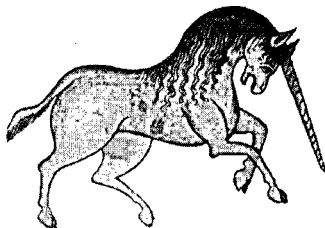




**Миф Европы
в литературе и культуре
Польши и России**



Российская Академия наук
Институт славяноведения
Польская Академия наук
Институт литературных исследований

Миф Европы в литературе и культуре Польши и России

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2004

ББК 83.3Пол
УДК 821.162.1
М 68

Редколлегия:

М. В. Лескинен, В. А. Хорев

Миф Европы в литературе и культуре Польши и России / Редколлегия: М. В. Лескинен, В. А. Хорев. — М.: Индрик, 2004. — 304 с.

ISBN 5-85759-276-3

Коллективный сборник посвящен рассмотрению мифа о Европе, который оказал существенное влияние на самописание польской и российской культур в категории «свой»/«чужой», а также на формирование национальной идентичности поляков и русских. Миф Европы задается идеалом европейской цивилизации и культуры с ее превосходством над миром «варваров»-славян, с одной стороны, или же, с другой — убеждением в своем, особом пути развития, противопоставленном европейскому христианству и Просвещению.

В сборник вошли материалы российско-польской конференции, состоявшейся в Москве в мае 2003 г. и продолжившей исследование проблем взаимного восприятия и взаимопонимания двух славянских народов (Поляки и русские в глазах друг друга. М.: Индрик, 2000; Россия — Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре. М.: Индрик, 2002).

Проект выполнен в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте» (проект № 10002-251/ОИФН-01/242-239/110703/1047).

© Институт славяноведения РАН, 2004
© Издательство «Индрик», 2004

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	7
<i>Б. Флоря</i>	
У истоков мифа о Европе	8
<i>А. де Лазари</i>	
Чем страшна Европа русским и польским «славянам»?	15
<i>В. Хорев</i>	
Русский европеизм и Польша	23
<i>С. Фалькович</i>	
Значение фактора Европы для истории, культуры, общественного сознания и менталитета поляков	55
<i>Л. Горизонтов</i>	
«Польская цивилизованность» и «русское варварство»: основания для стереотипов и автостереотипов	62
<i>А. Липатов</i>	
Государственная система и национальная ментальность (русско-польская альтернатива)	76
<i>О. Белова</i>	
Пришельцы с Запада: «европейские» народы в восточнославянских легендах и топонимических преданиях	85
<i>Л. Софронова</i>	
Образ Европы в русском культурном контексте XVIII в.	97
<i>И. Свирида</i>	
Европейское культурное пространство: российская граница в восприятии современников XVI–XVIII вв.	110
<i>В. Мочалова</i>	
Миф Европы у польских романтиков	129
<i>Н. Филитова</i>	
Европа в историософии А. Мицкевича и К. Бродзиньского	147

<i>М. Лескинен</i>	
Миф Европы и Польша в «Записках» В. С. Печерина	161
<i>М. Рудковская</i>	
Юзеф Игнацы Крашевский и Юлиан Клячко, или Об идентичности польского писателя в Европе	182
<i>С. Мусиенко</i>	
Миф Наполеона в русской и польской прозе XIX в. (на примере романов «Война и мир» Л. Толстого и «Пепел» С. Жеромского)	190
<i>Л. Танаева</i>	
«Парижские университеты» польских художников	205
<i>В. Новиков</i>	
Европейский ориентир для русского читателя (Русская судьба романа Э. Л. Войнич «Овод»)	225
<i>В. Тихомирова</i>	
Европа, Россия в польской лагерной прозе	239
<i>Т. Жуковский</i>	
Миф Италии как исходная точка критики культуры в творчестве Тадеуша Ружевица	253
<i>Ю. Гладысь</i>	
Европа и «европейскость» в польской литературе о «кресах» (С. Винценз, Ю. Виттлин, В. Одоевский)	263
<i>Л. Мальцев</i>	
Итальянские мотивы в «Дневнике, написанном ночью» Г. Херлинга-Грудзиньского	271
<i>И. Адельгейм</i>	
«Под мокрым небом Центральной Европы...». Ключевые образы пространства Центральной Европы в молодой польской прозе конца XX — начала XXI в.	281

От редколлегии

Сравнительные исследования культурных традиций и взаимных стереотипов двух славянских народов в рамках российско-польского проекта «Поляки и русские в глазах друг друга» были продолжены рассмотрением мифа Европы в польской и русской литературе и культуре. Конференция по этой теме была организована в мае 2003 г. Институтом славяноведения РАН совместно с Институтом литературных исследований ПАН при активной поддержке Посольства Польской Республики в России.

Представленные на конференции выступления и составляют содержание данного сборника. Для России и Польши вопрос об отношении к Европе и сосуществовании с ней в широком смысле (геополитическом, культурном, идеологическом и национальном), без сомнения, являлся одним из ключевых на протяжении XVII–XX вв. Участники конференции сконцентрировались только на одном, но чрезвычайно важном аспекте этого комплекса вопросов — рассмотрении мифа о Европе, фокусирующем в себе разнообразие польских и русских позиций. Представление о Европе как высшем типе цивилизации складывалось в рамках западноевропейской культуры, утверждающей цивилизационное и нравственное превосходство *своего* мира над *чужим* миром «варваров». Этот западноевропейский автостереотип был воспринят и в культуре, географически также относящейся к Европе, но в силу разных причин сомневающейся в своей принадлежности к европейскому культурному пространству.

Авторы сборника — специалисты в разных областях гуманитарного знания, представляют Институт славяноведения РАН, Институт литературных исследований ПАН, а также Институт искусствознания Министерства культуры РФ, университеты Москвы, Лодзи, Кракова, Гродно и Калининграда. Реконструкция мифа Европы в Польше и России позволяет выявить наиболее существенные расхождения и конфликтные зоны, рожденные в том числе самоидентификацией собственной национальной культуры и представлением о «своем» и «чужом». Это позволило ученым синтезировать многочисленные разнородные оценки, идеи, виды мифологических элементов в единое мифологическое целое, рассмотрев при этом истоки и механизмы формирования двух мифов о Европе — российского и польского.

У ИСТОКОВ МИФА О ЕВРОПЕ

Когда заходит речь о понятии «Европа», его роли в истории общественного сознания, то нетрудно отметить неразрывную связь этого понятия с западной частью Европейского континента. Однако такая связь возникла далеко не сразу.

Для жителя Западной Европы в XII в. было не так просто ответить на вопрос о месте той части Европы, в которой он жил, в окружающем мире. Разные страны этой части европейского мира достаточно заметно отличались друг от друга по уровню и характеру своего развития. Отсутствовала и какая-либо политическая структура, объединявшая все эти страны. Правда, некоторые из них признавали за собой верховенство Священной Римской империи, но целый ряд государств (в том числе и Польша) в эту систему не входил, а на Иберийском полуострове существовала своя, особая «империя», во главе с правителями Леона. Единственным общим признаком в этих условиях могла бы быть связь стран западной части Европейского континента с католической церковью, с «латинской» ветвью христианства, тем более что с середины XI в. отношения между западной и восточной церквями заметно обострились. Но несмотря на трения в отношениях между церквями, в сознании общества западной части Европейского континента сохранялось представление о христианском мире как едином целом, главными центрами которого являлись Рим и Константинополь.

Образ такого двупольного мира четко выступает на страницах французской жести «Путешествие Карла Великого в Иерусалим и Константинополь». Выяснив, что, по мнению его жены, император Гуго в Константинополе является лучшим правителем, чем он сам, Карл Великий со своими богатырями направляется в Константинополь, где подвигами доказывает превосходство над византийцами¹. Хотя Карл Великий и оказывается в итоге выше (в прямом и переносном смысле), чем византийский император, действие происходит явно в общем для обеих сторон мире и отношении к византийцам далеко от враждебности. Неслучайно в жесте говорится о том, что франки были потрясены красотой Константинополя, роскошью дворца и обилием угощений.

Достаточно распространено мнение, что крестовые походы, вторжение западных рыцарей в иное общество привели к росту напряженности, обострению противоречий между двумя частями христианского мира. Однако обращение к памятникам художественной литературы показывает, что в XII в. — первом столетии крестовых походов — образ двуединого христианского мира в общественном сознании латинского христианства не только не отошел на задний план, но и наполнился новыми красками.

Примером может служить написанный во второй половине XII в. Готье из Арраса роман «Ираклий» — панегирическое жизнеописание византийского императора VII в., отвоевавшего у неверных Иерусалим и Святой Крест. Исследователи отмечают, что при описании сложного этикета императорского двора автор обнаруживает хорошее знание византийских реалий² — свидетельство явного расширения культурных контактов между двумя частями христианского мира.

Еще более показательным примером может служить роман «Клижес», написанный во второй половине XII в. самим Кретьеном де Труа. Клижес, племянник злого дяди-узурпатора, завладевшего в Константинополе тронem, по праву принадлежащем Клижесу, находит спасение и помощь при дворе короля Артура. А обращается он туда неслучайно, так как его отец, император Александр, был женат на сестре Говена, одного из рыцарей Круглого стола³.

Своеобразную параллель этим произведениям на славянской почве, правда, не в романе, а в рассказе о реальных исторических событиях, можно найти в повествовании пражского каноника Винцента о чешском короле Владиславе и византийском императоре Мануиле Комнине. Как и автор жести о Карле Великом, Винцент подчеркивает храбрость чешских воинов, которых опасаются «греки», но, как и в жесте, события происходят в «общем», едином мире, в котором «император Греции» занимает видное и почетное место. Винцент упоминает о дружбе, установившейся между государями во время участия Владислава во втором крестовом походе, о дарах, полученных королем от императора, в частности, об одеяниях «дивной работы», украшенных золотом и драгоценными камнями, о скреплении мирных соглашений браком между внуком Владислава и внучкой императора⁴.

По иронии судьбы история, сочиненная Кретьеном де Труа, послужила как бы моделью для реальной исторической ситуации конца XII в., когда наследник византийского трона Алексей Ангел искал поддержки против дяди-узурпатора у близкого родственника, императора Филиппа Швабского. Однако в реальности финал оказался

совсем не таким, как в рыцарском романе. Как известно, пришедшие на помощь претенденту крестоносцы в 1204 г. взяли и разграбили Константинополь, на время положив конец самому существованию Византийской империи. На ее развалинах образовались княжества, в которых пришедшие с запада бароны навязывали местному населению не только свою власть, но и свои обычаи и свою веру. Действия эти натолкнулись на ожесточенный отпор, и в огне разгоревшегося конфликта двуполосный образ единого христианского мира стал бледнеть и разрушаться.

На севере аналогичную роль сыграло вторжение немецких и шведских крестоносцев на земли языческих племен восточного побережья Балтийского моря. Когда крестоносцы столкнулись с Новгородом в борьбе за власть и влияние на этих территориях, они стали широко и активно распространять представления о новгородцах как союзниках и защитниках язычников, выступающих вместе с ними против христиан-крестоносцев.

Происходившую при этом смену представлений можно также проиллюстрировать, обращаясь к литературному произведению — Тидрек саге, роману о герое немецкого эпоса Дитрихе Бернском, написанному в середине XIII в. в Норвегии по рассказам «мужей немецких». На важные особенности, отличающие эту версию сказания о Дитрихе от других, обратил внимание в своей известной работе А. Н. Веселовский. Герои сказания наносят поражения русским войскам, заставив сдаться и просить о пощаде население Полоцка и Смоленска⁵.

Что касается главных западных соседей Древней Руси — Польши, Чехии и Венгрии, то смена представлений о едином христианском мире происходила здесь в несколько иные хронологические сроки и под воздействием иных факторов. Еще в первой половине XIII в. представление о принадлежности и Древней Руси, и ее западных соседей к единому христианскому миру было еще достаточно сильным. Русские и польские князья предпринимали совместные походы против язычников — прусов, а затем и против ятвягов. Изменения в отношении этих соседей к Древней Руси связаны с воздействием на правящие круги и население этих стран двух факторов — литовской экспансии и татаро-монгольского нашествия.

Ослабление Руси после набега татаро-монголов создало благоприятные условия для захвата древнерусских земель литовскими князьями и их дружинами. Когда к середине XIII в. образовалось Великое княжество Литовское, в его состав вошла и территория современной Западной Белоруссии с такими центрами как, Новогрудок и Гродно. Несмотря на эпизод с крещением литовского князя

Миндовга, получившего королевскую корону от Рима, Литва в конечном итоге оставалась языческой до конца XIV в. Характерной чертой раннефеодального Литовского государства была активная экспансия, постоянные набеги на соседние земли для захвата добычи и пленных. Одним из главных объектов таких походов были соседние польские княжества. В этих походах, разумеется, участвовали «русские» подданные Миндовга и его преемников. В итоге в польском обществе складывалось представление о восточных славянах как союзниках язычников, нападающих вместе с ними на христиан. Уже во второй половине XIII в. в Польше проповедовали крестовый поход «contra Litwanos, Jatuenzones et Ruthenos ac alios paganos et schismaticos»⁶. Они стали восприниматься как часть внешнего враждебного нехристианского мира.

Что касается татар, то первоначально речь шла о заключении союза против них между русскими князьями и их западными соседями. Так, известно, что Даниил Галицкий согласился принять от папы королевскую корону лишь после того, как его соседи — польские князья и бояре — обещали ему «помощь противу поганых»⁷. Однако в конце 50-х гг. XIII в. вмешательство Орды положило конец таким действиям русских князей. Стремясь разорвать нежелательные связи и вбить клин между Русью и ее западными соседями, татарский полководец Бурондай заставил галицко-волынских князей принять участие в походе ордынских войск на Польшу, который закончился взятием и разрушением Сандомира⁸. С этого времени участие русских князей в походах ордынских войск на Польшу и Венгрию стало постоянным явлением. Древняя Русь из обычного, сравнительно мирного соседа превращалась в страну, находящуюся во власти чуждых, враждебных сил. Это, в свою очередь, послужило толчком к зарождению представления о западных соседях Руси как барьере, ограждающим христианский мир от вторжения внешних, враждебных, нехристианских сил.

Наиболее яркое выражение эти новые представления получили в ряде посланий, вышедших из канцелярии чешского короля Пржемысла II. Наиболее ранний из этих документов — послание Пржемысла II краковскому епископу Прандоте от 19 июня 1255 г.⁹. В этом письме король выражал готовность защищать земли польских князей, своих «друзей и родственников» от нападающих на них язычников и схизматиков. Еще больший интерес представляет его послание папе Александру IV о битве под Крейсенбрунном 1260 г. Чешский король сообщал папе о победе его войска «над множеством бесчеловечных людей — куманов, венгров и различных славян, сикулов, валхов, печенегов и измаилитов, а также схизматиков греков, болгар,

сербских и боснийских еретиков»¹⁰. Разные народы, живущие на восток и юг от Чехии, — мусульмане, язычники, православные, богомилы, — сливаются в этом тексте в единую враждебную массу. Неслучайно в современном событию записи чешской хроники войско противников Пржемысла II фигурирует как «неверные и другие, которые с ними были», а победа короля объясняется тем, что за чешское войско возносила молитвы «большая часть христианства до великого Кельна и дальше»¹¹. Таким образом, у границ Чехии действовали враждебные христианскому миру силы, которым противостояло, защищая его, войско чешского короля.

Наиболее подробная характеристика положения в регионе с точки зрения чешского двора содержится в послании одного из ближайших советников Пржемысла II епископа Бруно Оломоуцкого папе Григорию X от 16 декабря 1273 г.¹² В послании мы видим резкие выпады против немецких князей, которые, враждуя между собой и разоряя страну, не способны организовать защиту христианского мира. Между тем он крайне нуждается в такой защите. В Венгерском королевстве обитают многочисленные еретики и схизматики, а также язычники-куманы, которые жестоко угнетают местных христиан. Польшу опустошают набеги литовцев. Русские князья — схизматики и слуги татар. Только Чешское государство с помощью папы может организовать в этих краях защиту «христианства» от грозящих ему опасностей. С большой силой в послании выражено представление, что к востоку от границ Польши и Чехии находится враждебный, угрожающий христианству мир, по отношению к которому Чехия готова выступить в роли предмостного укрепления.

Впрочем, речь шла не только об обороне. К началу XIV в. относится появление одного из первых литературных текстов на чешском языке — перевода французского рыцарского романа XII в. об Александре Македонском. На чешской почве в текст французского оригинала был сделан ряд вставок. В одной из них выражалось желание, чтобы в Чехии появился правитель, подобный Александру, который мог бы покорить соседние народы (в их числе и русских), заставить их принять истинную веру и креститься¹³.

Новые представления о границах христианского мира в законченной форме выступают в первом известном нам описании Восточной Европы, написанном в начале 1308 г. французским доминиканцем. Этот важный источник был введен в научный оборот польским исследователем Ольгердом Гуркой. Его автор определяет границы Европы в соответствии с восходящими к античности представлениями, помещая в ее восточной части такие страны, как Византия, Болгария, Сербия, Русь, а также Венгрия, Чехия и Польша. Видимо,

в соответствии с более ранней традицией автор начинает свой рассказ об этой части Европы с описания Византийской империи¹⁴, однако изучение текста показывает, что в нем по формальному признаку объединены страны, к которым составитель трактата относится совершенно по-разному. Венгрия, Чехия, Польша — католические государства, где действуют католические епископы и находятся гробницы католических святых¹⁵. Что касается других стран региона, то в них обитают «неверные схизматики», «схизматические и варварские народы», у которых находят приют «злейшие еретики», спасающиеся от инквизиции¹⁶. Другие, такие, как Русь и Болгария, покорены татарами и выплачивают им дань¹⁷. Для понимания того, как далеко зашло разрушение представления о единстве христианского мира, показательным является то обстоятельство, что автор трактата (судя по ряду деталей изложения, принимавший участие в миссионерской деятельности католической церкви на Балканах) не возлагал каких-либо надежд на обращение схизматиков с помощью мер духовного воздействия. Лишь по отношению к албанцам, которые по своим воззрениям одни католики, а другие православные, он допускал, что «проповедь слова Божия» может направить их на верный путь¹⁸. Что касается других стран региона, населенных схизматиками, автор трактата полагал, что «обратить» их удастся только с помощью оружия. Он старался убедить читателя, что это вполне реально, так как эти люди «невоинственные», «изнеженные», не умеющие владеть оружием. Он даже утверждал, что Византию и другие «схизматические» страны можно было бы завоевать в течение года¹⁹. За этим трактатом вскоре последовали другие сочинения, авторы которых выражали сходные взгляды в еще более резкой форме. Так, в 20-х гг. XIV в. архиепископ Бара Гильом Адам писал, что местные католики ждут прихода латинского войска, чтобы «освятить свои руки славянской кровью»²⁰. Таким образом, приведенные выше высказывания автора чешской Александрии не представляли собой ничего специфического, а отражали общее отношение жителей латинского мира к народам на юг и восток от его границ.

