила лозунг "За вашу и нашу свободу!". Нельзя забывать, что Гедройц и его соратники работали в условиях Ялтинского "мира", разделившего Европу, и поэтому считались не только врагами советского режима, но и на Западе работали в условиях оппортунизма интеллектуалов по отношению к Сталину. Литовец по происхождению, враг любых тоталитаризмов, убежденный европеист, Гедройц, преодолевая, по словам Милоша, "этноцентрическую мысль" в польской культуре, как нельзя лучше

воплощал идеалы той Польши, которая была открыта к диалогу с другими народами[39]. Еще во времена, когда коммунистический режим казался непобедимым, Гедройц был уверен в неизбежности падения этого режима. Он был также создателем польско-украинского диалога на новом этапе. В своем видении будущего Гедройц считал, что протест народов СССР начнется с "территории УЛБ" – Украина, Литва, Беларусь, – в которой ведущую роль будет играть Украина. После падения режима, по его мнению, необходимо будет создать Федерацию государств Центрально-Восточной Европы, которая бы со временем объединилась в демократическое содружество с государствами Западной Европы. "Восточная доктрина" Гедройца сыграла большую роль в формировании платформы "Солидарности", когда эстафету Гедройца подхватили Яцек Куронь, Адам Михник и другие видные польские интеллектуалы, бросившие вызов тоталитарной системе.

Еще одним важным аспектом, характеризующим взаимоотношения между польской, украинской и русской культурами в плане концепции "Иного", является историография последних десятилетий, особенно осмысление истории в постсоветский период. Переосмысление истории – это был не только едино возможный путь преодоления старых схем. С точки зрения моральной – это также и необходимый катарсис. "Помнить, забыть, простить", – как говорит Рикер[40]. Чтобы простить, надо забыть. Но чтобы забыть, надо вначале помнить. Германия, как считали Ханна Арендт, Деррида и другие философы, чтобы стать демократическим государством, должна была пройти через мучительное очищение "истории пост-Холокоста", осознания и покаяния за свои преступления[41]. Но если Германия прошла этот путь, то в России он даже еще и не начинался.

Что касается Польши, то коротко этот процесс можно было бы охарактеризовать так: история Польши из "истории двух народов" превратилась в "историю многих народов", "отчизну не только поляков"[42]. Вышли многие монографии под таким названием и родилось практически целое направление исследований Центрально-Восточной Европы, опирающееся на Федерацию Институтов Центрально-Восточной Европы в Польше, Украине, Литве, Венгрии, Австрии и других странах. Одним из важных центров такого исследования является IESW (Instytut Europy Srodkowo-Wschodniej) в Люблине, городе Унии, в котором углубленно изучаются идентитарные проблемы культур, входящих в этот регион[43]. Более того, поляки и украинцы имели мужество приняться за совместное изучение и Волынской трагедии (1943) – уничтожения мирного польского населения силами Украинской Повстанческой Армии, и "Акции Висла" (1947) – депортации украинского населения с целью его ассимиляции силами Армии Крайовей. Впрочем, не случайно именно в Польше, в Варшаве возник Институт Национальной Памяти (Instytut Pamięci Narodowej), в котором производится исследование самых болезненных фактов национальной истории – от драмы селения Едвабного, где поляки вместе с нацистами приняли участие в уничтожении евреев, до сотрудничества польских граждан с кремлевскими секретными службами. Но только так, пройдя сквозь обжигающее чистилище памяти, можно освободиться от призраков прошлого и обрести мужество и силу смотреть в будущее. И именно таким образом польская нация доказала свою европейскость, что гораздо более важно, чем бюрократический процесс подписания бумаг об интеграции в Брюсселе.

В русской историографии, наоборот, произошел "откат" к советским стереотипам. Не только не осознается необходимость переосмысления истории, но сама

идея такого переосмысления считается одной из форм "международного заговора" против России. Даже если речь идет о таких макроскопических трагедиях, как голодомор 30-х годов в Украине, который унес жизни от 7 до 10 млн человек[44], – официальная Россия отвечает категорическим отказом пересмотреть установившиеся интерпретативные схемы. Ни архивы, ни исследования, ни решения руководства различных стран признать этот факт геноцидом украинского народа ни в малейшей мере не меняют ситуации: исторический факт как бы не существует, не вписывается в схему априорной "сакральной истории" (что-то подобное происходит в Турции по отношению к армянскому геноциду). Впрочем, то же самое видим и по отношению к самому феномену советского тоталитаризма: в гибели десятков миллионов – НИКТО НЕ ВИНОВАТ. Ответственных нет. И советские лагеря постепенно превращаются в прибыльные места "адреналинового туризма". Если бы что-то подобное происходило в Освенциме или Дахау, восстало бы все цивилизованное человечество. Но Россия – это "Иной Мир", как говорит М.Кундера, и поэтому, как известно, "ее аршином общим не измерить". Так, поверхностная критика сталинизма в ельцинский период сменилась неприкрытым оживлением образа Сталина, культом секретных служб, идеологемой "Великой России", призванной бороться с "внутренними" и "внешними" врагами. Президент В.Путин назвал падение СССР самой большой геополитической катастрофой XX столетия. Опять репродукция неизменной модели: важна абстракция государства, а не история живущего в нем человека. Голоса, пытающиеся изменить ситуацию, есть, но их мало. "Страной неубывающей лжи", называет Россию русский историк Ю.Афанасьев. И одной из наибольших опасностей сегодняшней России, застывшей в неизменной мессианской парадигме, ученый считает именно эту неспособность осмыслить историю в конкретных исторических и этических терминах современности, а тем самым и ответить на вызовы времени[45].

И, наконец, события последнего периода. "Геополитическое потрясение" Помаранчевой революции в Украине осенью 2004 г. вновь повернуло эти три культуры к изначальному выбору: человек или государство, личность или система, Европа или Евразия. И, наконец, демократия или неототалитаризм – последняя по времени оппозиция из уже известного ряда. Россия – теперь уже "либеральная империя", чтобы быть в ногу с современной терминологией, – практически свернула демократические институты и создает квазитоталитарную систему. В плане геополитическом русское руководство возрождает Евразию – как на уровне провозглашенной государственной доктрины, так и на уровне гораздо менее заметной, но не менее опасной пролиферации разного рода "евразийских" движений в панроссийском и антиевропейском, антиамериканском – и неизбежно в этом контексте антисемитском – ключе[46]. А Польша выбрала окончательно европейский путь, поддерживая Украину в ее европейском выборе[47]. Сама же Украина сделала шаг решительный в сторону Европы, вызвав тем самым кризис вышеупомянутой евразийской доктрины: уже несколько лет назад З.Бжезинский предупредил, что построить "Евразийскую империю" без Украины – невозможно[48]. Данная ситуация влияет не только на равновесие региона, но играет все более важную роль в евро-атлантическом масштабе. Самый последовательный "адвокат" Украины в ЕС, Польша, вместе с другими странами Центрально-Восточной Европы, последовательно защищая приоритеты демократических принципов, начинают изменять стратегию как европейской, так и американской политики, создавая совсем иную карту альянсов и контрпозиций.

Скотт Д. - 303
Словацкий Ю. - 376, 381
Смотрицкий М. - 372-373
Смолій В. - 389
Соколова Л.В. - 66
Сократ - 306, 308, 319-320
Солженицын А.И. - 88, 341, 349-350, 353
Соловьев В.С. - 171, 265, 273, 307, 317, 326, 356, 363, 380, 392
Соловьев С. - 168, 182-183, 186, 188
Сологуб Ф.К. (Тетерников) - 162-163, 168, 216, 219, 223
Соломатов В. - 222
Соссюр, Ф. де - 80
Спасович В.Д. - 157-158
Сперанский М.М. - 131
Спивак И.Г. - 43
Спиноза Б. - 81, 306, 319
Срезневский И.И. - 29-30
Станчев, К. - 65
Сталин И.В. - 90, 275, 279-280, 285-286, 288, 382
Степанков В. - 389
Степняк-Кравчинский С.М. - 361
Степун Ф. А. - 176, 365
Стиль Р. - 356
Страхов Н.Н. - 304
Стравинский И.Ф. - 314
Страда В. - 347
Стратій Я. - 387
Строев П.А. - 30
Струве Г.А. - 339, 345
Струве П.Б. - 382
Субтельний О. - 390
Суворова К.Н. - 221
Суетин Н. - 322
Суслова А. - 266, 271-272
Суслова Т. - 271
Сырку П.А. - 53, 65