В данном сообщении автор попытался показать, как и когда сложилось представление о тождестве между миром латинской Европы и «христианским» (т. е. по представлениям людей той эпохи единственным культурным, цивилизованным миром). Именно оно легло позднее в основу всего того комплекса взглядов, который в европейской мысли последующих веков стал связываться с понятием Европы. Разумеется, важные социальные преобразования, охватившие в XIII–XIV вв. западную часть Европейского континента, самым серьезным образом способствовали обособлению этой части Европы,

однако убеждение об особом месте латинской Европы в мире сложилось до того, как последствия этих преобразований могли быть осмыслены и под воздействием иных факторов.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Волкова З. Н. Эпос Франции. М., 1984. С. 155–158.
- ² Михайлов А. Д. Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М., 1976. С. 96–98.
- ³ Там же. С. 124–126.
- ⁴ Fontes rerum bohemicarum (Далее — FRB). Praha, 1882. D. 2. S. 456–458.
- ⁵ Веселовский А. Н. Русские и вильтины в саге о Тидрике Бернском (Веронском). СПб., 1906. С. 183–186.
- ⁶ Preussisches Urkundenbuch. Königsberg, 1909. T. 1. H. 2. № 7.
- ⁷ Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. 2. Стб. 827.
- ⁸ Там же. Стб. 852–854.
- ⁹ Monumenta medii aevi historice res gestas Poloniae illustrantia. Kraków, 1874. T. 1. № 44. S. 61–65.
- ¹⁰ Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae. Praha, 1872. T. 2. № 271. S. 103.
- ¹¹ FRB. D. 2. S. 315.
- ¹² Regesta... T. 2. № 845. S. 344.
- ¹³ Alexandreida / Vyd. V. Važny. Praha, 1963. S. 117–118.
- ¹⁴ Anonymi Descriptio Europae Orientalis imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia anno Domini VCCCVIII exarata / Ed. O. Górka. Cracoviae, 1915. S. 3–25.
- ¹⁵ Ibid. S. 48–49, 52, 57–58.
- ¹⁶ Ibid. S. 7, 24, 30–31, 41.
- ¹⁷ Ibid. S. 39–41.
- ¹⁸ Ibid. S. 28–29.
- ¹⁹ Ibid. S. 7, 23–25, 32, 36–37, 42–43.
- ²⁰ Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија. Скопје, 1977. Т. 2. С. 619.

А. де Лазари

ЧЕМ СТРАШНА ЕВРОПА
ПОЛЬСКИМ И РУССКИМ «СЛАВЯНАМ»?
(замечания на полях книги «Энциклопедия русской души.
Роман с энциклопедией» Виктора Ерофеева)

Иль нам с Европой спорить ново?

Александр Пушкин.
Клеветникам России

Все народы Европы имеют общую физиономию, некоторое семейное сходство.

Петр Чаадаев.
Философическое письмо

Русификация окраин есть не что иное, как демократическая европеизация их...

Константин Леонтьев.
Православие и католицизм в Польше

*Для Европы не может быть иного исхода, как превращение в Соединенные Штаты...
Иное дело — Россия.*

Петр Бицилли.
Проблема русско-украинских отношений
в свете истории

Значительная часть Евразии — именно вся Украина и Белоруссия — попала под власть католической Польши, этого форпоста Европы на Востоке, и только с большим трудом удалось части этих исконно евразийских и русских земель воссоединиться с евразийским миром под властью Москвы.

Кн. Николай Трубецкой.
Взгляд на русскую историю не с Запада,
а с Востока

*Это как профессора литературы.
На первый взгляд — свои люди. А на второй — чужие и мертвые.*

Виктор Ерофеев

Еще недавно мне казалось, что, в отличие от «*России и Европы*» Николая Данилевского, книга «*Польша и Европа*» в Польше может быть лишь дорожным атласом, где союз «и» соединяет, а не противопоставляет, как у Данилевского. Оказалось — я ошибся: «и» в книге Петра Ярошиньского¹ противопоставляет, а не соединяет. Петр Ярошиньский — председатель общества «Польская семья», профессор,

руководитель кафедры философии культуры в Люблинском католическом университете — издал в последние годы еще несколько книг: «Suwerenność nie jest przytykiem» (Lublin, 2000); «Ocalić polskość!» (Lublin, 2001); «Kim jesteśmy» (Lublin, 2001); «Europa bez Ojczyzn?» (Warszawa, 2002). Во всех он ведет борьбу за «польское национальное сознание», за «право Польши на собственную культуру» и призывает спасти Польшу от «византийско-еврейской цивилизации» Европы. Польша — хорошая, весь остальной мир — плохой. Это притом, что либеральная часть польского общества и многие «правые» мечтают о скорейшем присоединении Польши к Евросоюзу. Словом, процесс европеизации разрушил всякое национальное единство, изрыл национальное тело глубокими ранами, посеял рознь и затаенную вражду между всеми². А это уже не Петр Ярошинский, а Николай Трубецкой о временах Петра Первого в России. Удивительная вещь — история...

Вот я перевел на польский язык «Энциклопедию русской души. Роман с энциклопедией» Виктора Ерофеева и решил, что настало время создать что-то вроде плагиата — о польской душе. Один фрагмент мог бы звучать так (достаточно у Ерофеева поменять слово «русский» на «поляк»):

«Когда приходит черный день, поляк переключает скорости: европейский активизм — на азиатскую созерцательность — и впадает в дрему духовности».

Чуть сложнее было бы приспособить к польской действительности отрывок об *истории национального футбола*:

«Петр Первый повел мяч в Европу, ударил, промахнулся — разбил окно.

Сборная команда мужиков с бородами погнала мяч в Азию.

Здрав юбки, Екатерина Великая перехватила инициативу.

Павел отобрал мяч и погнал его в сторону азиатских ворот.

Александр Первый, завладев мячом, отправил его в сторону Европы.

Николай Первый погнал его в сторону Азии.

Его сын, Александр Второй, отбил его далеко в сторону Европы.

Александр Третий отфутболил мяч в Азию.

Николай Второй побежал трусцой в западную сторону.

Ленин повел мяч в сторону Азии.

Сталин, с подачи Ленина, забил гол.

Счет стал 100:0.

Хрущев начал с центра поля и, сам не зная почему, погнал мяч в Европу.

Брежнев отправил его в Азию.

Горбачев играл на европейской стороне поля.

Ельцин продолжил его игру, но во втором тайме растерялся. Стоит и не знает — куда бить.

Раздался свисток. Кончился пропущенный век».

Перенести эти слова в польскую действительность не получается, так как, по справедливому замечанию Николая Страхова, «Польша от начала шла наравне с остальной Европою» («Роковой вопрос», 1863). Единственное существенное отклонение — четыре десятилетия коммунизма. И все-таки боюсь, что поляки не менее русских способны «пропустить век». Боюсь также, что еще немного, и я смогу сказать вслед за Ерофеевым:

«Мы разочаровали Запад и в чем-то самих себя, оказавшись „другими“, не такими, какими бы европейцы хотели нас видеть».

А какими европейцы хотели бы нас (русских, поляков) видеть?

«Когда я смотрю, — пишет Ерофеев, — на Алексея Матвеевича, Федора Максимовича, Ларису Владимировну, Василия Михайловича, Дмитрия Васильевича, Ирину Никаноровну, Софью Ивановну (если она еще не умерла), ди-джея Элеонору, на моего механика Володю и на сторожей из гаража „европейским“ взглядом, мне кажется, что они — уроды.

А стоит мне на них посмотреть русским взглядом (а мне — польским. — А. Л.), то — никакие они не уроды.

Вот так я и существую (мы существуем. — А. Л.): то уроды — то не уроды».

Так какими европейцы хотели бы нас видеть? В чем суть Европы? Для меня ответ однозначный: в достойном **Я** против тоталитарного **Мы**.

А может быть, это миф? Ведь Евросоюз = союз = **Мы**? Чем тогда отличается европейское **Мы** от нашего «славянского»?

Ерофеев пишет:

«Напрасно думать, будто наше „мы“ состоит из сложения самозначимых „я“. Русское „я“ как элемент не жизнестойко и обретается исключительно в семейственной молекуле. Выходит, не „я“ формирует идею „мы“, но „мы“ манифестно и речетворно. „Мы“ плодит ублюдочных „я“, как мелкую картошку. Все силы русского правописания — на стороне „мы“, и сколько бы литературных терзаний ни вкладывать в развитие „я“, они не окупятся за недостатком грамматических резервов. Взять, для примера, подсознательное мыканье Платонова и сопротивленческое яканье Набокова, чтобы увидеть разность потенциалов. На „мы“ можно гавкать, как Замятин, над

„мы“ можно хихикать, как Олеша, но „мы“ имеет самодержавное качество, известное под именем „народ“. „Народ“ — одно из самых точных понятий русского языка. Оно подразумевает двойной перенос ответственности: с „я“ на „мы“ и с „мы“ на — род: „мы-они“, внешне-внутренний фактор, что означает вечные поиски не самопознания, а самооправдания. Слово „народ“ зацементировало народ на века».

В восьмидесятые годы многим полякам *казалось*, что, в отличие от русских, они постигли суть и ценности европейского достойного **Я**. В своей знаменитой книге «Этика солидарности»³ польский философ, ксендз Юзеф Тишнер говорит о солидарности как об этическом движении. Солидарность не является для него ни понятием, ни готовой этической теорией. Это *идея*, и как таковая однозначного определения она никогда не получает.

Этика солидарности, говорит Тишнер, хочет быть этикой совести. Она предполагает, что человек обладает совестью как природным «этическим чувством», во многом не зависимым от разных этических систем. Совесть в человеке — самостоятельная реальность, наподобие разума и воли. Человек может упражнять волю и разум, но может и забросить упражнения, может слушать свою совесть, но может и отречься от нее. Совесть — это голос, зовущий в человеке. К чему призывает он сегодня? Прежде всего к тому, чтобы человек *хотел* иметь совесть.

Не всякое **Мы** является солидарностью. Подлинная солидарность — это солидарность совестей. С человеком без совести можно ехать в одном вагоне поезда, сидеть за одним столом, читать те же книги, но это еще не солидарность. Суть солидарности в пробуждении чувства сострадания, братства со страдающим человеком. Солидарность — особая межчеловеческая связь: люди связываются друг с другом, чтобы заботиться о том, кто в заботе нуждается. **Я** с тобой, **Ты** со мной, **Мы** вместе для него. Но все начинается с **Я** и совести. **Мы** вторично. **Мы** — это **Я** и **Ты** в диалоге. Добросовестный диалог, говорит Тишнер, имеет в качестве своего источника предпосылку, что ни я, ни ты не в состоянии узнать правду друг о друге, если мы далеко друг от друга, если каждый из нас спрятан в подполье своего страха. Чтобы получился добросовестный диалог, **Мы** (**Я** и **Ты**) должны начать с признаний: «наверное, ты в какой-то степени прав» и «наверное, я не во всем прав». Таким образом мы приближаемся друг к другу, так как каждый из нас готов личную правду другого сделать частью своей правды. Диалог — это создание взаимности и основное средство достижения общественной правды. Диалог

означает, что люди вышли из подполья, приблизились друг к другу. Начало диалога — выход из подполья. Надо переступить порог, протянуть руку, найти общее место для разговора. Это место не будет уже укрытием, в котором человек остается один со своим страхом, а будет местом встречи, началом какой-нибудь общины, дома.

Казалось бы, что здесь нового для русского человека? Не о том ли говорил еще Достоевский? Ведь Мы-община (коллектив, класс, народ, Евразия, соборность) — это основа «русского» мирозерцания. Почему тогда Ерофеев издевается? Чем Евросоюз, где солидарное **Мы**, по крайней мере в теории, основа общежития, отличается от Евразии?

Разница существенная! Солидарное **Мы**, в отличие от «русской» (и тем более коммунистической) общины, не поглощает свободного, пусть даже гордого **Я**. Ведь **Я** — это «хранитель древностей» (совести, чести, достоинства...), без которых нет культуры и такого существенного элемента культуры, выработанного тысячелетиями, каким является право. И без **Я** нет диалога. Если нет **Я** — нет и **Ты**. Остается тоталитарное **Мы**, которое не нуждается ни в диалоге, ни в праве; остаются политики, для которых все, о чем здесь говорится, — «факкультет ненужных вещей».

На **Мы**, неприемлемое для Ерофеева, в России работали поколения. А. Хомяков, противопоставляя свой идеал западному мышлению, писал: «В Европе <...> не допускают ничего истинно-общего, ибо не хотят уступить ничего из прав личного произвола»⁴ Вся борьба за так называемую **народность**, начатая в русской мысли в эпоху романтизма, привела в конце концов к полному поглощению индивида в советском Мы-народе. Когда Замятин создавал свою антиутопию, советское **Мы** еще не образовалось, но уже «носилось в воздухе». Ведь богоискатель Горький говорит в «Исповеди» (1908): «Все несчастья начались от того, что первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа... и сжалась от страха, перед одиночеством и бессилием своим... **Я** — злейший враг человека». И коммунизм уничтожил этого «врага», чтобы получилось как в «Катехизисе революционера» Нечаева: «Революционер — человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени».

Среди русских мыслителей были, однако, и те, кто в какой-то степени предвосхитил суждения Тишнера о солидарном **Мы**. Это — духовные отцы существующего с 1930 г. в эмиграции Народно-Трудового Союза русских солидаристов: Семен Франк, Сергей Левицкий, Сергей и Евгений Трубецкие, Иван Ильин. В «Духовных основах общества» (Париж, 1930) Франк пишет:

«**Я** никогда не существует и немислимо иначе, как в отношении **ты** — как немислимо *левое* вне *правого*, *верхнее* вне *нижнего* и т. п. <...> **Мы** совсем не есть просто *множественное число* от **я** (как этому учит обычная грамматика), простая совокупность многих **я**. В своем основном и первичном смысле **я** <...> вообще не имеет и не может иметь множественного числа; оно единственно и неповторимо. <...> Поэтому **мы** есть не множественное число первого лица, не *многие я*, а множественное число как единство первого и второго лица, как единство **я** и **ты** (*вы*). В этом — замечательная особенность категории **мы**. Вечная противопоставленность **я** и **ты**, которые, каждое само по себе и в отдельности, никогда не могут поменяться местами или охватить одно другое <...> — противопоставленность и противоположность преодолеваются в единстве **мы**, которое есть именно единство категориально разнородного личного бытия, **я** и **ты**. С этим непосредственно связана и другая особенность **мы**: в отличие от всех других форм личного бытия оно принципиально безгранично. Правда, эмпирически **мы** всегда ограничено: всякому **мы**, будь то семья, сословие, нация, государство, церковь, противопоставлено нечто иное, в него не включенное и ему противостоящее, — какие-то *вы* и *они*. Но вместе с тем **мы** в ином, высшем соединении может охватить и включить в себя всех *вы* и *они* — принципиально все сущее; в высшем, абсолютном смысле не только все люди, но все сущее вообще как бы предназначено стать соучастником всеобъемлющего **мы** и потому потенциально есть часть **мы**. Если я могу сказать **мы** про узкое единство моей семьи, партии, группы, то я могу вместе с тем сказать **мы**, *люди* или даже **мы**, *тварные существа*. **Мы** есть, следовательно, некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия».

Здесь основная разница между русским солидаризмом и идеей солидарности в толковании Тишнера, для которого солидарное **Мы** не первично, а вторично, и даже не по отношению к **Я** и **Ты**, а по отношению к *для него*. Сперва — раненый и его крик, потом — отзывается совесть, сумевшая услышать и понять этот крик, и только тогда рождается община. Персонализм, человеческое достоинство здесь на первом плане, на втором — диалог, на третьем — солидарное **Мы**. Для коллективизма, как бы его ни назвать, здесь вообще нет места, как нет места и для коллективизма в «Европе» и Евросоюзе.

Формулируя этику солидарности, Тишнер предполагал, что ей не нужен враг. Десять лет спустя он осознал свою ошибку. В статье «В тени коммунистических ларьков. Этика солидарности сегодня» («Русская мысль», 1990, 14 сентября) Тишнер писал:

«Надо ясно сказать: этика солидарности уже не в состоянии охватить и разъяснить все вырисовывающиеся конфликты. Ибо что

говорила эта этика? Она говорила, что нам надо быть вместе, действовать без применения силы, что этика должна стоять выше политики. Все это было ясно, когда был враг <...> Когда враг исчез, наше *вместе* расплзлось <...> Некогда Норвид, размышляя над причинами упадка народов, писал, что не в силу неуважения к власти, а особенно королевской, одни народы существуют, а другие перестают существовать. Потому что, будь это так, вся Европа развалилась бы. Причины упадка и развития народов одни и те же: уважение или неуважение к Человеку. Я возвращаюсь к этой мысли Норвида при особых обстоятельствах, в которых мы оказались. Ларек коммунизма развалился. Но толпа перед ларьком пока еще стоит. Что сделать, чтобы эта толпа стала обществом, чувствующим свое национальное достоинство? В этом направлении сделано уже немало. Но следует сделать еще кое-что. Следует вернуться к простейшему опыту — уважению Человека».

Для Тишнера однозначно, что идею и этику солидарности можно спасти лишь путем уважения к личности и к ее неотторжимым правам, что еще сильнее надо связать с солидарностью персонализм, что самой большой ценностью должен быть всегда Человек-личность, а не Мы-коллектив.

И вот прошло очередное десятилетие, Тишнера в живых уже нет, а толпа перед ларьком коммунизма все стоит — и в Польше, и в России.

А уважение к Человеку? — Вот Вы, Человек-славянин, подходите к пешеходному переходу в «Европе» (Лондоне, Берлине, «какой-нибудь» Лозанне...), а потом — в Варшаве и в Москве. Закон везде одинаковый: «Водитель транспортного средства обязан уступить дорогу пешеходам, переходящим проезжую часть по нерегулируемому пешеходному переходу» («Правила дорожного движения Российской Федерации»). В «Европе», едва лишь Вы подошли к пешеходному переходу, машины остановились. В Варшаве Вам придется опустить ногу с тротуара и пропустить несколько машин — пятая-шестая остановится. А в Москве? Риторический вопрос? Это ведь не миф — это реальность. А попробуйте лечь в больницу «с улицы» в каком-нибудь из этих городов. Не хотите в Москве, у «всечеловеков»? Предпочитаете в Лозанне, а не в Варшаве? Это понятно — ведь Вы хотите уважения к своей личности, а по крайней мере — к своему больному телу.

«Славяне», почему же вы тогда боитесь Европы? Разве там на самом деле эгоизм больше польско-русского? Разве действительно кто-нибудь в Европе захочет отнять у Вас Вашу польскую или русскую душу и переделать Вас в немца или француза?

И опять, перефразируя слова Ерофеева, хочется сказать:

Всего того, что мы носим в себе, на самом деле нет. Мы выдумали оба мира. В себе самих мы их скрестили. Мы, видимо, те самые русские и польские европейцы, которые и не европейцы, и не русские, и не поляки. У нас получилось то, что не получается. Можно ли нас считать удачным гибридом? Мы потеряли возможность абсолютных критериев. Поскольку два мира не совпадают, мы ощущаем превратности морали.

Достоевский считал, что лишь война по-настоящему объединяет. «Европа» объединяется без войны. Пока удачно. Кто прав? — риторический вопрос.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Jaroszyński P.* Polska i Europa. Lublin, 1999.
- ² *Трубецкой Н. С.* Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Berlin, 1925.
- ³ *Tischner J.* Etyka solidarności. Kraków, 1981.
- ⁴ *Хомяков А. С.* О сельской общине. Ответное письмо А. И. Кошелеву 1849 года.

РУССКИЙ ЕВРОПЕИЗМ И ПОЛЬША

Испокон веков в умственной жизни России актуальным оставался вопрос: относится Россия к Европе или нет. В значительной мере это объяснялось тем, что и в Западной Европе, и в самой России очень часто «Европа» отождествлялась (и отождествляется до сего дня) с «латинской», в первую очередь романо-германской Европой. Византийское же наследие, православное христианство, восточнославянское (и даже восточноевропейское) культурное достояние европейским не считалось. Рассмотрим отношение к Европе в русском культурном сознании с учетом «польского фактора», т. е. отношения России к Польше как ближайшей представительнице «латинской» Европы.

Проблема отношения к Европе — одна из постоянных проблем русского самосознания. Без преувеличения можно сказать, что она существует столько же, сколько существует зафиксированная в текстах историософская и культурологическая рефлексия на эту тему. Она вызвана к жизни и обусловлена тем, что называется «историей с географией» — ходом реальной истории российского государства, его изменявшимся географическим и геополитическим положением на разных этапах развития. Но это и *живая* проблема реальных людей, практически каждого человека, жившего или живущего в России, даже если он до какого-то времени — или вообще никогда — специально не задумывается над ней. Это проблема личностных самоощущений и самоидентификаций. Из них складываются конкретные формы общественного сознания во всей их сложности, непрямоуказанности и противоречивости, с неизменным противоборством между крайними позициями, с неизбежными и всегда драматическими противоречиями и попытками выхода из них, бытованием понятийных стереотипов и переживаний в границах тех или иных конкретных сюжетов реальной жизни. Стало быть, эта проблема должна рассматриваться на стыке истории, истории культуры, литературоведения, социальной психологии и психологии личности, этнолингвистики и других областей гуманитарного знания.

Представление о Европе как высшем типе цивилизации складывалось в рамках западноевропейской культуры, утверждающей цивилизационное и нравственное превосходство *своего* мира над *чужим* миром «варваров». Этот европейский автостереотип был воспринят

и в русской культуре, географически также относящейся к Европе, но в силу разных причин сомневающейся в своей принадлежности к европейскому культурному пространству. Здесь он развивался как в позитивном плане (образец для подражания), так и в противопоставлении ему идеи о пагубности европейской цивилизации.

История мифа Европы в России, в том числе «польского мифа», — это не только история историсофской и философской мысли, но и история литературы и культуры. Они в своих формах и своими средствами создают, навязывают и развенчивают этот миф, который определяется отношением к истории и духовной культуре *своей* страны (и внутри нее к себе лично) и к *другой, чужой* истории и *другой* культуре. Отношения эти видоизменяются в конкретных проявлениях-сюжетах, но эти исторически обусловленные изменения имеют свои типологические сходства, которые можно обозначить как исторические закономерности. Одной из таких закономерностей в рамках проблемы русского мифа Европы оказывается драматическая история отношения России к ее ближайшему западному соседу — Польше — как части Европы. Отношение в России к Польше и в Польше к России как часть этой общей проблемы имеет смысл рассматривать сегодня, когда накоплен большой эмпирический материал из истории взаимоотношений двух государств и культур именно в обозначенных выше параметрах, чтобы уяснить общую логику развития этих отношений, и их повторяющиеся закономерности.

История русско-польских отношений насчитывает много веков. Упоминания о Польше как соседи Руси имеются уже в древних летописях, которые служат как историческим первоисточником, так и отражают видение и мироощущение живых людей, т. е. создают и «навязывают» будущему некий образ соседа и эмоциональное отношение к нему. По тому, как видоизменялся — или оставался стабильным — образ Польши и поляка в русской культуре, как раз и можно попытаться в хаотичном эмпирическом материале отдельных свидетельств и фактов определить общие закономерности видения друг друга — закономерности, обусловленные как конкретной политической ситуацией, ходом истории, развитием цивилизации в целом, так и особенностями человеческой психологии, которая оказывается не менее важным и мощным импульсом к тому или иному историческому выбору пути. В этой системе, формирующей образование и восприятие мифа, и следует разобраться, ставя вопрос о значении мифа Польши для России, как одном из специфических сюжетов мифа Европы в целом.

Русские изоляционисты — славянофилы, панслависты, евразийцы — немало способствовали распространению в общественном

сознании мысли об особом, отличном от Европы, пути развития России. Они противопоставляли Европе более *духовную*, с их точки зрения, российскую культуру. Русские же западники идеализировали Европу и сложившийся в ней тип цивилизации. Если говорить о цивилизационно-бытовом уровне жизни, то Европа, не только Западная, но и та же Польша, в силу разных исторических обстоятельств имела — и до сих пор имеет — преимущество перед Россией. Но для историка, в том числе историка культуры, определяющим фактором европеизма являются итоги духовного развития нации, и в первую очередь уровень развития культуры (в том числе литературы как одного из главных интеллектуальных языков), ее ориентированность на общие для европейцев культурные и нравственные ценности, главной из которых является личность и ее свобода.

С момента возникновения русской литературы, в ней шла напряженная борьба за утверждение именно этих ценностей. В XIX в. русская литература завоевала передовые позиции в Европе и в мире. И не только литература, но и музыка, живопись, театр и все другие компоненты русской культуры ощущались, воспринимались и осмысливались как европейские по мироощущению и стилю. «Россия, — заметил недавно Ч. Милош, — создала в XIX в. великий роман. XIX век был веком романа во всей Европе, но России удалось создать великий роман, чего в Польше не было»¹.

Если обратиться к истокам российской государственности, то следует вспомнить, что образовавшееся в середине IX в. государство Рюриковичей с принятием христианства вошло в семью европейских народов. Христианская, то есть европейская, культура пришла на Русь до разделения церквей — тогда, когда еще не было никаких оснований для враждебного отношения к «латинской» Европе. Но и позднее, с расколом Европы на католическую и православную, ее границы никогда не совпадали с границами латинской образованности. Д. С. Лихачев писал в этой связи: «На самом же деле Россия — это никакая не Евразия. Если смотреть на Россию с Запада, то она, конечно, лежит между Западом и Востоком. Но это чисто географическая точка зрения, я бы даже сказал — „картографическая“. Ибо Запад от Востока отделяет разность культур, а не условная граница, проведенная по карте. Россия — несомненная Европа по религии и культуре. При этом в культуре ее не найти резких различий между западным Петербургом и восточным Владивостоком. Россия по своей культуре отличается от стран Запада не больше, чем все они различаются между собой: Англия от Франции или Голландия от Швейцарии. В Европе много культур. Главная связующая среда России с Западом — это, конечно, интеллигенция, хотя и не одна она»².

Исследования Лихачева показали, что уже в XI–XVI вв. общая для православных славян литература не была обособлена в европейском мире³. И речь идет не об одной только литературе. Д. С. Лихачев вспоминал, как видный итальянский искусствовед, рассматривая однажды в Третьяковской галерее иконы Рублева и Дионисия, воскликнул: «Вот где наше родство с вами!» Суждения об обособленности древней русской культуры как следствия ее особого положения между Востоком и Западом — это мифы, созданные в России в XIX в. под гипнозом ее географического положения между Азией и Европой и субъективно болезненного отношения к отставанию ее политического устройства. Если же говорить о литературе, то уже «Древняя Русь знала переводы с греческого, с латинского, с древнееврейского, знала произведения, созданные в Болгарии, Македонии и Сербии, знала переводы с чешского, немецкого, польского, но не знала ни одного перевода с турецкого, татарского, с языков Средней Азии или Кавказа»⁴. И стало быть, древнерусская литература не была изолирована от европейской, получая от нее мощные импульсы и образцы для своего развития.

Мысль о родстве Киево-Новгородской Руси с европейским Западом присутствует и в размышлениях известного русского историка и философа культуры Г. П. Федотова. В 1945 г., проведя в эмиграции в Европе двадцать лет и будучи европейцем по своим культурным установкам, он писал в статье «Россия и свобода» о том, что «византийское православие было, конечно, ориентализированным христианством, но прежде всего оно было христианством; кроме того, с этим христианством связана изрядная доля греко-римской традиции. И религия, и эта традиция роднили Русь с христианским Западом даже тогда, когда она не хотела и слышать об этом родстве»⁵.

От западноевропейской культуры и цивилизации, от таких основополагающих их основ, как личностное начало, вера в прогрессивное общественное развитие, частная собственность, стремление к правопорядку, Русь отгородило, как известно, монгольское нашествие. По словам А. И. Герцена, «именно в это злосчастное время, длившееся около двух столетий, Россия и дала обогнать себя Европе»⁶. Татаро-монгольское иго, писал Д. С. Лихачев, «установило непроходимую стену с Западом, но не установило прочных культурных связей с Востоком, хотя русский государь принял под свой скипетр на равных основаниях Казанское и Астраханское царства, признав их князей и вельмож <...> Защита христианства была для России и защитой европейских принципов культуры: личностной, персонифицированной, интеллектуально свободной. Поэтому-то русская интеллигенция с таким восторгом воспринимала освобождение христианских

народов на Балканах и сама подвергалась гонениям за эти же самые европейские принципы»⁷.

По мысли Г. П. Федотова, в результате монгольского ига «весь процесс исторического развития на Руси стал обратным западноевропейскому: это было развитие от свободы к рабству»⁸. Русская культура оказалась тогда на периферии Западной Европы, отношение к которой и породило мифологическое ее восприятие: с одной стороны, идеализацию европейской цивилизации, с другой — враждебное ее отрицание. Это привело к размежеванию русской интеллигенции на «европейцев» — сторонников европейского пути развития России, и ревнителей «отеческого закона», сложившегося в Московии, обладавшей всеми чертами восточной деспотии. Как заметил Г. В. Плеханов, «когда оседлая русская Европа получила возможность справиться с кочевой Азией, то ее собственные общественно-политические отношения оказались очень похожими на те, которые господствовали в азиатских деспотиях»⁹. В то же время, особенность русского исторического процесса, «выгодная для прогресса», заключалась «в том, что после того, как оседлая русская Европа весьма значительно уподобилась оседлой Азии, ее общественное развитие стало очень медленно, но неизменно поворачиваться в сторону европейского Запада»¹⁰. Сложный процесс обратного «вхождения» России в Европу, преодоления существенных различий в организации жизни общества, налаживания хозяйственных, политических и культурных связей с Западом занял не одно столетие. Ему начиная с XVII в. и способствовала деятельность тех «русских европейцев», которые осознавали отставание России и всемерно стремились преодолеть разрыв с Европой, которая представлялась им носителем общечеловеческих ценностей.

Проводником духовного влияния европейской цивилизации на Русь оказалась в это время Польша, которая своей культурой и конфессией была тесно связана с романо-германской Европой, а географически находилась между Западной Европой и Россией. Уже в XVI в. наряду с противопоставлением православной Руси «вероотступнической» католической Польше, которое содержится в памятниках древнерусской литературы, в русском сознании стал складываться и иной образ Польши — страны свободы и просвещения¹¹. Именно в Польше искали прибежища русские люди, не желавшие смириться с московской деспотией, такие, как князь Андрей Курбский, первопечатник Иван Федоров, вольнодумец Феодосий Косых, и другие. Но и спустя столетия Польша привлекала своим свободолобием русских людей, рассматривалась ими как «окно в Европу». Именно эта формула в отношении Польши, оперативно выражавшая общественное

мнение и представления определенной части общества, воспроизводилась потом не раз — в разное время разными людьми — как закрепившийся в мироощущении языковой стереотип отношения к Польше. В 1993 г. Б. Окуджава говорил о том, что Польша для него — «первая заграница и первая западная страна» и что в свое время он решил для себя: «если наступят тяжелые времена и нужно будет спасти свою жизнь, то мы сбежим в Польшу»¹².

В XVII в. многими представителями русского общества Польша воспринималась как страна высшей культуры и гражданских свобод. «В истории русско-польских литературных связей или, более упрощенно, польского влияния в русской литературе, — отмечает В. Н. Топоров, — XVII век — целая и особо отмеченная эпоха, открывшая русскому читателю многие ценности западноевропейской культуры и, более того, сформировавшая новую читательскую аудиторию — массового (по тем временам) „среднего“ читателя с новой прагматикой и новыми вкусами. Роль польской культуры в этом „русском“ деле была столь же большой, сколь и плодотворной, и русская культура хранит благодарную память об этом посредничестве Польши между Западом и Россией»¹³.

Польское влияние в Москве было тогда действительно сильным. «Западноевропейская цивилизация в XVII в., — писал В. О. Ключевский, — приходила в Москву прежде всего в польской обработке, в шляхетской одежде»¹⁴. В 1671 г. архиепископ черниговский Лазарь Баранович писал, что «синклит царского пресветлого величества польского языка не гнушается, но чтут книги ляцкия в сладость»¹⁵. При русском дворе образуется влиятельная полонифильская партия, в кругах аристократии приличествовало знание польского языка, в библиотеках было много польских книг, образованный читатель читал в оригинале произведения Я. Кохановского, В. Коховского, был знаком с переводом на польский язык Петра Кохановского книги Тассо «Освобожденный Иерусалим» и др.

Симеон Полоцкий при дворе царя Алексея Михайловича воспитывал царских детей, обучая их латинскому и польскому языкам. Первый в России поэт и драматург, писавший по-польски, на латыни и на церковнославянском языке, Симеон Полоцкий выступил проводником западной культуры в России. Под влиянием произведения европейского масштаба «Псалтыри» Яна Кохановского он создает церковнославянскую версию «Псалтыри», так называемую «Псалтирь рифмотворную» (1680). Его помощником в переложении псалтыри был царевич Федор; читала польские книги и царевна Софья. Симеон Полоцкий был встречен в штыки русскими православными ортодоксами. Патриарх Иоаким писал о нем Епифанию Славенецкому,

что этот пришелец «из града Полотска, державы крал Польского, знал только по-латыни да по-польски, а греческого же писания ничтоже знаеше», а потому его силлогизмы суть «веры развращение и тайны истощение»¹⁶.

Одним из первых «западников» XVII в. был князь И. А. Хворостинин. Под влиянием польского окружения в своих прозаических и стихотворных произведениях, написанных польским силлабическим размером, он поносил царя, называя его «деспотом русским», и московские порядки. За свои прокатолические убеждения он подвергался преследованиям, дважды ссылался в монастырь. «Это был, — говорит о нем В. О. Ключевский, — своеобразный русский вольнодумец на католической подкладке, проникшийся глубокой антипатией к византийско-церковной черствой обрядности и ко всей русской жизни, ею пропитанной, — отдаленный духовный предок Чаадаева»¹⁷.

Раскаявшийся и возвращенный из ссылки в Москву князь И. А. Хворостинин умер в 1625 г., так и не осуществив своего намерения сбежать в Литву или Рим. Зато это удалось сделать в феврале 1660 г. сыну знаменитого московского дипломата А. Л. Ордина-Нащокина Воину Афанасьевичу Ордину-Нащокину, посланному отцом с важным поручением за границу. Вместо Ливонии он поехал «в Данциг к польскому королю, который отправил его сначала к императору, а потом во Францию. Сын царского любимца изменил государю-благодетелю!»¹⁸. Воспитанный польскими учителями В. А. Нащокин был увлечен их рассказами о польской «воле», о преимуществах западноевропейской культуры над консервативным московским бытом.

Спустя несколько лет после побега Нащокина, в конце 1664 г. бежал в Польшу, а затем в Швецию дьяк посольского приказа Григорий Карпович Котошихин. В Швеции Котошихин написал сочинение о России, содержащее много важных сведений, характеризующих отсталость всего уклада жизни Московского государства XVII в. по сравнению с западноевропейской общественной жизнью. В России, писал, в частности, Котошихин, «для науки и обычая (обхождения с людьми) в иные государства детей своих не посылают, страшась того: узнав тамошних государств веры и обычаи и вольность благу, начали б свою веру отменять (бросать) и приставать к иным и о возвращении к дому своим и к сродичам никакого бы попечения не имели и не мыслили»¹⁹.

Убежденным западником был князь В. В. Голицын, фактический глава Московского государства в правление царевны Софьи Алексеевны, много сделавший для подготовки России к реформам Петра I. В. В. Голицын бегло говорил по-латыни и по-польски, в его библиотеке было множество книг на русском, польском и немецком

языках, в том числе русский перевод сочинения выдающегося польского гуманиста Анджея Фрича-Моджевского «*Commentatorium de Republica emendanda*» (1551–1554) о принципах общественного устройства в идеально организованном государстве. Высочайшую оценку способностям и деятельности князя Голицына дал посетивший Москву в 1689 г. в качестве посла польского короля французский дипломат Де ла Невилль. В своих «Записках о Московии» (1698) он подчеркнул стремление Голицына к упрочению связей с Европой, в первую очередь с Польшей, называя его одним из самых умных, воспитанных и великолепных людей, «которые когда бы то ни было были в этой стране, которую он хотел поставить на ту же ступень, что и другие»²⁰. В. В. Голицын, писал Невилль, «приказал построить великолепное каменное здание учебной коллегии, вызвал из Греции около 20 ученых и выписал много прекрасных книг; он убеждал дворян отдавать детей своих учиться и разрешил им посылать одних в латинские училища в Польшу, а для других советовал приглашать польских гувернеров, и предоставил иностранцам свободный въезд и выезд из страны, чего до него никогда не было <...>

Если бы я захотел письменно изложить здесь все, что я узнал об этом князе, то я никогда бы не смог сделать этого: достаточно сказать, что он хотел заселить пустыни, обогатить нищих, дикарей превратить в людей, трусов — в храбрецов, а пастушеские хижины — в каменные дворцы.