Тарановский К.Ф. - 186, 188
Тартаковский П. - 223
Твардовский А.Т. - 211, 222
Тертуллиан К.С.Ф. - 312
Тименчик Р.Д. - 222
Тихомиров Л.А. - 361
Тихонов Н.С. - 215
Тихонравов Н.С. - 29, 31, 42
Токвиль, А.-Ш. де - 357
Толстая Е.Д. - 325, 331
Толстой Л.Н. - 172, 300-311, 312, 318, 320, 356-357, 365
Тодорський С. - 388
Трендафилов, Х. - 65
Трепашкин М. - 90
Третьяков П.М. - 166
Троицкий Н.А. - 134
Троцкий Л.Д. (Бронштейн) - 88, 175-286, 296, 335
Трубецкой Н.С. - 345
Тургенев А.И. - 358, 363, 379
Тургенев И.С. - 301
Тургенев Н.И. - 358, 365
Тютчев Ф.И. - 136-137, 146, 186, 188, 355, 357, 365, 377

Уваров С.С. - 375
Уваров А.С. -30, 358
Уилбер Р. - 217
Уитмен У. - 162-163, 171
Украинка Леся - 376
Уланд Л. - 135-146
Ульянов А.И. - 293, 295
Ульянов Д.И. - 297-298
Ульянов И.Н. - 290
Успенский П. - 321
Уолпол Р. - 147
Урусов А.А. - 149

Фалькович Э.М. - 33
Федин К.А. - 262, 264
Федоров Н.Ф. - 259, 261-262
Федотов Г.П. - 176
Фельдке, Г. фон - 138
Феофан Прокопович - 153
Филалет - 372
Филиппов Б.А. - 168
Флеминг А. - 289
Флоренский П.А. - 165
Флориан Ж.-П. К.- 149, 150-151, 153
Фогельвейде, В. фон дер - 135-136, 138, 146
Фокин С.Л. - 366
Фондан Б. - 299, 309
Форш О.Д. - 263
Франко О. - 390-391
Фрейзер Д. - 267-268
Фрейд З. - 267, 270
Френкель В. - 333-338
Фрид В. - 222
Фрост Р. - 206
Фруг С.Г. — 42
Фурье Ф.М.Ш. - 278

Хайдеггер М. - 367
Хантингтон С. - 370,386
Харджиев Н.И. - 209, 221, 324
Хардин А.И. - 293
Хармс Д.И. - 330-332
Хейт А. - 223
Хидекель Л. - 322
Хмельницкий Б. - 372-373, 389-390
Хлебников В.В. - 163, 171-172
Ходасевич В.Ф. - 165, 179-188
Ходорковский М.Б. - 90
Хомский Н. - 381
Хомяков А.С. - 355, 357, 365-366
Хрущев Н.С. - 34

Цвейг С. - 361
Цветаева М.И. - 185-186, 217, 224, 318-319, 340
Циганок О. - 389

Чаадаев П.Я. - 357, 359, 363, 366, 370
Чайковский М. - 376
Чашник И. - 322-323, 329-330
Ченчи Б. - 333
Червинка И. - 322
Черный Саша (Гликберг А.М.) - 172
Черных В.А. - 221
Чернышевский Н.Г. - 302
Честертон Г.К. - 260
Чехов А.П. - 218, 313-315, 318, 320
Чижевский Д. - 376
Чичерин Г.В. - 337
Чуковская Л.К. - 210-211, 221-222
Чуковский К.И. - 215, 286
Чулков Г.И. - 183, 206, 221