Его собственный дворец — один из самых великолепных в Европе, он покрыт медью, украшен богатейшими коврами и замечательными картинами. Он также приказал построить дом для иностранных послов, что ввело во вкус как знать, так и народ, так что за время его правления в Москве было выстроено более трех тысяч каменных домов»²¹.

Решительное сближение с Европой осуществляет вступивший на царский трон в 1689 г. Петр I. В числе заслуг Петра, отмечает В. О. Ключевский вслед за С. М. Соловьевым, — «соединение обеих дотеле разобщенных половин Европы, восточной и западной, в общей деятельности посредством введения в эту деятельность славянского племени, теперь только принявшего деятельное участие в общей жизни Европы через своего представителя, через русский народ»²². При Петре I Россия включилась в общеевропейскую политическую и культурную систему, и именно с тех пор в русской культуре интенсивно развиваются те же направления и стили, что и в Европе. Но и петровские, и последующие (Екатерины II, Александра I) «роевропейские» преобразования не привели Россию к политическому «допуску» в круг европейских государств. Посетивший, например, в 1839 г. Россию француз де Кюстин в своих известных «Записках

о России» с пренебрежением писал о русских «северных варварах», «грязных, как лапландцы, невежественных, как дикари».

Впрочем, с не меньшим пренебрежением Кюстин относился и к другим народам, которые не считал «европейскими». Он писал, например, о финнах: «Финны, обитающие по соседству с русской столицей... по сей день остаются... полными дикарями... Нация эта безлика»²³. Точка зрения Кюстина — чем дальше от Парижа на восток, тем меньше «европейскости» — поддерживала расхожий стереотип восприятия России в Европе. Интересно, что примерно в то же время Ф. Булгарин в своих воспоминаниях о финской кампании 1808–1809 гг. писал о финнах как о примерных христианах, верных блюстителях законов, которые могут «служить примером для гражданских обществ». Предрассудки по отношению к России были настолько распространены в Европе, что те же финны, по словам Булгарина, «нас почитали дикарями, почти людоедами, кровожадными и хищными, и никак не хотели верить нашему европейскому образованию, почитая всех благовоспитанных офицеров иностранцами или иноплемennыми подданными России»²⁴.

Надо сказать, что именно при Петре I влияние «польского европеизма» на русские умы ослабевает, уступая место немецкому влиянию, но и в XVIII в. в России остается интерес к Польше как к представительнице западной культуры. Польский язык знали А. Д. Кантемир и В. К. Тредиаковский, им интересовался и М. В. Ломоносов, который обращался к исследованиям польских историков М. Стрыйковского, М. Кромера, М. Меховского. Произведения самого известного писателя польского Просвещения И. Красицкого начали переводиться на русский язык еще при его жизни, в конце XVIII в. появляются русские переводы комедий Ф. Богомольца и В. Богуславского.

И в XVIII, а затем и в XIX вв. Польша оставалась для образованных русских людей своеобразным раздражителем: для одних она была аванпостом западноевропейской цивилизации, для других — олицетворением «латинской ереси». Если для «русских европейцев» Западная Европа представлялась оплотом просвещения и источником разума, а ставшие модными в XVIII в. поездки русских дворян в Париж приобретали характер паломничества к святым местам, то для приверженцев русской старины Запад был погибельной, грешной землей еретиков-латинян. И те и другие представления о Европе имели мифологический характер.

В осознании просвещенными русскими людьми единства Европы и России исключительно важную роль сыграли «Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина, впервые опубликованные в 1791–1792 гг. в «Московском журнале». В то время Карамзин был

убежден в едином пути развития России и других европейских стран. Для него «все *народное* ничто перед *человеческим*. Главное дело быть *людьми*, а не Славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для Русских; и что Англичане или Немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то *мое*, ибо я человек!»²⁵. В своем исследовании «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры» Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский отмечают, что наиболее точную формулу соотношения национального и европейского начал в мировоззрении Карамзина дал в 1911 г. С. Ф. Платонов: «В произведениях своих Карамзин вовсе упразднил вековое противоположение Руси и Европы как различных непримиримых миров; он мыслил Россию как одну из европейских стран и русский народ как одну из равнокачественных с прочими наций. Он не клял Запада во имя любви к родине, а поклонение западному просвещению не вызывало в нем глумления над отечественным невежеством»²⁶.

Как известно, позднее Н. М. Карамзин оказался на позициях защиты русской монархии, православной веры и национальной самобытности России. Огромное влияние на развитие русского национального сознания и одновременно на формирование устойчивого образа «коварного ляха» как исторического противника России, оказала его «История государства Российского» (1818–1829). Рассказывая о Смутном времени, ее автор писал о «подлых слугах злодея подлого», о «наглости и коварстве ляхов», об их «совершенном вероломстве» и корыстолюбии²⁷. Но в «Письмах русского путешественника» Россия для него — это Европа, Россия и Европа не противостоят друг другу, по отношению к Европе русский путешественник не испытывает ни преклонения, ни ненависти. Однако его попытка преодолеть мифологическое восприятие Европы не смогла преодолеть уже сложившуюся традицию двоякого отношения в России к Западу, которая в XIX в. получила дальнейшее развитие, приведя в «роковые сороковые» (А. Блок) к расколу русского общества на «западников» и «славянофилов».

Важнейшим идеологическим вопросом в России на протяжении веков было отношение к западному христианству, ближайшим представителем которого была для нее Польша. В знаменитой русской летописи начала XII в. «Повесть временных лет» западные люди — это «не свои», чужие, отличающиеся от русских нравами и верой, что вызывает осуждение летописцев. Польша же рисуется страной, лишенной благодати. С неприязнью описан польский король Болеслав I Храбрый, в 1018 г. захвативший Киев. Он якобы даже «на кони не могы седети», поскольку у него «черево тольстое». В это чрево,

словно нечистой силе, русские ратники угрожали воткнуть «тростие». В 1030 г. польские мятежники «избиша епископы, и попы, и бояры своя», а в 1074 г. монахов Киево-Печерского монастыря смущает бес «въ образе ляха»²⁸.

В русских памятниках XVII в., особенно освещающих события Смутного времени и роль в них поляков, Польша предстает противницей «правой веры», врагом христианства, а значит, и России²⁹. Тогда появилось много анонимных и авторских повествований, из которых наиболее обширным и популярным было «Сказание» Авраамия Палицина (1620). В этом сочинении польские интервенты описывались как «скверные кровопийцы», «скопище сатанинское», «псы», «злодеи» и т. п. и, главное, подчеркивалось их иноверие: «окаянные люте-ране», «злочестивые еретики», «богоборцы», «враги христианские»³⁰.

Иноверие поляков подчеркивалось и в таком памятнике русской истории, как «Документы Разрядного приказа о походе А. Лисовского»: «И по повелению и по злему умышлению недруга и разорителя веры крестьянские Жигимонта короля польского и панов рад пришел в государевы Северские города Лисовской с польскими и литовскими людьми для кровопролития крестьянского...»³¹.

Характерная для консервативного духовенства оценка западного мира (в том числе Польши) содержится, например, в шедевре русской письменности XVII в. — в «Житии протопопа Аввакума» (около 1673 г.): «мы же, правовернии, сіе блядское мудрованіе Римскаго костела и выблядков его, поляков и Кіевскихъ уніятъ, еще же и нашихъ никоніанъ, за вся ихъ нововводныя коби еретическія анафеме трижды предаемъ»³².

Отношение к полякам как предателям славянства, прислужникам латинского Запада, особенно резко выражавшееся в годы польских национально-освободительных восстаний, отражено также и в русской художественной литературе и публицистике, именно по такой схеме оно воспроизводилось в течение нескольких веков вплоть до наших дней.

Болезненным эпизодом в истории польско-русских отношений было восстание 1830 г., вызвавшее всплеск антипольских настроений в России (и антирусских в Польше). Неприятие его большинством русских литераторов следует рассматривать в более широком контексте отношений между Россией и Европой. Тогда, как известно, в атмосфере антипольской кампании появилось множество откровенно шовинистических произведений «на злобу дня»³³. На их фоне своей историософской рефлексией выделяется поэтическая «трилогия» А. С. Пушкина («Перед гробницею святой...», «Клеветникам России», «Бородинская годовщина»). Поэт обращался не столько

к уже побежденной Польше (восстание, как известно, было жестоко подавлено), сколько к враждебным России западноевропейским политикам. Радикальные депутаты французского парламента вступились за Польшу и призывали остановить Россию, в том числе силой оружия, преследуя, по мнению Пушкина, свои корыстные цели. У русского поэта, патриота и европейца, сквозит обида на Запад, выталкивающий Россию из европейского круга как агрессивную и варварскую страну: *«И ненавидите вы нас... За что ж?»* Ведь россияне спасли Европу от *«тяготеющего над царствами»* тирана Наполеона и *«кровью искупили Европы вольность, честь и мир...»*. Политическая и вполне конкретная направленность стихотворений Пушкина против вмешательства Запада в «семейные» дела славян не исключила, однако, создания в них психологически негативного образа польских бунтарей. Именно он — такова специфика художественного текста — и укоренился в массовом сознании и был взят на вооружение полонофобами.

Характерно, что даже такой резкий критик истории России и современных в ней порядков, сторонник католицизма и западноевропейской цивилизации, как П. Я. Чаадаев, в «польском вопросе» занял аналогичную пушкинской великодержавную позицию. Об этом свидетельствует его статья «Несколько слов о польском вопросе» (конец 1831–1832 гг.) и письмо А. С. Пушкину от 18 сентября 1831 г., в котором он восторженно отозвался об антипольских стихах поэта: «Стихотворение к врагам России в особенности изумительно; это я говорю вам. В нем больше мыслей, чем их было высказано и осуществлено за последние сто лет в этой стране»³⁴.

Хотя Чаадаев известен как один из первых русских воинствующих западников, который в своем «Философическом письме» (1836) дал, по его словам, «желчный отзыв о родине», подчеркнув аномальность развития России по сравнению с Европой, в его высказываниях содержится и убеждение, что в будущем России предстоит сыграть ведущую роль в Европе. В письме от ноября 1835 г. А. И. Тургеневу, отвергая мнение о том, что миссией России является «цивилизовать Азию», он писал: «Мы призваны, напротив, обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого. Не смейтесь: вы знаете, что это мое глубокое убеждение. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы...»³⁵

Для государственника Ф. И. Тютчева борьба российской монархии с мятежной Польшей была борьбой за сохранение целостности славянской державы, которой предопределена великая историческая миссия в Европе. Об этом идет речь в стихотворении «Как дочь родную на заклянье», написанном в 1831 г., в связи со взятием Варшавы

(опубликовано лишь в 1879). На «роковой удар», свершенный «над горестной Варшавой», по словам поэта, Россию одушевило

Не чревобесие меча,
 Не зверство янычар ручное
 И не покорность палача!
 Другая мысль, другая вера
 У русских билася в груди:
 Грозой спасительной примера
 Державы целость соблости,
 Славян родные поколения
 Под знамя русское собрать
 И весть на подвиг просвещенья
 Единомысленную рать.

Тютчев противопоставлял Западной Европе «другую Европу», восточную, во главе с Россией, правомочную «сестру» христианского Запада, которая может быть гарантом спокойствия Западной Европы, охваченной мятежами и революциями. «В течение целых столетий, — писал он в 1844 г., — европейский Запад с полнейшим простодушием верил, что не было и не могло быть другой Европы кроме его <...> Но чтобы существовала другая Европа, восточная Европа, законная сестра христианского Запада, христианская, как и он, правда, не феодальная и не иерархическая, но потому самому еще более искренно-христианская; чтобы существовал там целый мир, *единый* по своему началу, солидарный в своих частях, живущий своею собственною органическою, самобытною жизнью — этого допустить было невозможно, и многие поныне готовы в том сомневаться»³⁶.

В этой связи Тютчев считал необходимым объединение славян под скипетром России, которому, как он считал, препятствовали глубокие различия между славянским миром и «крамольно-католическою Польшею — фанатическою последовательницею Запада и постоянною изменницею относительно своих братий»³⁷ (так писал Тютчев в 1848 г.). Мысль об изменниках славянства — поляках — проводится и в его стихотворении «Славянам» (1867):

А между нас, — позор немалый
 В славянской, всем родной среде, —
 Лишь тот ушел от их * опалы
 И не подвергся их вражде.
 Кто для своих всегда и всюду
 Злодеем был передовым:
 Они лишь нашего Иуду
 Честят лобзанием своим.

* Имеются в виду западноевропейские политики.

Это написал европеец по своему складу, образу жизни и мыслям Ф. И. Тютчев, который высоко ценил достижения западноевропейской культуры, перевел на русский язык Шекспира, Байрона, Гете, Шиллера, Гейне и многих других западных авторов, воспел в стихотворении «Адаму Мицкевичу» гений польского поэта. А заклеив Польшу «Иудой» славянства, он выражал уверенность в том, что:

Тогда лишь в полном торжестве
В славянской мировой громаде
Строй вожделенный водворится,
Как с Русью Польша помирится...

Не следует упрощать и позицию славянофилов первой волны. Это были высокообразованные люди, знавшие Западную Европу не понаслышке и в разные годы по-разному к ней относившиеся. Один из «отцов» славянофильства, И. В. Киреевский, в начале своей творческой деятельности был убежденным защитником петровских преобразований, издателем (в 1832 г.) журнала с характерным названием «Европеец», запрещенного цензурой после публикации во втором номере журнала статьи Киреевского «Девятнадцатый век». В ней содержалась мысль о необходимости преобразований государственного управления в России в духе европейских. «Какая-то китайская стена, — писал И. Киреевский, — стоит между Россией и Европой и только сквозь некоторые отверстия пропускает к нам воздух просвещенного Запада; стена, в которой Великий Петр ударом сильной руки пробил широкие двери; стена, которую Екатерина долго старалась разрушить; которая ежедневно разрушается более и более, несмотря на то, все еще стоит высоко и мешает»³⁸. Киреевский восхищался достижениями польской культуры в XVI и XVII вв., а польскую аристократию эпохи Возрождения считал самой блестящей и наиболее образованной в Европе. Перейдя на позиции отстаивания самобытного развития России на основе православия, И. Киреевский не отвергал огульно западные ценности, а лишь указывал на важные различия в конфессиональных основаниях западной и русской жизни. «Римская церковь в своем уклонении от восточной, — писал он в своей статье „В ответ А. С. Хомякову“ (1839), — отличается именно тем же торжеством рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом». В то же время, писал Киреевский в этой статье, «я совсем не имею намерения писать сатиру на Запад, никто больше меня не ценит тех удобств жизни общественной и частной, которые произошли от того же самого рационализма. Да, если говорить откровенно, я и теперь еще люблю Запад; но в сердце человека есть такие движения, есть такие требования в уме, такой смысл в жизни, которые сильнее всех приятностей жизни

и внешней разумности, без которых ни человек, ни народ не могут жить своею настоящей жизнью»³⁹.

Славянофил второй волны Н. Н. Страхов уже в конце XIX в. подчеркивал право поляков гордиться «европейскостью» своей культуры: «Польша от начала шла наравне с остальной Европой. Вместе с другими западными народами она приняла католичество; одинаково с другими развивалась в своей духовной жизни. В науках, в искусствах, в литературе, вообще во всех проявлениях цивилизации она постоянно бралась и соперничала с другими членами европейской семьи и никогда не была в ней членом отсталым или чужим <...>. Таким образом поляки могут смотреть на себя как на народ вполне европейский, могут причислять себя к „стране святых чудес“, к этому великому Западу, составляющему вершину человечества и содержащему в себе центральный тон человеческой истории»⁴⁰.

Польша была в центре интересов петрашевцев, полагавших, что после «прививки» Петром Первым России к Европе «Россия с Европой одно нераздельное, нерасторжимое целое, и поэтому в ней уже естественным ходом вещей стали рождаться сами собой европейские люди. Они рождаются, что ни день, то горсть, что ни десяток лет, то поколение». Так писал петрашевец А. П. Баласогло в своем «Проекте учреждения книжного склада с библиотекой и типографией» (1845)⁴¹. М. В. Петрашевский и его соратники сочувствовали борьбе польского народа за независимость, в их общей библиотеке было много польских изданий, в том числе сочинения И. Лелевеля, Л. Мерославского, Р. Солтыка, А. Гуровского, А. Цешковского и др., в организации Петрашевского состояло много поляков, петрашевцы С. Ф. Дуров, Н. А. Момбелли, А. Д. Толстов переводили А. Мицкевича⁴².

Многим западникам Европа представлялась идеальным пространством, откуда до России доходил свет истины. В своей известной книге «За рубежом» М. Е. Салтыков-Щедрин, например, вспоминал: «С представлением о Франции и Париже для меня неразрывно связывается воспоминание о моем юнестве, то есть о сороковых годах. Да и не только для меня лично, но и для всех нас, сверстников, в этих двух словах заключалось нечто лучезарное, светоносное, что согревало нашу жизнь и в известном смысле даже определяло ее содержание»⁴³.

В то же время один из столпов западничества 1840-х гг., яркий представитель русской общественной мысли XIX в. Константин Кавелин понимал приобщение России к Европе не как заимствование готовых образцов, а выработку в собственном национальном сознании «европейского» понимания прогресса, связанного с развитием личностного начала, с пониманием роли в общественной жизни

просвещения, науки, цивилизованных отношений между людьми. В своей работе «Наш умственный строй» (1875) Кавелин писал: «Мы считаем себя европейцами и во всем стараемся стать с ними на одну доску. Но чтоб этого достигнуть в области науки и знания, нам не следует, как делали до сих пор, брать из Европы готовые результаты ее мышления, а надо создать у себя такое же отношение к знанию, к науке, какое существует там <...> Очень вероятно, что выводы эти будут иные, чем те, до каких додумалась Европа; но несмотря на то, знание, наука будут у нас тогда несравненно более европейскими, чем теперь, когда мы без критики принимаем результаты исследований, сделанных в Европе. Предвидеть у нас другие выводы можно потому, что условия жизни и развития в Европе и у нас совсем иные. Там до совершенства выработана теория общего, отвлеченного, потому что оно было слабо и требовало поддержки; наше больное место — пассивность, стертость нравственной личности. Поэтому нам предстоит выработать теорию личного, индивидуального, личной самостоятельности и воли»⁴⁴. В этом же духе позднее писал Н. Бердяев о необходимости преодоления в России ее «славянофильского самодовольства и западнического рабства», ибо, по его словам, «радикальное русское западничество, искаженно и рабски воспринимающее сложную и богатую жизнь Запада, есть форма восточной пассивности»⁴⁵.

Радикальные русские славянофилы и западники сообща создавали миф о некоей единой европейской культуре, отличной от русской. Первые считали русскую культуру более духовной, чем «европейская»; вторые идеализировали западный тип культуры, видя в нем образец для подражания. На этом основании, например, в сороковые годы XIX в. славянофил Хомяков упрекал Пушкина в недостатке «русскости», а западник Белинский — в недостаточном «европеизме». На самом же деле подлинный европеизм русской культуры проявлялся в двуедином процессе — приобщения к западноевропейской культуре и национальном творчестве, осознающем национальную самобытность России и тем самым вносящем вклад в общеевропейскую культуру, поскольку не существует абстрактного общеевропейского культурного начала — оно проявляется в культурах, имеющих национальный облик. Своеобразие национального творчества не исключает его принадлежности к общеевропейским ценностям, а раскрывается оно только в сопоставлении с другими национальными культурами, в диалоге с ними. Подтверждением тому деятельность выдающихся представителей русской культуры, в том числе и в первую очередь А. С. Пушкина, ставившего своей целью «в просвещении стать с веком наравне».

Противопоставление «латинской Польши» России достигло своего апогея во время восстания 1863 г. и после его подавления. В конце 60-х — начале 70-х гг. появилось множество публицистических, поэтических и прозаических произведений, клеймящих «польскую интригу». Возглавил травлю Польши известный консервативный публицист Михаил Катков на страницах своей газеты «Московские ведомости».

Публицисты-славянофилы второго поколения — братья Константин и Иван Аксаковы, Михаил Погодин, Юрий Самарин, Александр Гильфердинг, автор нашедшего панславистского манифеста «Россия и Европа» (1869) Николай Данилевский и другие — упрекали поляков в «измене». Они повторяли избитые стереотипы о Польше — «Иуде славянства», «бастионе латинизма» в славянском мире и т. п. Ю. Самарин, например, писал: «Польша — это острый клин, вогнанный латинством в самую сердцевину славянского мира с целью расколоть его во щепы»⁴⁶.

Проблема исторических взаимоотношений между Россией и Польшей рассматривалась славянофилами преимущественно в контексте противопоставления России Западу. Н. Я. Данилевский считал, что «борьба с Западом — единственное спасительное средство как для излечения наших русских культурных недугов, так и для развития общеславянских симпатий, для поглощения ими мелких раздоров между славянскими племенами и направлениями»⁴⁷. С утверждениями Данилевского и его рьяного последователя Н. Н. Страхова об особом и высшем, по сравнению с европейским, русско-славянском культурном типе резко полемизировал известный философ, публицист и поэт В. С. Соловьев. «В славянофильских теориях мы имеем дело не с национальностью, а с национализмом, — писал Соловьев. — Это, пожалуй, тоже факт — на манер чумы или сифилиса»⁴⁸. Он считал, что «как русская изящная литература, при всей своей оригинальности, есть одна из европейских литератур, так и сама Россия, при всех своих особенностях, есть одна из европейских наций»⁴⁹. Русско-польская же распря была, по мнению Соловьева, отражением противостояния России и Западу, преодоление которого возможно только после примирения с Польшей. Путь к такому примирению он видел в сближении польской католической и русской православной церковью (статья «Польша и восточный вопрос», 1883).

Для славянофилов Польша в славянском мире была форпостом «западной веры», которой они противопоставляли русское православие, носителя высшего духовного типа и полноты религиозной истины. При всем этом можно сказать, что в основе отношения

славянофилов к Западу, в том числе к Польше, лежит своеобразный комплекс самоощущения — комплекс неполноценности, поскольку мерилом русской жизни для них была главным образом Западная Европа и та же Польша.

С приходом в 1917 г. к власти большевиков Советский Союз от Европы на семьдесят с лишним лет отделил «железный занавес». В 1920–30-е гг. в советской России велась целенаправленная антипольская пропаганда, создавался образ Польши-врага, прислужницы Запада⁵⁰. В послевоенные годы были приложены огромные усилия для советизации Польши и изоляции ее от Запада. Однако в области культуры политика советской власти своих целей не достигла. Для многих русских интеллигентов Польша оставалась представительницей цивилизованного мира. Пик популярности в России польской поэзии, кино, театра, живописи — 60-е гг., когда Польша стала для русской интеллигенции, по словам Бродского, «источником культуры», «информационным каналом, окном в Европу и мир»⁵¹. В эти годы многие в России (в том числе и Бродский) изучали польский язык, чтобы читать доступные тогда польские газеты и журналы, а также современную западную литературу в польских переводах, поскольку «культурная информация, доходившая до России, была невероятно ограниченной»⁵².

«Польша была поэтикой моего поколения», — говорил Бродский в конце своего творческого пути, и эти его слова могут служить эпиграфом к полонофильским симпатиям в русском обществе в 60–90-е гг. и к реальному присутствию польской культуры в сознании русского читателя и зрителя, бывшей для него примером свободомыслия.

Об этом же свидетельствует и поэт В. Британишский, отдавший десятилетия своей творческой жизни переводам из польской поэзии. В статье «Польша в сознании поколения оттепели» он писал: «Польское окно в Европу было одновременно окном в свободу, в свободу от бесчисленных запретов, из которых состояла наша российская жизнь»⁵³.

В книге воспоминаний Д. Самойлова «Перебирая наши даты» немало страниц посвящено размышлениям о Польше. «Резкая самостоятельность польского самосознания», польская национальная гордость, которые способствовали в самых неблагоприятных условиях созданию сильной и самостоятельной культуры, явились причиной его любви к Польше. «Любовь к Польше, — по словам Д. Самойлова, — неизбежность для русского интеллигента»⁵⁴.

В то же время дожила до наших дней и прискорбная традиция уничтожения Польши. В 1997 г. Н. Кузьмин писал о Польше в жур-

нале «Молодая гвардия»: «Польша, лукавая, двуличная, шипящая по-змеиному и по-змеиному же вечно щурившая свои жадные глаза, была мерзкой паршой на всем великом теле восточноевропейского славянства. Исключительно в Польшу бежали все изменники России. Исключительно из Польши появлялись возмутители государственного спокойствия России»⁵⁵. Если не знать даты написания этого текста, можно подумать, что он принадлежит перу, скажем, известного полонифоба XIX в. М. Каткова.

Вл. Вишняков в газете «Правда» в 1996 г. называл Польшу «алчной европейской проституткой, надеющейся, что если она угодит кому-то, то ей за это что-то „обломится“»⁵⁶. В 2002 г. с обширной полонифобской статьей выступил главный редактор журнала «Наш современник» С. Куняев⁵⁷. По его утверждению, «история Европы и ее родной дочери Польши — это история вечно обновляющегося Холокоста. Конечно, нравы с веками смягчаются, но все равно они подчинены генотипу, который и в феодальные, и в пилсудские, и в демократические времена нет-нет да и вылезет из-под благопристойной оболочки, как шило из мешка» (87). Мощное польское сопротивление фашизму — это всего лишь «не выдержавший испытания временем миф», созданный «блистательными польскими кинофильмами» (101–102), польская особенность — это «помнить в истории только пролитую польскую кровь и навсегда забыть чужую» (104) и переплавлять «свои поражения (даже бесславные) в бессмертные легенды» (106). Поляки — это «жестоковейшее племя, ни в чем не уступающее племени еврейскому!» (118). Их «естественная, природная бесчеловечность» тянется «через всю их историю от времен Тараса Бульбы и до Едвабне...» (124). Катюнь для Куняева — это провокация новой российской власти, которая поставила перед своими идеологами, историками, политиками задачу «испепелить, стереть из памяти людской, разрушить все победы и все основы советской цивилизации, скомпрометировать все ее деяния, оболгать всю ее историю» (125). Подобные высказывания вряд ли нуждаются в комментариях.

В самой Польше благодаря конфессии, геополитическому положению и давно сложившимся связям с Европой не было столь явного противопоставления Западу, как в России, хотя популярная в XVII в. мифологическая идея о сарматском происхождении польской шляхты способствовала распространению в Польше изоляционизма и ксенофобии, в том числе по отношению к Западу⁵⁸. Идеология сарматизма и его культура наложили отпечаток на формирование польского национального самосознания и проявляются в нем вплоть до наших дней. Тем не менее Польша всегда самоидентифицировалась

с Европой, только вот Запад относился к ней в лучшем случае как к «бедной родственнице». Пренебрежительное отношение европейцев к Польше уходит в глубь веков. Приведем один пример. В 1573 г. польским королем был избран брат французского короля Карла IX Генрих Валуа, который уже в следующем году бежал из Польши, чтобы занять французский трон после смерти старшего брата. Придворный поэт Генриха Валуа Филипп Депорт (1546–1605), пробывший вместе с королем в Польше несколько месяцев, писал, прощаясь с Польшей:

Прощайте вы, о странные хоромы,
Курные избы с крышей из соломы,
Внутри которых люди и скоты
Нашли приют — одна семья большая, —
Златого века прелести вкушая,
Исполненные дикой простоты.

.....
О, варварский народ, пустой, кичливый,
Высокомерный, ветренный, болтливый,
Лишь на словах ты проявляешь прыть,
Но завершаешь только храпом пьяным
Свое единорство со стаканом,
А Марсом хочешь между тем прослыть!

(«Прощание с Польшей», перевод И. А. Лихачева)

Подобное отношение к Польше со стороны Запада, характерное и для других эпох, порождало в польском обществе комплекс национальной неполноценности по отношению к Западной Европе, который оказался устойчивым и проявляется на протяжении всей польской истории. «Меня с души воротит от всех этих славянских неврастений и прибалтийско-карпатских комплексов. Твоя историческая дефективность меня не волнует, она мне омерзела и осточертела», — заявляет, например, «европеец», герой драмы Славомира Мрожека «Контракт» (1986) своему собеседнику, который представляет страну, расположенную «на востоке от Запада и на Западе от Востока»⁵⁹.

«Те же самые поляки, которые с лавиной отвагой всегда выступали в защиту ценностей западной и латинской культуры, никогда не относились к этой культуре по-свойски, — писал в этой связи Витольд Гомбрович. — Мы слишком славяне, чтобы быть латинянами, и слишком латиняне, чтобы быть славянами»⁶⁰.

Хотя особенности социально-экономического развития Польши сближали ее со странами региона Восточной Европы, в том числе с Россией, польское национальное самосознание формировалось в противостоянии России. Западная Европа, а вслед за ней и Польша практически всегда были настроены враждебно или недоброжела-

тельно по отношению к России. А. Ф. Керенский в 1942 г. заметил: «С Россией считались в меру ее силы или бессилия. Но никогда равноправным членом в кругу народов европейской высшей цивилизации не включали. Границей этой цивилизации была Польша и Скандинавия»⁶¹.

В польской литературе в XVI–XVII вв. создается образ Руси как страны, населенной «дикими людьми», которым приписывались наихудшие черты: дикость, невежество, вероломство и т. п. В латиноязычной поэме Себастиана Фабиана Клоновица «Роксолания» (1584) «*Russia — Ursia*», то есть Россия — страна медведей, где живут «дети холодного леса, полудикое племя без законов и принципов»⁶². (Характерно, что для Ф. Депорта такой страной является Польша: «*Прощай, о Польша, край равнин безлюдный, под льдом и снегом спящий беспробудно!*».) У Яна Кохановского в поэме «Набег на Москву» (1583) и ряде других произведений «спесивый Москвичанин», «язычник жестокий» — представитель «враждебного народа». Беспасиан Коховский называет Москву «ядовитой гарпией»; по мнению Вацлава Потоцкого, ее жители — это «вандалы», известные своими «нечеловеческими обычаями», привязанностью к водке и рабской покорностью царю⁶³. Как показали исследования польских и русских ученых, в представлении многих польских авторов того времени Россия была страной варваров. «В мышлении и восприятии, — пишет А. Гейштор, — был определенно создан основной стереотип русского соседа. Это русин — схизматик, отделенный от Европы и католической Польши своей верой и обычаем»⁶⁴.

Отличия восточного соседа от европейской Польши определялись не только конфессиональными различиями. Терпение и послушание — вот, по мнению многих польских авторов, главные черты национального характера русского народа, противопоставленные свободолюбию поляков. Этот мотив был развит в произведениях польского романтизма, который перенял, дополнил и «романтизировал» сложившийся в польской культуре негативный образ России. Его каноническое изображение было создано А. Мицкевичем в «Отрывке» из III части поэмы «Дзяды». В «Отрывке» из впечатлений «пилигрима» о России складывается картина бескрайней холодной страны. Описание «замороженной» России связывается (не только у Мицкевича, но и у других польских романтиков) с подавлением ею революционных очагов. Тема ледящего холода пронизывает весь цикл. В «Памятнике Петру Великому», например, «водопад, исторгнутый из недр гранитных скал, скованный морозом, и висящий над бездной», — это символ тирании, которая боится «солнца свободы».

В стихотворении М. Гославского, посвященном памяти казненных декабристов, «На смерть Пестеля, Муравьева и всех погибших за русскую свободу» при характеристике России использованы те же «природные» метафоры: «замерзший брег Невы», «замороженные холодом просторы», «природа замерзла и сердца как лед». Ю. Словацкий в своем «Гимне» («Богородица! Дева!...»), созданном в дни восстания 1830 г., также писал о «холодном граните Невы». Г. Эренберг в «Прощании» (1840) выражал надежду на то, что снега удастся растопить: «Растопим снега — разобьем льды». Образы «ледяного порога», «глыбы льда» использованы Ц. Норвидом в стихотворениях «Врагу» и «Две Сибири»: «Взываю, отступи, о глыба ледяная! Доколе под тобой я буду умирать?..»

В этой промерзшей стране, по Мицкевичу, все подчинено воле царя-деспота. В ней люди «подобны доныне земле их — пустынной и дикой равнине»*, а глаза их «чужды смятенью» и «грусти состраданья», «пусты и безлюдны». К этому «обездоленному народу» поэт обращается со словами сочувствия и горького упрека: «Как жаль тебя, как жаль твоей мне доли! Твой героизм — лишь героизм неволи». Покорные люди согласны на тиранию, на «мундир, этап, Сибирь, остроги, плети», у них отсутствует стремление к свободе, к избавлению от рабства.

Такому видению русского народа можно найти аналогии в русской мысли того времени. М. Погодин, например, определял основное свойство русского народа как «безусловную покорность, равнодушие». Но у Погодина эти приписанные русскому народу качества выступают как безусловно положительные, используются для обоснования ультраконсервативной монархической концепции. У Мицкевича же оценка, разумеется, противоположна. Терпеливую покорность, рабскую психологию он считал злом, причиной страданий России, но все-таки не считал их коренным, органическим свойством русского человека. Достаточно вспомнить известные слова из проекта его воззвания к русским (1832): «Русские не могли бы долго быть слепыми орудиями деспотизма, они помнят давние славянские свободы, у них есть чувства благородства и чести»⁶⁵. Повиновение угнетателю Мицкевич (и в этом его коренное отличие от Погодина) считал свойством не врожденным, а навязанным определенными историческими обстоятельствами. Описывая в парижских лекциях пассивную покорность народа царю во время жесточайших репрессий Ивана Грозного, Мицкевич не соглашался с теми историками, которые считали, что в ее основе лежало религиозное чувство

* Все стихотворные переводы из «Отрывка» принадлежат В. Левику.

привязанности к «помазаннику божьему». Он утверждал, что «эта особая привязанность не основана на какой-то моральной идее; ее привили москвичанам монголы», что «монгольское чувство проникло постепенно в сердца москвичан»⁶⁶. Идея о губительном влиянии монгольского ига на русский характер была довольно популярна у русских литераторов во времена Мицкевича. Важно, что Мицкевич не связывал «монгольское влияние» с будущим России. Во всяком случае, в «Дороге в Россию» при описании русских людей он оставляет открытым вопрос:

Когда же свободы заря заблестит, —
Дневная ли бабочка к солнцу взлетит,
В бескрайнюю даль свой полет устремляя,
Иль мрака создание — совка ночная?

Возможность возрождения русского свободолюбия Мицкевичем в «Отрывке» если не предполагается, то, во всяком случае, не исключается. Об этом говорят и заключительные строки «Памятника Петру Великому»:

Но если солнце вольности блеснет
И с запада весна придет к России —
Что станет с водопадом тирании?

В центре «дикого пространства», описываемого в «Дороге в Россию» и других частях «Отрывка», — Петербург, «новый Вавилон», город, «построенный сатаной», огромная казарма, в которой вымуштрованы не только войска, но и все ее обитатели. Символично изображение поэтом петербургского наводнения 1824 г. — это наказание, посланное свыше, которое предвещает неизбежный в будущем крах деспотической системы. Тиранический произвол, господствующий в России, олицетворяет для автора «Медный всадник» — памятник Петру Великому. Естественно, что внимание поэта привлечен один из ключевых вопросов русской истории — реформы Петра I и личность преобразователя. И в «Отрывке», и в целом ряде лекций деятельность Петра он оценивает отрицательно. Вместе с тем Мицкевич признает эпохальное значение петровских реформ, значительность их последствий. «С Петра Великого, — говорил Мицкевич, — начинается современная история России»⁶⁷. И в этом он полностью сходится со всеми русскими историками и литераторами, писавшими о Петре, независимо от их отношения к царю.

Пушкин в «Истории Петра» отрицательно оценивал варварские средства, применявшиеся царем при осуществлении преобразований, «тиранские указы», которые «жестоки, своенравны и, кажется, писаны кнутом...»⁶⁸. Невольно вспоминается определение Мицкевича

из «Памятника Петру Великому» — «венчанный кнутодержец». Личность Петра уже в «Отрывке» Мицкевич наделяет демоническими чертами. В лекциях упоминается о том, что накануне рождения Петра поговаривали, что «Россия увидит Мессию или антихриста», Петр сравнивается со «злыми духами из народных легенд»⁶⁹. У Пушкина в начале «Истории Петра» прямо сказано: «Народ почитал Петра антихристом»⁷⁰. Есть и другие совпадения. Пушкин писал о том, что «Петр презирал человечество, может быть, более чем Наполеон»⁷¹. У Мицкевича мы встречаем: «Петр, окруженный клеветами, несомненно, из общения с ними вынес презрение к людям»⁷². Возможно, что такие совпадения являются эхом бесед, которые могли вести два поэта во время пребывания Мицкевича в России.