Шагал М.З. - 321
Шан-Гирей А.П. - 157
Шапиро М.А. - 43
Шатобриан, Ф.Р. де - 159, 359
Шафарик П.И. - 53, 65, 377
Шаховской А.А. - 129-130, 132-134, 147, 153, 154, 375
Шварц Е. - 259
Шварцбанд С.М. - 160, 222
Шевченко Т.Г. - 295, 376-380, 389, 391-392
Шевчук В. - 390
Шевырев С.П. - 159
Шекспир У. - 299
Шеллинг Ф.-В.И.- 355, 365
Шелти М. - 221
Шенгели Г.А. - 208, 218, 221, 223
Шепеленко В. - 163
Шептицкий А., митрополит - 338
Шершеневич В.Г. - 207, 221
Шестов Л.И. (Шварцман) - 299-320, 328
Шехтман М. - 103
Шиллер Ф. - 83
Шифферс Э.С. - 293
Шкапская М.М. - 218, 223
Шкловский В.Б. - 173
Шолем Г. - 222
Шолом Алейхем (Рабинович Ш.Н.) - 81
Шопенгауэр А.- 312-313, 318
Шпенглер О. - 358
Шпет Г. - 311
Шпигель, П. - 84
Шпильгаген Ф. - 333
Шпорлюк Р. - 390
Шредер Г. - 89, 90, 91, 92
Шатских А. - 332
Штейгер А. - 345
Штейнберг А.З. - 222, 346
Штейнер Р. - 135, 362, 366
Штраус Л. - 311-312
Шубарт В. - 356, 363, 366
Шуман Р. - 289
Шульман М.Я. - 43
Шухардт Х. - 80

Щеглова А.М. - 272
Щусев А.В. - 166

Эвклид - 260
Эйдельман Н.Я. - 392
Эйзенштейн С.М. - 172
Эйнштейн А. - 291
Эйхенбаум Б.А. - 160, 259
Эль-Лисицкий(Л.М.Лисицкий) - 321, 324, 326, 328, 330-332
Энгельс Ф. - 281
Эпиктет - 312
Эппель А. - 351
Эренбург И.Г. - 342
Эткинд А.М. - 272, 274
Эткинд Е.Г. - 350, 352
Эшенбах, В. фон - 138

Юденич Н.Н. - 336
Юдин Л. - 322-323

Юрьева З.О. - 179, 186

Яворский С. - 376
Яковлів А. - 390
Ямпольская А. - 353
Яневський Д. - 394
Янион М. - 381
Янтарев Е. - 187
Яроцький П. - 389
Ясперс К. - 311
Яцимирский А.И. - 29

Achena M. - 50, 51
Adamovič, A. - 239, 242
Advažny, V. (Hiermanovič, Fr.) - 225, 239
Adamkowicz-Iglicska, B. - 391
Akhmatova, A.A. - 160
Akuła, K. - 236, 239-242
Albalag I. - 47, 41, 62
Algazel' al-Imām Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī - 47, 51
Alekijevič, S. - 225
Alfarabi (al-Farabi) - 47
Alónso, M.A. - 51
Arłou, U. - 237
Anderson, B. - 118, 122
Andrijišyn, J. - 388
Aristotel - 47, 48
Arsieńnieva, N. - 226, 230-232, 240-242
Aslanov, C. - 73-82
Ausländer, I. - 191-192
Ausländer, R. - 189-204
Averroes - 47
Avicenna - 47, 51
Axer, J. - 388

Bagno, V. - 355-367
Bahdanovič , M. - 226, 230, 239, 241-242
Balabanov, A. - 253
Baras, Z. — 22
Basarab, J. - 390
Baudelaire, Ch.- 227
Baumann, G. - 199, 203
Byron, George N.G - 228
Bazanov, P.N. - 120, 123
Ben-Rafael, E. - 118, 119, 123
Beauvois, D. - 390
Benn, G. - 190
Besançon, A. - 394
Besson, L. - 253
Bethea, D. - 179
Bièel-Zahnietava, D. - 230
Bílková, I. - 257
Binder, K.E.R. - 189
Biryè, V. - 236, 239
Boiko, Ju. - 253
Bonwetsch, D.N.- 30
Borradori, G. - 393
Borschak, É. - 390, 392
Botvinnik Bouyges V. - 47, 51
Box, G. H. - 30
Branca, V. - 389
Braun, H. - 197-198, 201, 203-204
Broda, M. - 393
Brogi Bercoff G. - 387, 389, 392
Bruckus Ju.- 48, 51
Brunner, C. - 191
Brzezicski, Z. - 394
Buber M. - 43, 45, 190
Butrimas, A. - 394
Bykaŭ, V. - 225