Уже в XVI — начале XVII в. появляются высказывания о превосходстве духовной и политической культуры Польши, принадлежащей — в отличие от Руси — к Европе, а не к Азии⁷³. С тех пор комплекс превосходства над восточным соседом сопутствует всей истории польского общественного сознания. На фоне тяжбы с Россией в период «Смуты», а затем и в XIX в. Польша отождествляет себя с Европой, претендуя на роль ее форпоста в охране европейских ценностей от восточных варваров. «Между Россией и Европой существует принципиальный разрыв, могущий превратиться в пропасть», — писал в 1857 г. в своей книге «Россия и Европа. Польша» известный политический деятель, философ и публицист Хенрик Каменьский. По его мнению, сближению Европы с Россией могли бы способствовать поляки — «народ, который превосходит Россию и видит ее насквозь»⁷⁴.

С так называемой туранской теорией о неевропейском, азиатском происхождении русских в 1859 г. выступил Францишек Духиньский. Тогда же в Польше народился стереотип «русского медведя», охотно используемый публицистами вплоть до наших дней.

«Прочь в Азию, потомки Чингисхана» — эти слова из песенки времен январского восстания 1863 г., популярной в Польше во все времена, передают устойчивый стереотип польского массового сознания в разные исторические эпохи — убеждение о низшем цивилизационном уровне московской «Варварии». Это убеждение компенсировало собственные комплексы, ибо национальное самоопределение, как правило, осуществляется при сопоставлении «своего» с «чужим». Для Польши, не одно столетие пребывавшей в конфликте с Россией, она выступала раздражителем, необходимым для самоосознания. При сравнении с Россией явно или скрыто проступало желание подчеркнуть «западность», «европейскость» Польши, ее превосходство над российскими «азиатчиной» и «варварством».

«Поляки, — отмечал Чеслав Милош, — ощущали свое превосходство благодаря своим традициям, католическому кодексу морали, принадлежностью к Западу»⁷⁵. Еще раньше об этом же писал Н. Бердяев: «Польша шла на русский Восток с чувством своего культурного превосходства. Русский духовный тип казался полякам не иным духовным типом, а просто низшим и некультурным состоянием»⁷⁶.

Устойчивая традиция высокомерного взгляда на Россию в польской литературе сохранилась во многих книгах и очерках о современной России, которая априорно рассматривается как чуждая Европе и Польше агрессивная империя, будь то империя Ивана Грозного, Сталина, Ельцина или Путина. В любом случае эта империя держит своих сограждан в узде и нагоняет страх на окружающие народы. «О России в 90-е годы в Польше написано и сказано много неумных слов, а еще больше чудовищных глупостей, — заметил обозреватель журнала „Твурчость“. — Иногда создается впечатление, что у нас существует административная потребность в негативном образе современной России, который должен улучшить наше самоощущение или же уменьшить постоянно присутствующие опасения перед могучим соседом с востока»⁷⁷.

Типичным примером такого стереотипного идеологического мышления о России, отказывающего ей в принадлежности к европейской цивилизации, является книга Крыстыны Курчаб-Редлих «Пандрёшка»⁷⁸. Взгляд со стороны, как известно, полезен. То, что кажется нам обычным, в глазах постороннего наблюдателя выступает в ином, более контрастном свете. Но это происходит в тех случаях, когда наблюдатель стремится быть объективным, а не подходит к изображению чужой жизни с заданных идеологических позиций, используя при этом старые клише. Автор «Пандрёжки» заранее был готов увидеть дикую, нецивилизованную Россию и создал образцовый негативный польский миф о России, который выражает и антипатию, и страх, искажающий перспективу видения. Это порождение польских комплексов по отношению к России и своего рода модель стереотипного мышления, которое подменяет анализ новой ситуации наложением на новую действительность старой схемы. Изменяющийся мир требует приложения умственных усилий, но есть готовый аршин. Он позволяет сохранить психологический комфорт, рассуждать свысока, подчеркивать свое моральное и цивилизационное превосходство над «чужим». Направленность книги определяет ее зачин: «Россия — пространство не для нормального туриста. И не для нормального человека. Единственные иностранцы, которые сидят здесь добровольно, — это чокнутые поэтические натуры и психические калеки <...> Ни одна русская душевная или материальная

категория нигде не имеет соответствия. *НИЧТО ЗДЕСЬ НЕ ПОХОЖЕ НА ТО ЖЕ САМОЕ ГДЕ БЫ ТО НИ БЫЛО*» (8).

Россия для Курчаб-Редлих — это «современная матрешка: сверху веселая русская баба с кривоватой улыбкой, а внизу ящик Пандоры — сплошные несчастья. Чем дольше смотрю я на нее, тем печальнее и измученней она мне кажется, хотя она и улыбается — это ведь русская матрешка, веселая, хоть и несчастная. Этакая Матрешка-Пандрёжка...» (42).

В сравнении с Европой Россия — страна насилия. «Костры священной инквизиции, англичане в колониях, французы в Алжире, ОАС и гаррота исчерпали, по-видимому, порывы жестокости истинных христиан. Даже гитлеровское гестапо не было творением настолько всеобщим и поглощающим, настолько глубоким и так наполненным гейзерами ужасов, подлости и трагизма, как те, которые хлещут во всех местах истерзанной русской земли» (170). На многих страницах книги описываются факты произвола над личностью в современной России. Тщательно собранные воедино по газетным публикациям, они призваны доказать тезис о том, что в стране царит террор похлеще фашистского или сталинского.

Как выглядит современная русская жизнь в глазах автора? «Русские реформы 90-х годов — словно помои из демократической кухни. Куски парламентского строя, свободы слова, рыночной экономики плавают тут в нечистотах тоталитарной власти, в воровстве, преступности и в циничном презрении к народу, который в массе своей еще не вырос в общество, а остался демографической статистической единицей» (79). «Пока еще Россия — это феодальное государство, сдирающее шкуру с простых людей с помощью налоговой милиции в масках и с автоматами» (80). Президент России В. В. Путин, «Великий Гипнотизер», как именует его Курчаб-Редлих, разумеется, не легитимен. Поскольку русский избиратель осуществлял свой выбор в умопомрачении, под гипнозом «великой антитеррористической операции с могущественным международным терроризмом» в Чечне (так с потугами на иронию пишет автор), «выборы следовало бы признать недействительными» (284). Президента поддерживают никчемные люди. У министра Сергея Шойгу «серьезные проблемы и с русской грамматикой, и с русской историей», а лицо и манеры поведения чемпиона мира по борьбе и политического деятеля Александра Карелина «словно скопированы с наших пращуров» (285).

В России произошло полное падение нравов. «Тотальное смешение понятий добра и зла, кича, хорошего вкуса, честности и подлости впиталось в психику и в почву посткоммунистической России». (34). Не случайно у россиян якобы в ходу поговорки: «чужое горе —

тройная радость» (41, 70); «наглость — второе счастье» (71). «Согласие с нечестностью закодировано в людях» (77). «Крадет президент, мэр, губернатор, директор, каждый, кому что-нибудь „само ползет в руки“» (79). «Женщины презирают мужчин, мужчины не уважают женщин» (91). «Моральная индифферентность» женщин, которым все равно, откуда у мужчины деньги — «заработаны или украдены» (93).

Православие. «Строгость православного обряда мало привлекательна: надо часами стоять в церкви, бить головой о землю в бесконечных поклонах, а освещающие святыню свечи лишают общение с Богом даже тени интимности» (58). Тем не менее автор зачем-то участвует в обряде крещения, выступая крестной матерью, хотя и не умеет «по-ихнему перекреститься», а православного священника без всяких к тому оснований упорно называет Савонаролой только потому, что он «горел верой» (63).

У русских нет никакого понятия о красоте и эстетике. Их вкус «воспитан уродством». Гостиница «Москва» — «серое унылое здание» (34). Театр — тоже плох. Дурную пьесу в «Современнике» можно поставить потому, что режиссер Галина Волчек «принадлежит к „друзьям дома“ могущественного московского мэра — Юрия Лужкова» (87).

Быт москвичей. «Вонь в подъездах — здесь норма» (13). В 1990 г. «частный автомобиль в Москве был редкостью» (27). «То, что в России называется благородным словом „колбаса“, оскорбляет само это понятие» (28). Московским хот-догам «далеко до европейского образца», а употребление в пищу белаяшей «грозит смертью или инвалидностью» (36). За столом не подают ножей, русская кухня — «продукт нищеты, презрения к еде, к дому и традиции» (96). За столом все чавкают — «чавкает (с небольшими исключениями) рабочий класс, трудовая интеллигенция и „новые русские“. И пьют, не вынимая ложечек из стакана или кружки» (97). «Бутылка — единственное убежище для чести. Без литра не разберешься, в него можно спрятать постоянное отступление, бегство от мужества, унижение» (105).

Отдых москвичей. Тишина на русских пляжах производит на автора неприятное впечатление, потому что она результат требования дисциплины (22). Развлечения в парке культуры «немногим более привлекательны, чем похоронная процессия», купание в Клязьминском водохранилище («Бухта радости») возможно для автора только под страхом смерти (26).

Ради красного словца и дискредитации страны допустимы преувеличения. При всем идиотизме советской власти для выезда за границу все же не требовалось заполнять многостраничных анкет с вопросами о «прабабке со стороны дяди», как утверждает автор (23).

Самоубийство Маяковского, авторитарно заявляет Курчаб-Редлих, — это выдумка. Его, конечно, застрелили. К тому же «при участии любимой Лили Брик» (51). «Безграмотность ликвидировали, чтобы читать „Собрание сочинений“ Ленина» (98).

По мнению автора, этот жалкий народ ни на что не способен, даже выйти на демонстрацию (неведомек ему, что стихийные демонстрации в Москве собирали более 100 тысяч человек), разве что на похороны Сахарова: «сплотиться, чтобы плакать, каяться, просить прощения у гроба, — это да. И опрокинуть в кухне стакан водки, смешанной со слезами» (73).

Будущее русского народа печально. «И будет этот разъединенный народ биться в конвульсиях очередного несчастья, уготованного очередным правителем» (74).

Бесконечное варьирование негативного стереотипа не приводит к лучшему познанию и пониманию соседа. Да это и не является целью книги, автор которой стремится скорее осмеять увиденное, нежели познать его. К сожалению, эта русофобская книга широко рекламировалась в польской печати и даже на презентации в Польском институте в Москве. Единственным, кажется, исключением была критическая реплика А. де Лазари, который писал о том, что «Крыстина Курчаб-Редлих должна ездить на Запад. В России все ее раздражает: запахи, дома, улицы, столовые, официантки, пирожки, цены, священники... Единственное приятное воспоминание: „я пообедалась черной икрой, зажмурив глаза“, но тоже подпорченное: „не только от удовольствия, но и чтобы не видеть типа, сидевшего напротив“»⁷⁹.

Как видно, Курчаб-Редлих подстать Куняеву, польский русофоб не уступает русскому полонофобу. Нельзя не видеть при этом, что за взаимными агрессивными мифологическими представлениями о соседе скрывается стремление возвысить достоинства собственной нации. Мы подробно остановились на книге Курчаб-Редлих, ибо она является характерным примером умонастроений немалой части современного польского общества. Известный польский политический деятель Данута Ванек констатирует: «Страх перед Россией и одновременно уверенность в том, что она „ниже“ Западной Европы, распространены, к сожалению, сейчас не только в мышлении некоторых кругов и в будничных высказываниях, но и среди интеллигенции, создающей общественное мнение»⁸⁰.

Миф Европы и сопряженный с ним «польский миф» до конца XX столетия был в России одним из центральных историко-культурных мифов. Сегодня этот миф серьезно видоизменяется. Это связано, в первую очередь, с новой ролью в мире США, породившей в массовом сознании миф Америки, помещаемой, впрочем, все на

том же Западе, а также с интеграционными процессами в Европе. Но это уже тема другой статьи.

Конкретная история просуществовавшего не одно столетие и постепенно уходящего в прошлое мифа раскрывается во многих частных его проявлениях. Нами были рассмотрены лишь некоторые из них. Они свидетельствуют о том, что в России, которую Запад не считал «своей», «европейской» страной и которая сама часто сомневалась в своей принадлежности к Европе, а иногда и отказывалась от нее, постоянно отвергались мифологические представления об особой судьбе и особой миссии России. Для большинства мыслящих людей несомненно, что Россия — это европейская страна, развивающаяся в русле европейской культуры, что не означает отказа от собственных традиций и национального своеобразия. Немалую роль в приобщении России к западному миру сыграла Польша, которая, хотя и была окраиной «Европы», ощущала себя ее представительницей и таковой воспринималась в России.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Новая Польша. 2003. № 3. С. 5.
- ² Лихачев Д. С. О русской интеллигенции // Новый мир. 1993. № 2. С. 3.
- ³ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971.
- ⁴ Там же. С. 10–11.
- ⁵ Федотов Г. П. Россия и свобода // Знамя. 1989. № 12. С. 199.
- ⁶ Герцен А. И. О развитии революционных идей в России // Сочинения. М., 1956. Т. 2. С. 402.
- ⁷ Лихачев Д. С. О русской интеллигенции. С. 6.
- ⁸ Федотов Г. П. Указ. соч. С. 203.
- ⁹ Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. М., 1914. Т. 1. С. 98.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ См.: Мочалова В. В. Польская тема в русских памятниках XVI в. // Поляки и русские в глазах друг друга. М., 2000.
- ¹² Цит. по: Nowak Jerzy Robert. Myśli o Polsce i Polakach. Katowice, 1994. S. 329.
- ¹³ Топоров В. Н. Андрей Белоблоцкий — «Пентатеугум У. Сон жизни человека или суета». Русский язык — польский язык: борьба и согласие (страничка из ранних русско-польских литературных связей) // «Путь романтический совершил...». Памяти Бориса Федоровича Стахеева. М., 1996. С. 199.
- ¹⁴ Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. М., 1993. Кн. 2. С. 372.

- ¹⁵ Плеханов Г. В. Указ. соч. С. 262.
- ¹⁶ *Остен*. Памятники русской духовной письменности XVII в. Казань, 1865. С. 70.
- ¹⁷ *Ключевский В. О.* Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. 2. С. 342.
- ¹⁸ *Соловьев С. М.* Соч. Кн. VI. История России с древнейших времен. М., 1991. Т. 11–12. С. 69.
- ¹⁹ Цит. по: *Ключевский В. О.* Указ. соч. С. 344.
- ²⁰ *Де ла Невиль*. Записки о Московии. М., 1996. С. 136.
- ²¹ Там же. С. 165.
- ²² *Ключевский В. О.* Русская история. М., 1993. Кн. 3. С. 54.
- ²³ *Кюстин А. де.* Россия в 1839 году: В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 19.
- ²⁴ *Булгарин Ф.* Воспоминания. М., 2001. С. 465.
- ²⁵ *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 254.
- ²⁶ Там же. С. 564.
- ²⁷ *Карамзин Н. М.* История государства Российского. СПб., 2000. Кн. III. С. 645.
- ²⁸ Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 126, 134, 137.
- ²⁹ См. об этом: *Мочалова Виктория В.* Polska i Polacy oczyma Rosjan w wieku XVII // *Wizerunek sąsiadów. Polacy w oczach Rosjan – Rosjanie w oczach Polaków.* Warszawa, 2000.
- ³⁰ Сказание Авраамия Палицина. М.; Л., 1955.
- ³¹ Памятники истории Восточной Европы. Источники XV–XVII вв. М.; Варшава, 1995. Т. 1. С. 117.
- ³² Цит. по: *Успенский Б. А.* Избранные труды. М., 1994. Т. 1. С. 192.
- ³³ См.: *Хорев В.* Польское восстание 1830 г. и развитие стереотипа восприятия Польши в русской литературе // *Polacy a Rosjanie. Поляки и русские.* Warszawa, 2000.
- ³⁴ *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма. М., 1991. Т. 2. С. 73.
- ³⁵ Там же. С. 99.
- ³⁶ *Тютчев Ф. И.* Россия и Германия // Полн. собр. соч. Ф. И. Тютчева. СПб., 1913. С. 285.
- ³⁷ *Тютчев Ф. И.* Россия и революция // Полн. собр. соч. Ф. И. Тютчева. СПб., 1913. С. 303.
- ³⁸ Иван и Петр Киреевские в русской культуре. Калуга, 2001. С. 361–362.
- ³⁹ Там же. С. 297.
- ⁴⁰ *Страхов Н. Н.* Роковой вопрос // *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Киев, 1897. Кн. 2. С. 93.
- ⁴¹ Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1958. С. 552–553.

- ⁴² См.: Дьяков В. А. Славянский вопрос в общественной жизни дореволюционной России. М., 1993. С. 77.
- ⁴³ Салтыков-Щедрин М. Е. Полн. собр. соч. М., 1972. Т. 14. С. 111.
- ⁴⁴ Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 317.
- ⁴⁵ Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 64.
- ⁴⁶ Цит. по: Филатова Н. М. Польша в синтезах российской историографии (Карамзин — Соловьев — Ключевский) // *Polacy w oczach Rosjan*. Warszawa, 2000. S. 144.
- ⁴⁷ Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1888. С. 472.
- ⁴⁸ Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 256.
- ⁴⁹ Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. Философская публицистика. С. 352.
- ⁵⁰ См.: Хорев В. А. Стереотип поляка в русской литературе XX в. // Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов. 12-й международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1998.
- ⁵¹ Бродский И. Большая книга интервью. М., 2000. С. 602.
- ⁵² Там же. С. 325.
- ⁵³ Поляки и русские: взаимопонимание и взаимонепонимание. М., 2000. С. 195.
- ⁵⁴ Самойлов Д. Перебирая наши даты. М., 2000. С. 277.
- ⁵⁵ Кузьмин Н. Возвращение к роднику // Молодая гвардия, 1997. № 2. С. 25.
- ⁵⁶ Правда, 28.03.96.
- ⁵⁷ Куняев С. Шляхта и мы // Наш современник. 2002. № 5 (ссылки на страницы — в тексте статьи).
- ⁵⁸ См.: Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002.
- ⁵⁹ *Mrozek S.* Kontrakt // *Dialog*. 1986. № 1. S. 25.
- ⁶⁰ *Gombrowicz W.* Polska a świat łaciński // *Dzieła*. Kraków, 1996. T. 13. S. 162–163.
- ⁶¹ Цит. по: Шахназаров Г. Современная цивилизация и Россия. М., 2003. С. 105.
- ⁶² *Klonowic Sebastian Fabian.* Roxolania. Warszawa, 1996. S. 69.
- ⁶³ См.: *Bystroń J.* Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Warszawa, 1976 (Wyd. 3).
- ⁶⁴ Гейштор А. Образ Руси в средневековой Польше // Культурные связи России и Польши XI–XX вв. М., 1998. С. 23.

- ⁶⁵ *Mickiewicz A. Dzieła. Warszawa, 1955. T. 6. S. 165.*
- ⁶⁶ *Ibid. T. 9. S. 81.*
- ⁶⁷ *Mickiewicz A. Dzieła. T. 10. S. 71.*
- ⁶⁸ *Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1962. Т. 8. С. 323.*
- ⁶⁹ *Mickiewicz A. Dzieła. T. 10. S. 72.*
- ⁷⁰ *Пушкин А. С. Собр. соч. Т. 8. С. 12.*
- ⁷¹ Там же.
- ⁷² *Mickiewicz A. Dzieła. T. 10. S. 73.*
- ⁷³ См.: *Małek E. Где лежит Россия? (несколько замечаний о том, как поляки видели и описывали москвитов) // Polacy w oczach Rosjan — Rosjane w oczach Polaków. Warszawa, 2000; Мочалова В. В. Представления о России и их верификация в Польше XVI–XVII вв. // Россия — Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре. М., 2002.*
- ⁷⁴ *Kamieński H. Rosja i Europa. Polska. Warszawa, 1999. S. 184–185.*
- ⁷⁵ *Miłosz Cz. Rodzinna Europa. Kraków, 1994. S. 130.*
- ⁷⁶ *Бердяев Н. Указ. соч. С. 154.*
- ⁷⁷ *Raźniewski W. Cywilizacja Pacyfiku // Twórczość. 2000. № 1. S. 145.*
- ⁷⁸ *Kurczab-Redlich K. Pandriozka. Warszawa, 2000 (ссылки на страницы указываются в тексте статьи).*
- ⁷⁹ *A. de Lazari. Antyrosyjska obsesja // Rzeczpospolita. Dodatek Plus-Minus. 15–16 kwietnia 2000 r. № 90.*
- ⁸⁰ *Новая Польша. 2003. № 3. С. 8.*

ЗНАЧЕНИЕ ФАКТОРА ЕВРОПЫ ДЛЯ ИСТОРИИ, КУЛЬТУРЫ, ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ И МЕНТАЛИТЕТА ПОЛЯКОВ

Фактор Европы играл особую роль в истории польского народа, его влияние проявлялось в различных областях жизни поляков, причем в разные исторические периоды значение этого фактора было неодинаково. Применительно к Польше понятие «Европа» в известной мере являлось синонимом понятия «Запад», так как и само Польское государство, возникшее в конце X в., находилось в Центрально-Восточной Европе. В Средние века оно представляло собой самое крайнее на востоке чисто европейское государство; далее располагалось все более разраставшееся на восток Московское государство, недаром осознавшее себя в XV в. двуглавым орлом: оно смотрело на запад и на восток, было евразийским. Отличалось оно и по вере: так же, как Великое княжество Литовское и Галицкая Русь, оно принадлежало к православной церкви, в то время как Польшу объединяло с Западом католичество. Знаменательно, что первый контакт Польского государства с европейским монархом императором Священной Римской империи германской нации Оттоном III состоялся в 1000 г., всего через четыре года после принятия князем Мешко христианства.

Таким образом, в Средние века единение с Европой ощущалось Польшей постольку, поскольку она представала как передний край в противостоянии католического Запада православному и мусульманскому Востоку и Югу. Это находило выражение в постоянных войнах Польши с Русью и татарами, а затем в ее участии в общеевропейской борьбе против турок. Польша была членом антитурецкой Священной лиги наряду с Австрией, Венецией и Папством. В определенные моменты ее участие приобретало решающий характер, когда Ян Собеский, спасая Австрию, разбил турок под Веной в 1683 г., что в конечном счете явилось спасением всей Европы.

Но в период средневековья союзы Польши с европейскими государствами перемежались конфликтами и войнами — со Священной Римской империей, Тевтонским орденом, Пруссией, Швецией и другими европейскими соседями. Шведский «потоп» заливал Польшу в XVII в., позже ее землю топтали и шведы, и саксонцы. На отторгнутых польских территориях Поморья происходило онемечивание населения, да и в городах самого Польского государства шел процесс немецкой колонизации, а немецкое право утвердилось там с ранних

времен. Это было уже «мирное» проникновение Европы в Польшу. Другой его путь пролегал через вершины власти: на польском троне восседали представители королевских и княжеских династий из Германии, Франции, Чехии, Швеции, Венгрии, Румынии, порой одновременно сохранявшие и престол своей страны. Особенно широкие возможности для претендентов из Европы создавал сложившийся в XVI–XVII вв. государственный строй Речи Посполитой, одним из устоев которого стала «вольная элекция» короля на сейме: за продвижение своих кандидатов на престол боролись магнатские группировки различной ориентации — проавстрийской, профранцузской, прошведской. Немаловажен был и факт заключения польскими королями династических браков: их супругами становились и итальянки, и француженки, как, например, легендарная королева Бона или знаменитая Марысенька.

Естественно, что члены королевской фамилии, принимая польские традиции, в то же время поддерживали связь с теми странами, откуда вели происхождение, привносили их обычаи и придворную жизнь, знакомили Польшу с европейской культурой, и не только бытовой. По образцу Запада вводились культурные институты. Так, в XIV в. в Кракове был открыт Ягеллонский университет. В то же время многие польские студенты учились в университетах Падуи, Болоньи, Рима. С XV в. в Польшу пришло книгопечатание, что способствовало распространению европейской литературы. Принятие Польшей католицизма, объединившего ее с другими европейскими государствами, надолго сделало ее литературным языком латынь. Это имело двоякие последствия: с одной стороны, отсекало от культуры польские массы, не владевшие латынью, тормозило развитие польского литературного языка, а с другой — обеспечивало распространение европейской литературы среди польских образованных слоев и в то же время позволяло ознакомить Европу с достижениями польских мыслителей, ученых — достаточно упомянуть М. Коперника, чьи латинские сочинения стали известны европейскому обществу. Польша также привлекала интеллектуальные силы Европы, в частности, таких европейских писателей и ученых, как Каллимах, К. Целтис, Я. А. Коменский. В Польше работали иностранные художники и архитекторы, преимущественно итальянцы. Им она была обязана появлением сооружений в стиле Ренессанса (таков, в частности, архитектурный стиль Замостья), а затем барочной архитектуры, прекрасными образцами которой являются королевский дворец в Вильянуве, дворец Красинских в Варшаве и др. В плане архитектуры и культуры в целом имело значение и голландское влияние на центры польского Поморья, связанные Ганзейским союзом. На культуру

этих городов и их внешний облик наложила отпечаток и немецкая колонизация. Европейские веяния встречались в Польше с традиционной сарматской культурой, и это в определенной степени задерживало их распространение. Однако европейские формы искусства пробивали себе дорогу в XVII в., например, в Варшаве уже присутствовали немецкие и итальянские оперные и балетные труппы.

Польша не только усваивала западную культуру, но и транслировала ее на восток. Для московского государства она была одним из основных источников, откуда проникали новые обычаи, одежда, а также идеи, знания, терминология. При дворе Федора Алексеевича даже существовала мода на все польское. Но в целом допетровская Русь воспринимала европейские веяния медленнее, чем это происходило в Польше. Вероятно, разница объяснялась конфессиональными различиями: католическая культура Запада была близка Польше, православие же воспринимало европейскую культуру как нечто чужеродное.

Если сравнивать средневековую Польшу с другими европейскими странами, то нужно отметить общность их развития в X–XVI вв. — сходно протекали социально-экономические процессы, правда, в Польше не было таких масштабных потрясений, каким стала Крестьянская война в Германии. Тем не менее ее влияние проявилось в Гданьске, Торуне и других центрах Поморья. Нашли отзвук в Польше и крупнейшие европейские события, связанные с религиозной борьбой XV–XVI вв., — гуситское движение и Реформация. Радикальное крыло Реформации было представлено «польскими братьями», арианами, антиринитариями. Наступившая затем эпоха Контрреформации и призывание в Польшу иезуитов в значительной степени отстранили ее от общественных веяний Запада. Это, в частности, отразилось и на культурном процессе.

В политическом отношении Польша прошла те же, что и другие европейские страны, этапы феодальной раздробленности, а затем собирания земель и укрепления государства, так же участвовала в войнах, политических и дипломатических переговорах и союзах, развивала торговые связи с соседями, особенно активно — после победы над Орденом и выхода к Балтике. Но в XVII в обозначились существенные расхождения: в большинстве крупных европейских держав (а Польша была именно таким крупным государством) утвердилась прочная государственная власть в форме абсолютной монархии. В Польше же сложилась уникальная для Европы ситуация: монархия не смогла опереться на города и массу дворянства, установилась форма шляхетской республики, в которой власть взяла магнатская олигархия. Такой политический строй сделал Польское государство слабым, недееспособным, препятствуя его экономическому и социальному

развитию, и в конце концов привел к гибели, потере независимости, разделу территории. Накануне разделов, в XVII–XVIII вв., Польша уже не являлась равноправным партнером европейских государств. Она зависела прежде всего от соседей — Австрии, Пруссии, России, была объектом их дипломатических манипуляций, жила под сенью их гарантий. Эти же державы и решили ее судьбу.

Период перед разделами, отмеченный попытками проведения в Польше реформ во имя спасения страны, был временем усвоения европейской общественной мысли, идей Просвещения, стремления использовать опыт Запада. В результате родилась Конституция 3 мая 1791 г. — первая в Европе конституция Нового времени, она надолго определила характер идеологических и политических программ в польском обществе после разделов. В то же время усилилось влияние общественной мысли Запада, не в последнюю очередь связанное с возникновением волны польской политической эмиграции, которая непосредственно столкнулась с европейской действительностью и активно включилась в европейские события. Преобладающим было французское влияние, обусловленное участием поляков в наполеоновских походах, фактическим установлением французского протектората над созданным по воле Бонапарта Княжеством Варшавским, наконец, пребыванием французской армии на территории Польши в 1812–1813 гг. На этом этапе польской истории европейский фактор ассоциировался с чисто французским, более того, с личностью самого Бонапарта, и не случайно возникший тогда наполеоновский миф до сих пор служит элементом польского мифа Европы, живет в сознании поляков.

В полной мере значение фактора Европы проявилось в 1814–1815 гг., когда ее судьбу решал уже целый европейский концерт в Вене. Со времени Венского конгресса этот фактор стал постоянно присутствовать в истории борьбы польского народа за восстановление своего государства. Но трактовка его роли не была единой для всего польского патриотического лагеря. Его участники сходились на том, что для освобождения Польши необходимы соответствующий расклад сил в Европе и позиции основных западных держав. Но дальше шли разногласия: консервативное крыло польского национального движения считало, что в такой международной ситуации польский вопрос будет решен европейскими правительствами, демократически же настроенные патриоты возлагали надежды на выступление самих поляков, поддержанное революционной борьбой европейских народов. В соответствии со своим видением европейского фактора консерваторы во главе с кланом Чарторьских делали упор, с одной стороны, на дипломатию, а с другой — на поддержку конфликтов

в горячих точках Европы, способных спровоцировать войну, направленную против угнетателей Польши; на определенном этапе это было антиавстрийское направление, затем врагом «номер один» стала Россия. При этом шла борьба за европейское общественное мнение, широко использовался «пиар» — французская, английская, итальянская пресса. Задачей являлось представить Польшу как «щит», заслоняющий Европу от России, от варварства. Значение Польши для Европы подчеркивали и сторонники активной борьбы, акцентируя необходимость создания на польских землях государства, исповедующего европейские ценности свободы и демократии. Они координировали свои планы с планами европейского революционного движения, заключали союзы, вели подготовку к одновременным выступлениям. Они также обращались к европейской общественности, стараясь разъяснить цели польского народа и определить место и роль Польши в Европе. Сочетания слов «Польша» и «Европа» часто фигурировали в заголовках книг, исходивших из демократического лагеря, — можно упомянуть книгу Л. Мерославского «О польской национальности в европейском равновесии» или книгу Г. Каменьского «Россия и Европа. Польша», где автор противопоставлял союз с европейскими народами союзу с правительствами западных держав.

Главную роль в связях с Западом играла польская политическая эмиграция, которая сама по себе являлась уникальным европейским явлением. Польские эмигранты находились во всех частях света, но в Европе, а особенно во Франции, их насчитывалось больше всего, здесь был центр их активности. Эмиграция была как бы передовым польским отрядом, выдвинутым на запад. Она объявляла своей целью нести Европе правду о Польше, о ее страданиях и стремлениях. Но происходил обратный процесс: эмиграция впитывала европейские идеи и культуру, через ее посредство они проникали в Польшу, усваивались поляками, которые видели себя призванными нести европейские ценности другим народам. Эту миссию они направляли прежде всего на восток, на Россию, которую считали если не монгольской (как доказывал Ф. Духинский), то во всяком случае находившейся под сильным влиянием восточного варварства. Объектом цивилизаторской миссии являлись и другие страны Восточной и Юго-Восточной Европы, в первую очередь славянские. В среде демократической эмиграции развивалась идея Польши как «солнца» славянского мира, и лишь немногие считали лидером славянства чехов. В политической практике эти идеи находили выражение в форме активной деятельности польской эмиграции в Восточной Европе и на Балканах, здесь пальму первенства держали политики партии Чарторыских.

Говоря о восприятии и распространении поляками европейской идеологии и культуры, нужно подчеркнуть, что этот процесс был творческим. Не все, с чем польские эмигранты сталкивались на Западе, им нравилось. Идя вслед за западными критиками и на основе самостоятельного анализа они отмечали пороки общественного устройства: в 60–70-е гг. XIX в. многие польские демократы писали о «язвах капитализма». То было время становления международного рабочего социалистического движения, создания международной, выходящей за пределы Европы пролетарской организации, в которой активное участие приняли поляки. Казалось бы, значение для Польши европейского фактора как такового отходило на задний план, однако это было не так: ведь именно в Европе находились главные узлы противоречий, в том числе и классовых. И хотя после победы Пруссии над Францией в 1870 г. польский вопрос перестал стоять в повестке дня актуальной европейской политики, тем не менее противоречия между европейскими государствами сохранялись. Поэтому уже на переломе XIX и XX вв. снова ожили надежды поляков на европейскую войну и создание условий для возрождения Польши. В польских сочинениях вновь появились заголовки, где имя Польши сопоставлялось с именами других европейских государств. Так, например, книга Р. Дмовского называлась «Германия, Россия и польский вопрос». Разные польские политические группировки по-разному анализировали расклад сил в Европе и делали ставки на тот или иной европейский блок. В свою очередь, противоборствующие державы, пытаясь использовать польский вопрос, выступали накануне и во время Первой мировой войны с обнадеживающими поляков политическими жестами. Можно вспомнить воззвание великого князя Николая Николаевича в августе 1914 г. или заявление центральных держав в ноябре 1916 г.

В конце концов расчет на европейский фактор оправдался: мировая война и европейские революции — в России, Германии и Австро-Венгрии — создали благоприятную обстановку для возрождения Польши. Почти 100 лет спустя после Венского конгресса решение о создании независимого Польского государства принял в Версале вновь европейский концерт стран-победительниц (правда, в несколько ином составе и при участии США). Польша возродилась как крупное европейское государство, стала союзницей Франции и Англии и проводила европейскую политику в их фарватере. С именем Польши оказалось связано начало новой войны в Европе, превратившейся во Вторую мировую. В этой войне поляки объединились с теми европейскими народами, которые боролись против фашизма, они вместе страдали и погибали в концлагерях, сражались на фронтах,

в партизанских отрядах, в конспиративных организациях Сопротивления. Вместе с Европой они завоевали победу.

После войны Польша, включенная в социалистический блок, оказалась в известной изоляции от Запада, более тесное общение происходило с европейскими странами того же социалистического лагеря. По сравнению с ними Польша имела более свободные условия и вопреки трудностям сумела сохранить связь с Западом. Большую роль в этом вновь сыграла эмиграция. В изменившейся внутривнутриполитической обстановке 80–90-х гг. после развала СССР и социалистического блока, ликвидации его институтов — Варшавского договора и Совета экономической взаимопомощи, западная ориентация Польши сделалась последовательным курсом. В 1991 г. она стала ассоциированным членом Евросоюза и готовится к полноправному членству, а с 1999 г. — является и членом НАТО.

Такой курс отвечает менталитету поляков, которые всегда осознавали себя европейцами. В свою очередь, такое самосознание является одной из черт национального характера и стало частью польского национального стереотипа. В российском обществе Польшу воспринимали как частицу Европы и, во всяком случае, как границу даже тогда, когда Королевство Польское входило в состав Российской империи. Отмечая европейское самосознание в качестве характерной черты поляка, различные круги российского общества по-разному это интерпретировали: в то время как в реакционной и консервативной среде высмеивалось «европейничанье» поляков как «обезьяньи попытки» подражать Европе, представители демократического и либерального течений видели в поляках не только европейцев, но и носителей европейского прогресса, распространявших его идеи, а в ряде случаев и опередивших Запад.

Признание европеизма поляков не означает, что он принял окончательную форму. Развитие процесса европеизации, являющейся этапом глобализации, подразумевает продвижение по пути цивилизации, унификации, стирания особенностей, в том числе национальных, утверждение более жесткого, сухого, делового стиля, освобождение от романтизма, сентиментальности и т. п. В плане специфики можно говорить лишь о ранжировании — о том, какой народ больше или меньше продвинулся по этому пути. Представляется, что поляки в этом отношении еще не законченные европейцы: у них остались многие славянские черты, они хлебосольны, любят широкий жест, они романтичны и чувствительны. Так что фактор Европы для Польши по-прежнему остается актуальным: он активизирует поляков, заставляет их меняться.

«ПОЛЬСКАЯ ЦИВИЛИЗОВАННОСТЬ»

И «РУССКОЕ ВАРВАРСТВО»:

ОСНОВАНИЯ ДЛЯ СТЕРЕОТИПОВ И АВТОСТЕРЕОТИПОВ

Русско-польское противостояние имперского периода, масштабное и острое, еще и весьма многогранно, а потому может описываться различными способами. Возможные дискурсы между тем не одинаково плодотворны в плане получения новых знаний и адекватного представления о сути явлений. В некоторых случаях исследовательское направление может себя исчерпать, в других — недостаточно репрезентативна для выводов источниковая база, в третьих — не получила должного развития теоретическая рефлексия, в четвертых — исследователи сами оказались в плену стереотипов.

Стереотипы, в частности этностереотипы, изучать необходимо. Они не только отражают, пусть в преломленном виде, реалии, но и формируют убеждения, управляют поступками людей, вплоть до принятия ими политических решений, способных действительно изменять. Сам феномен преломления несет в себе уникальную информацию о менталитете эпохи. В то же время существует тенденция останавливаться на коллекционировании стереотипов, не идя от реконструкции их к интерпретации. В конечном счете такого рода игры интеллектуалов служат укоренению и пропаганде традиционных клише, способствуют их вторжению из прошлого в сегодняшний день, а вовсе не изживанию, как это нередко декларируется. Едва ли сколько-нибудь целостная имагологическая реконструкция возможна на основе одних лишь произведений художественной литературы.