Carmichael, J. - 285
Cała, A. - 100
Calvet, J-.L. - 82
Calvi, L. - 391
Capaldo, M. - 65
Caquot, A. — 23
Carynnyk, M. - 394
Carossa, H. - 193
Celan, P. - 189, 192, 196-197, 203
Celeš, M. - 236, 238, 242
Ceccherelli, A. - 391
Chagall, M. - 199
Chaloner, W.H. - 285
Charles XI - 392
Charlesworth, J. — 23
Chmara, S. - 236-237, 239, 243
Chekhov, A.P. - 228
Cyrubałka, C. - 238
Chynczewska-Hennel, T. - 387-388
Chigirinskii, M. - 117, 123
Chuzeville, J. - 223
Clark, K. - 254
Cohen, M. — 22-23
Cohen, R. - 118, 123
Cohn, R.J. - 100
Collins, J. — 22
Colucci, M. - 66
Conquest, R. - 394
Conte, F. - 391
Cortés Donoso J. 365
Cummings, E.E. - 196

Curtius, E.R. - 192
Czech, M. - 387
Čykvin, J. - 226-228, 243
Czarnocki, A. - 393

Dahan, M. - 121, 123
Damirova, S. - 254
Danet, B. - 118, 123
Danti, A. - 66
Dahrendorf, R. -370
Delehaye, H. - 43, 44
Delsol, Ch. - 387
De Niro, R. - 253
Derrida, J. - 393
Deutscher, I. - 286
Dietz, B. - 119, 123
Dimant, D. — 23
Dinošoev M.D.- 50-51
Dostoevskii, F.M. - 239, 392
Dmowski, R. - 94
Drahomanov, M. - 393
Dudakov, S.Ju. - 287-298
Dudzicki, U. - 236, 238, 242
Dunn, J. - 257
Dunyā, S.- 50, 51
Dvoretskij - 29

Edelman, M. - 94, 100
Einstein, A. - 298
Eliot, T.S. - 192
Engels, F. - 285
Eppel', A. - 353
Erlich, V. - 186
Etkind, E.G. - 320
Evans, B. - 253

Fedenko, B. - 393
Fedorov, F.P. 134-146
Fe'ldman, E.- 109-110, 119, 120, 122, 123
Ferraccioli, M. - 387-389
Ferrari, A. - 393
Fialkova L.- 107-127
Fiałkowska-Janiak, I. - 100, 265-274
Firkovich A.S. - 48
Fischer, S. - 198
Fischl, Y. - 48, 49
Flaubert, G.- 227
Florian, M. de - 154
Flusser, D. — 22-23
Frenkel, W. - 317-326
Freud, Z. - 191
Frost, R. - 196

Gadamer, H.-G. - 387
Gajecky, G. - 388
Garcна, M.F. — 23
Garzonio, S. - 317-326
Gazdanov, G. - 246, 255
Geis, M. - 100
Giedroyc, E. - 393
Giraudo, G. -387-389
Giuliani, R. - 347-354
Glenny, T. - 246
Glick-Schiller, N. - 122, 123
Glucksmann, A. - 392
Goethe, J.-W. - 191, 232, 234-235, 334
Gol'dfarb, T. - 123
Goldsmith, E.S. - 81
Gourfinkel, N. - 223
Grabowicz, G. - 391
Graciotti, S. - 389
Graziosi, A. - 394
Grossman, E. - 257
Gruenais, M.-P. - 82
Gumilev, N.S. - 160
Gulia, G. - 113
Guseinov, G. - 83-92, 109, 110, 114, 123

Habermas, J. - 393
Hagen, M. von - 392
Hakken, D. - 109, 124
Halina, A.—241
Haller, G. - 354
Huntington, S.P. - 387
Harun, A. - 229
Hatch, E. - 30
Hayos, N. - 394
Hebbel, Fr. - 146
Heczková, L. - 255
Hecht, H. - 192
Hegel, G.W.F.- 227
Heidegger, M. - 387
Heine, H. - 191, 201, 227, 232, 234-235
Henderson, W.O. - 285
Herzl, T. - 81
Hesse, H. - 192-193
Hienijuš , Ł. - 226, 228-230, 243
Himka, J.-P. - 388
Hinck, W. - 193
Hitler, A. - 193
Hłybinny, U. - 236. 239, 243
Hölderlin, F. - 234-235

Horak, S.M. - 388
Hryko, W. - 394
Hron, M. - 256
Hryaban-Widholm, V. - 126
Hrycak, Ja. - 394
Husserl, E. - 387

Illaševič, C. - 236, 241
Ivanov, G. - 186
Ivanov, V. - 52

Jakowenko, N. - 388, 394
Janion, M. - 392
Jarmusch, J. - 246
Jasinskaja-Lahti, I. - 119, 123
Jean Paul - 192
John Paul II - 393
Sacrobosco, Johannes de - 48
Jones, H.S. - 30
Jones, S.G. - 109, 124
Johnston, R. - 246
Juchnaviec, J. - 226-228, 241, 243
Jurevič, L. - 226, 228, 240, 243

Kacis, L.F. - 321-332
Kaczmarczyk, J. - 389
Kamiński, A.S. - 389, 393
Kałubovič, A. - 225, 239, 243
Kappeler, A. - 392
Karatkievič, U. - 237
Kaschnitz, M.L. - 198
Kachanoŭski, A. - 226, 243
Kaurinkoski, K. - 126
Kavaleŭski, A.—241
Kavyl, M. - 226, 241
Keistut, Prince - 237
Kentrschynskyj, B. - 392
Kerler, D.-B. - 82
Khazan, V.I. - 339-346
Khurasani, A. - 50, 51
Khorr, I. - 255
Kindermann, K. - 366
Kipel, V. - 242-243
Kłoczowski, J. - 387, 393
Kohut, Z. - 392
Kokovcov, P.K. - 48, 51
Kołas, Ja. - 236, 241
Kollock, P. - 109, 125
Kolmar, G. - 204
Komarova, G. - 120, 122, 124
Konstantynenko, K. - 387-388
Kordan, B. - 394
Korolkov, A. - 393
Kortschmaryk, F. - 388
Kostomarow, M. - 391
Kot, S. - 390
Koŭš, Ś. - 236-237, 241, 243
Kozak, S. - 390, 391
Krawchenko, B. - 394
Krawczyk, G. - 246
Kraus, K. - 192
Krupnyc'kyj, B. - 392
Kubacki, W. - 391
Kundera, M. - 353-354
Kulakauskas, A. - 394
Kulik, A. — 25-32
Kupała, J. - 229, 233
Kupfer, E. - 48, 51
Kurz, P.K. - 201, 204

Landsman, J. I -30, 43, 44
Lasker-Schüler, E. - 191, 199, 204
Łastouski, V. - 237, 240
Lazari, A. - 393
Leibkind, K. - 119, 123
Leigh, M. - 246
Lermontov, M.Ju. - 230
Leshem, E. - 119, 124
Levenzon, J. - 117
Levin, E.I. - 124
Lévinas, E. - 387
Lewin, P. - 389
Lichtenberger, H. — 23
Liddell, H.G - 30
Lieu, M.J. — 23
Likht, V. - 124
Link-Lenczowski, A.K. - 393
Liptzin, Sol. - 221
Lobas, V. (Vernikov, V.N.) - 246-252, 254-255
Lohr, Ch. - 51
Lockard, J. - 113, 124
Long, S. - 245
Losik, A. - 242-243
Luciani, G. - 391
Luciuk, L. - 394
Lukasiewicz, S. - 387
Lunt, H.G. - 30, 31
Lungin, P. - 246
Lushnycky, A.N. - 394
Lużny, R. - 389

Mackiw, Th. - 392

Maimonides (Moses ben Maimon) - 50
Magarotto, L. - 392
Makridova, I. - 116, 124
Malmstad, J.E. - 185-186
Manger, I. - 189
Mann, T. - 192-193
Manning, C. - 392
Marazzini, C. - 81
Margolin, D. - 114, 117, 124
Margul-Sperber, A. - 189, 192-193, 202
Marinelli, L. - 391
Markiewicz, M. - 393
Markov, V. - 186-187
Markowitz, F. - 118, 119, 124
Martel, A. - 388, 392
Marx K. - 285
Masłowski, M. - 387
Massé, H. - 50, 51
Mazepa, I.S. - 392
McMillin, A. - 225-244
Menegal'do, E. - 253
Mennemeier, F.N. - 199, 201, 203
Michelangelo, B. - 234
Mickiewicz, A. - 390-391
Mikhailovskaia, E. - 256
Miłosz, Cz. - 393
Miščančuk, M. - 226, 243
Miklosich, Fr. -27, 30
Miller, A. - 392
Modrzewski, V. - 372
Molnár, N. - 30, 31
Mokry, W. - 390
Moore, M. - 196-197
Morewedge, P. - 51
Mörike, E.F.- 234
Moskovich, W.A. - 17, 52, 100, 263, 225
Moses of Narbonne - 47
Muckle, J. - 51
Mushkat, M. - 100
Mu'in, M. - 51- 50

Natan, Y. - 47
Nedava, J. - 285
Netanyahu, B. - 117
Nath, H.- 82
Niemirycz, J. - 390
Niaklajeŭ, U. - 225
Nikolova, S. - 53-66
Nietzsche, F. - 227
Nieznanowski, S. - 389
Novalis (Hardenberg, F.L. von ) - 234
Nowicki, J. - 387

Odessky, M. - 147-154
Oegema, G. — 23
Orlitsky, Ju.B. - 161-178
Orzechowski, S. - 372

Pachlovska, O. -367-394
Paperni, V.M. - 299-310
Pardo Bazán, E. - 365
Parobek, V. - 256
Pavan, A. - 390
Philo [Judaeus] -28
Philonenko-Sayar, B.,- 30
Philonenko, M - 30, 31
Pelenski, Ja. - 393
Peter I, imper. - 392
Pevzner, K. - 113, 124
Piacentini, M. - 390
Piłat , W. - 391
Pirčs, G. - 246
Pfandl, H. - 256
Platon - 190
Płoska, M. - 303
Poczynajło, W. - 391
Politkovskaja, A. - 392
Popov, A. - 126
Popova, N. - 253
Porter, D. - 124
Potichnyj, P.J. - 390-391
Pound, E. - 227
Prančak, L.—243
Pribylovskii, V. - 256
Primakov, E.M. - 50, 51
Puech, E. — 22
Pušča, J. - 239

Radyszews'kyj, R. - 388
Radutsky, V. - 101-106
Razanaŭ, A. - 225
Rheingold, H. - 108, 109, 113, 124
Redpath, H.E. - 30
Remennick, L. - 118, 119, 124
Reshetar, J. - 390
Ricoeur, P. - 393
Rilke, R.-M. - 193, 232, 234
Rogachevskii, A.B. - 245-257
Rogovoi, V. - 246
Ronen, O. - 179, 186
Rubinkiewicz, R. - 30, 31
Rudnytsky, I.L. - 388, 393

Ruzer, S. - 17-24
Rychlo, P. 189-204
Ryder, W. - 253

Sačanka, B. - 226, 243
Sachs, N. - 198-199, 204
Safran, W. - 118, 124
Sahanowicz, H. - 394
Sakovič, A. (Ina Rytar) - 237, 239, 244
Sałaviej, A. - 226, 241
Sartre, J. - 227
Saunders, D. - 388
Schäfer, P. — 22, 27
Schaumann, L. - 203
Scherzer, R. - 191-192
Scherzer, S. - 189-191
Schiffman, L. — 22
Schiller, W. - 191, 227, 234
Schuchardt, H. - 82
Schumann, K. - 30, 31
Schumann, R. - 235
Schwarzband, S. - 155-160, 263
Scorsese, M. - 246
Scott, R. - 30
Seduro, V. - 239-240
Seguin, J.-P. - 82
Seidl, Ch. - 392
Seller, M.S. - 240, 244
Senderovich, S. - 311-320
Serbyn, R. - 394
Serman, I.Z. - 129-134, 263
Siadnioŭ, M. - 226, 232-235, 239, 244
Siedina, G. - 392
Silberstein, L.J. - 100
Shakespeare, W. - 227
Shavit, Y. - 81
Sheffer, G. - 121, 123, 124
Sherburn, G. - 154
Shkandrij, M. - 392
Shtemler, I. - 246, 254-255
Shuval, J.T. - 119, 124
Shvarz, H. - 311-320
Sigel', I.- 116, 124
Singh Ghuman, P. - 122, 124
Skarbek, J. - 393
Sliwowska, W. - 391
Słowacki, J. - 391
Smelyanskij, V. - 114, 124
Smirnova, D. - 246, 253
Smirnova, S. - 124
Smith, M. - 109, 124
Slevin, J. - 113, 124
Slivniak, M. - 93-100
Słučanski, U. - 237-238
Snegirev, G.I. - 254, 257
Sobolevskij , A.I. - 48, 51
Sorokin, V. 254
Sosnowska, D. - 391
Spinoza, B. - 190
Stalin, Y.V. - 193
Steinbach, A. - 119, 125
Steinbarg, E. - 189
Steiner, R. - 146, 366
Sternberg, Y. - 123
Steinschneider, M. - 47-48, 52
Strada, V. - 347, 354
Svajak, K. - 239, 244
Subtelny, O. - 390, 392
Syč, P. - 236
Sydorenko, A. - 388
Sysyn, F.E. - 387-389, 392
Szanton-Blanc, C. - 122, 123
Szybieka, Z. - 394
Ševčenko, I. - 388
Ševčenko, T.G. - 391

Talmon, S. — 22
Taube, M. - 47-52
Tigchelaar, E.J.C. — 23
Tikhonravov, N.S. - 29
Timenchik, R.D. - 205-224
Tishkov, V. - 125
Thompson, D. - 256
Thompson, E.M. - 392
Thomson, F.J. - 31
Tomaszewski, J. - 393
Tolstoy, H. - 259-264
Torke, H.-J. -390
Trotsky, L. - 286
Turkle, S. - 108, 109, 125

Ulrich, E. — 23
Uhland, L. - 136-146
Ulmanu, A. - 110, 125
Uspenskii, E. - 126
Uspenskii, V. - 246

Vander Kam, J. — 23
Vajda, G.- 50, 51, 52
Vaneeva, E.I. - 52
Verkholantsev, Ju. - 52
Verkhovskii, A. - 256
Vereshchagin, E.M. - 33-46

Vićbič, J. - 237, 240
Vitaut, Grand Prince - 238
Vogelweide, W. fon der - 138, 146
Vogüé, E.-M- de. - 365

Walicki, A. - 393
Wallmann, Ju.P. - 192, 198, 203
Waysband, E. - 179-188
Weiskopf, M.M. - 275-286
Weiskopf, I. - 108, 111,
Wellman, B. - 113, 124
Wilbur, R. - 217
Wistrich, R. - 285-286
Wożniak, A. - 393
Wyjcik, Z. - 389
Wolfson, H.A. - 50, 52

Yanivs'kyj, D. - 391
Yelenevskaya, M. - 109, 118, 119, 123, 125

Zaboklicki, K. - 391
Zacharia ben Aharon ha-Kohen - 48
Zelenka, P. - 254
Zemskaia, E.A. - 109, 125
Zmahar, A. - 236, 238, 241
Zola, E. - 221
Zubov, V. (Eniutin) - 253
Zweig, A. - 193
Zweig, S. - 227