Из перспективных, на мой взгляд, способов описания русско-польских отношений назову несколько. Во-первых, изучение их под углом зрения националстроительства, причем не только собственно польского и русского, но также украинского, белорусского, литовского, еврейского. Например, сопоставительное изучение русско-украинских и польско-украинских стереотипов могло бы дать существенно больше, нежели умножение работ по узко понимаемой русско-польской проблематике. Имеет смысл продолжать изучение типологии и взаимодействия польского и русского антисемитизма и т. д.

Во-вторых, плодотворным представляется описание национального противоборства в геополитических категориях. Роль пространственных представлений очень велика, и не случайно ментальная

география заняла в современной научной литературе весьма видное место. В рамках Российской империи на протяжении многих десятилетий соперничали два ядра — русское и польское *core areas*, если пользоваться терминологией англоязычной литературы, наиболее преуспевшей в геополитическом осмыслении прошлого (сошлюсь хотя бы на работы американского историка Дж. П. ЛеДонна, который касался и русско-польских сюжетов, но применительно к эпохе межгосударственного соперничества двух стран¹). Важно изучение русско-польского взаимодействия как в самих этих ядрах (поляки в собственно России и русские в собственно Польше), так и за их пределами, прежде всего в наиболее конфликтогенной фронтальной зоне между ними, т. е. привнесение в проблематику стереотипов регионального измерения².

В-третьих, немало дает учет имперского контекста, что опять-таки помещает поляков в один ряд с другими народами, населявшими дореволюционную Россию, — немцами, финнами и др. Именно таким образом возможно отделить уникальные черты русско-польского взаимодействия от того, что уникальным не являлось.

В-четвертых, интересен подход, который можно назвать этно-психологическим. Он основан на теоретических разработках этнологов, посвященных тому самому феномену преломления, о котором речь шла выше, и позволяет глубже проникнуть в ментальные механизмы складывания стереотипов. Эти механизмы охарактеризованы, в частности, в работах А. С. Мыльникова, и их действие убедительно показано на русско-польском материале середины XIX в. М. Д. Долбиловым³. Собственно, еще Н. Н. Страхов задался вопросом о том, что думают о себе поляки, и попытался, не дезавуируя польского взгляда, воссоздать с его помощью русский автостереотип.

Наконец, оправданы усилия по сравнительному изучению русской и польской народной культуры с точки зрения формирования и бытования этностереотипов, их сопряженности с представлениями, свойственными образованному обществу.

Словом, назрела необходимость в оптимизации исследований, проводимых в русле обсуждаемой проблематики. Задача моей статьи, конечно же, более скромная. Это приглашение — в свете всего сказанного выше — к разговору о целесообразности осмысления русско-польских взаимоотношений сквозь призму цивилизационной парадигмы.

Существующая со времен античности дихотомия «цивилизация — варварство»⁴, издавна использовалась для характеристики русско-польских отношений. Оказавшись подданными России, поляки в начале XIX в. сравнивали свое положение с Грецией в составе

Римского государства, сумевшей покорить завоевателей в культурном плане⁵. Александр I рассматривал дарованную Царству Польскому конституцию как пробный камень на пути общегосударственных преобразований, вызывая неприятие в русском обществе, представители которого ставили под сомнение право поляков на первенство, тем более что со своими соседями русские издавна вели еще и «домашний», «славянский спор». Одновременно в том же русском обществе было достаточно широко распространено признание цивилизационного превосходства не только западных стран, но и западных инородческих окраин империи.

Как подчеркивает А. Валицкий, о цивилизационной «ущербности» русских писали представители консервативного направления русской общественной мысли. Особенно громкую известность получили выступления П. Я. Чаадаева и Н. Н. Стрхова⁶. О польском превосходстве как укоренившемся стереотипе упоминает в своих воспоминаниях Д. А. Милютин: «Стоящий на высшей степени цивилизации сравнительно с Россией (таков был у многих взгляд на польский народ)»⁷. Хотя с 1860-х гг., по свидетельству Стрхова, эти представления встречались с растущим отпором, они отнюдь не исчезли. Знаменитая статья Стрхова «Роковой вопрос» в 1863 г. не только вызвала меры административного характера, но и породила бурю возмущения.

И дело не только в априорных, иррациональных антипольских настроениях. Многие факты, получившие широкую известность в русском обществе, вступали в явное противоречие со взглядом на цивилизационное превосходство поляков. Оспаривалась польская религиозная толерантность, дискредитированная в глазах русских перипетиями диссидентского вопроса, ультрамонтанством, прозелитизмом католичества и антисемитизмом поляков⁸. Резкой критике подвергалось отношение польских помещиков к зависимым от них крестьянам, ставился под сомнение пропагандировавшийся шляхетскими кругами идиллический патернализм⁹. Десятилетиями продолжалась русско-польская дискуссия об ответственности за распространение революционных настроений в России, в ходе которой обеими сторонами высказывалась мысль о том, что цивилизация, ставшая проводником разрушительных начал, есть цивилизация гибнущая¹⁰. Явно не соответствовали представлениям о цивилизованности и используемые польским национальным движением методы борьбы¹¹.

Словом, многие аргументы, которыми оперировало русское общественное мнение, свидетельствовали отнюдь не в пользу высокой цивилизованности поляков. М. Д. Долбиллов справедливо считает

полонофобский стереотип поляка-анахронизма перевернутым полонофильским стереотипом поляка-рыцаря — представителя европейской цивилизации. Да, поляки — рыцари, но не олицетворение вневременного благородства, а хранители средневековой дикости. И бунтуют они более по этой причине, чем по мотивам национального характера. Да, поляки — представители Европы, но Европы давно не существующей, разрушенной прогрессом человеческой цивилизации. Их образованность — средневековая схоластика. Восстание же 1863 г. — рыцарский турнир, навязанный вступившему в эпоху индустриального развития и новых понятий о прогрессе русскому народу. В пору Великих реформ русские вынуждены охотиться по лесным дебрям за польскими бандами. Есть основания полагать, что представления о средневековой отсталости Польши восходят к бичевавшей феодализм и клерикализм политической мысли европейского Просвещения XVIII в.

Такая интерпретация снимает проблему нестабильности стереотипов, которая обычно ставит в тупик их коллекционеров: ядро стереотипа неизменно, но его аксиологическая трактовка ситуационно пластична. По мере обострения экономической конкуренции между центром и окраинами империи представления о польской архаике утрачивали под собой почву. Царство Польское шло в авангарде индустриального развития, имперскому центру, внутренней России приходилось обороняться. Характерно, однако, что сами поляки продолжали считать сильно отстававшую в плане модернизации Литву главной хранительницей *polskości*. Историческая память неизменно обращала их взоры на восток.

«Суть всей статьи — что поляки цивилизованнее русских, — комментировал В. Ф. Одоевский публикацию Страхова, еще не зная ее действительного автора (статья была подписана „Русский“). — Что тут под цивилизацией разумеется, праздность шляхты, конфедератки, кунтуши, роскошь богачей или ремесленность жидов, — неизвестно. Если бы сказали, что прусский или веймарнский крестьянин знающее русского, это было бы так, — но чем польский крестьянин образованнее русского? Русский понимает по крайней мере, что читают в церкви, польский того не понимает». Одоевского удивляет, как такое напечатал русский журнал, он убежден, что автор — поляк, поскольку статья пропагандирует «понятия польские»¹². Аналогичным образом три года спустя русское общество с трудом поверит в то, что стрелявший в императора Д. Каракозов — не поляк.

Ф. П. Еленев летом 1863 г. полемизировал с поляками и их русскими почитателями, которые «многовековую прю Польши с Россиею... выставляют как борьбу высокой польской цивилизации с русским

варварством». «Истинная цивилизация» в понимании Еленева предполагает «государственный порядок, гражданскую свободу и религиозную терпимость», и этих устоев он не находит ни в исторической, ни в современной ему Польше. Описывая порядки Речи Посполитой, Еленев щедро цитирует И. Лелевеля, Д. И. Зубрицкого и «Историю русов», автором которой тогда считали Г. Конисского.

Особенное негодование этого принимавшего деятельное участие в подготовке крестьянской реформы 1861 г. автора вызывало отношение шляхты к хлопю, который «переставал пользоваться правами человеческими» и находился в значительно худшем положении, нежели русские крестьяне. По своим «разрушительным инстинктам» мелкая шляхта, согласно Еленеву, превосходит западных пролетариев, на которых тогдашняя русская общественность смотрела как на опаснейшую социальную «язву». Отказывая полякам в цивилизационном превосходстве, цивилизаторской роли по отношению к Западной Руси и нравственном праве на лидерство в славянском мире, публицист ставил под сомнение также и их право на национальную независимость: «Национальная независимость есть святое и драгоценное право тех народов, которые способны ею пользоваться не во вред другим народам и самим себе». При этом Еленев выступает не с государственных, имперских, а с общечеловеческих, по его собственному определению, позиций, проявляя известное свободомыслие¹³.

Таким образом, речь шла не только о шляхте, но и о крестьянстве. Больших компактных территорий, население которых имело бы полную этносоциальную структуру, в Российской империи было весьма немного — а это один из важнейших признаков национального ядра, этнического материка. Поначалу данный признак большой роли в образах регионов империи и населявших ее этносов не играл. Гораздо существеннее оказывалось деление народов на «исторические» и «неисторические», причем российские власти обнаруживали готовность опираться исключительно на социальные элиты¹⁴. Много сил было потрачено на очищение региональных элит от маргинальных, с точки зрения правительства, элементов, чему, в частности, служил разбор шляхты.

Со временем, однако, опора на социальные низы в создании системы национальных противовесов и стабилизации империи стала рассматриваться все чаще, пока, наконец, не была использована на практике в связи с подавлением восстания 1863–1864 гг. Свою роль сыграло и стремление опираться в Западном крае и Царстве Польском не только на материальную силу, но и на духовно-нравственную силу идей. По сути мы имеем дело с опытом, идеологическое

осмысление которого возможно в системе координат позднейшей «народной монархии».

Крепло убеждение (или предубеждение) в том, что полноценность народа немислима без наличия у него полной этносоциальной структуры: для исторического бытия в новых условиях недостаточно одного национального дворянства — необходима народная почва. Поляки в Западном крае такой почвы были практически лишены. Примечательно, что власти не проявляли заинтересованности в создании там элитного слоя из местного восточнославянского населения. Превращения верхушки крестьянства в крупных земельных собственников опасались и по принципиальным сословным соображениям, и в предвидении их поглощения польской средой, как только изменится образ жизни вчерашних земледельцев. «Достраивание русского здания» в западных губерниях виделось на путях притока свежих великорусских сил, с последними также связывались надежды на исправление польской «порчи», за которую часто принимали этнические особенности малорусов и белорусов.

Наличие у шляхты национальной почвы ставилось под сомнение и в Царстве Польском. Шляхте припоминался ею же созданный когда-то сарматский миф, а крестьянство наделялось чисто славянскими чертами, что делало его, несмотря на католическое вероисповедание, ближе русским, нежели собственному господствующему классу. В полной мере эксплуатировалось то обстоятельство, что национальное сознание крестьянина Центральной Польши еще не сформировалось, оставляя поле для большой этнополитической игры.

Ущербность шляхты, этой главной в то время силы *Polski walczacej*, таким образом, доказывалась с помощью развернутой системы аргументов, накопленных за период нахождения земель Речи Посполитой в составе империи. Она лишена почвы, не национальна не только в общеславянской, но и в собственно польской перспективе (мотив латинского отступничества или изначальной сарматской чужеродности). Она архаична и являет собой тип подлинного европейского изгоя, на часах которого давно прошедшее историческое время. Она ущербна также в сословном отношении, поскольку неоправданно многочисленна даже после нескольких десятилетий «разбора», учиненного ей российским правительством.

Обратимся теперь к тем народам, восприятие которых в русском обществе может составить параллель стереотипу поляков. Говоря о прибалтийских губерниях, министр внутренних дел П. А. Валуев отмечал «высокомерное понятие местных немцев о превосходстве своей цивилизации над тем, что они называли русским невежеством и варварством (*russische Rohheit und Barbarei*)». Он писал о том, что

«немецкий элемент в крае имеет все преимущества развитой цивилизации и что всякая цивилизованная среда естественно поддается нравственным влияниям и столь же естественно упирается против натиска грубой материальной силы»¹⁵. Региональная публицистика пропагандировала идею колонизаторской миссии немцев в крае¹⁶. «Если на нашей русской стороне, — писал К. Н. Леонтьев, — так сказать, идея демократическая, право этнографического большинства (эсты и т. п.), то на стороне немцев идея высшая, культурная и аристократическая в этом вопросе... Один остзейский породистый барон сам по себе стоит целой сотни эстского и латышского различия»¹⁷.

Обособление от остальной России достигалась консервацией в Остзейском крае средневековых институтов, что вызывало критику со стороны русского общества. Однако, согласно П. А. Валуеву, «принадлежность к великому политическому организму льстила их самолюбию. Перейдя за границу, при встрече с иностранцами, курляндцы, лифляндцы и эстляндцы называли себя русскими дворянами (*russischer Edelmann*) и своим отечеством признавали Россию»¹⁸. «Когда какой-нибудь русский немец, — вспоминал Г. Гейне свое общение с остзейцем во второй половине 1820-х гг., — патриотически хвастается и распространяется о „нашей России“... мне кажется, будто я слушаю селедку, выдающую океан за свою родину, а кита — за соотечественника»¹⁹.

Материал для сопоставления дает также Финляндия. «Вообще в Финляндии... относились к России и ко всему русскому с презрением, как к чему-то варварскому, азиатскому... Шведская история, география Швеции, шведская литература изучались с такой подробностью, что едва ли в самой Швеции этим предметам уделялось больше времени и труда». А. Редигер, военный министр империи, из воспоминаний которого взята приведенная цитата, также считал культуру Финляндии более передовой по сравнению с российской²⁰. В то же время в глазах русских финно-угорские народы, наряду с тюркскими, в глазах русских выступали представителями азиатства в Европе. Н. И. Надеждин писал, что в великороссах «много азиатского, но не столько южного, татарского, сколько северного, финского»²¹.

Если в остзейцах со временем стали усматривать пятую колонну пангерманизма, то ареной финской экспансии были объявлены не только Карелия, но также Эстляндия и даже Поволжье, куда отправлялись финские этнографы и миссионеры. Финны обсуждали вопрос о территориальном расширении Великого княжества Финляндского, что составляло аналогию с поляками, ходатайствовавшими о расширении Царства Польского²². В Поволжье репутацию «поляков

Востока» имели татары, в частности, проводилась параллель между татаризацией ислама и полонизацией католицизма.

«Как бы мы не расходились в самых разнообразных вещах, — читаем в мемуарах В. В. Шульгина изложение его выступления в Государственной думе, — однако надо признать всем, что плохо с русским народом. Мы не только безнадежно отстали от наших западных соседей, но даже внутри на этой огромной равнине, которая называется Российской империей, и тут происходит страшная трагедия: мы отстаем от поляков, евреев, финнов, немцев и чехов, отстаем — это факт»²³. На оценку Шульгина, несомненно, повлияла ситуация в Юго-Западном крае, с которым видный представитель правых сил был связан, и имел он в виду «триединую» русскую нацию.

Важным проявлением инородческой экспансии выступала ассимиляция русских. В рамках цивилизационного подхода способность ассимилировать другие народы и противостоять их поглощающей силе считается важным показателем. «Нужно верить, — призывал с думской трибуны П. А. Столыпин, — что Россия не культурогаситель, что Россия сама смело шагает вперед по пути совершенствования, что Россия не обречена стать лишь питательной почвой для чужих культур и для чужих успехов»²⁴. Исторический оптимизм премьера, служебная карьера которого начиналась в польской среде западных губерний, не вполне разделялся его ближайшими сотрудниками по Министерству внутренних дел. «Нельзя подчинить себе народности с высшей культурой, — писал П. Г. Курлов, — при условии, что государство, желающее этого подчинения, стоит на низшей. Этим, по моему мнению, объясняется тщетность всех попыток России ассимилировать Финляндию и Польшу»²⁵. «Коренная Россия, — считал С. Е. Крыжановский, — не располагала запасом сил культурных и нравственных, которые могли бы служить инструментом подобной ассимиляции, тем более что многие окраины, вследствие особенностей их истории и географического положения, в культурном отношении стояли гораздо выше коренной России»²⁶.

За пределами внутренней России — и, что важно подчеркнуть, не только в западной части империи, но и на востоке (Кавказ, Сибирь) — русские, по многочисленным свидетельствам, которыми мы располагаем, становились другими, утрачивая чистоту великорусской идентичности, а вместе с ней и свои государствообразующие качества. Для описания этого явления до революции широко использовались такие понятия, как «полузиатство», «грубость нравов», «одичание», «малокультурность», т. е. явно составляющие антитезу цивилизованности.

В начале XX в. с ростом контактов между национальными движениями Российской империи вопрос о культурном потенциале

и «культурности» народов, прежде всего в их соотношении с русскими, стал предметом совместных обсуждений представителей различных этносов. Об одном из них, состоявшемся в кулуарах съезда журналистов (Петербург, март 1905 г.), рассказывает в своих мемуарах украинец Е. Чикаленко. Тогда на почве стремления к федерализации империи, по инициативе украинцев, сошлись эстонцы, латыши, финны, грузины и армяне. Поляки, ставя перед собой цель достижения государственной независимости, от сотрудничества уклонились. Не сложилось у федералистов и взаимодействия с многочисленными на съезде евреями. В противовес официальному правительственному курсу «сознательные украинцы» настойчиво добивались признания своих соплеменников инородцами.

Мечтая о федеративном строе, «инородческие» журналисты «опасались совместно проживать в одном государстве с полуазиатским, некультурным народом московским», который в Варшаве, Киеве или Тифлисе «чувствует себя народом-хозяином». «В понимании москаля, все народы ниже него, ко всем он относится с презрением: украинец у него „хохол-дурак“, поляк — „полячишка“, финн — „чухна поганая“, кавказцы — „татарва безмозглая“, еврей — „паршивый“ и т. д.». Будучи индивидуалистами в культурном отношении и к тому же ведя «домашнюю» тяжбу со своими ближайшими соседями, инородцы не могут противостоять русским.

«Кто-то заметил: какой же московский народ некультурный, если он создал такую высокую литературу, музыку, живопись, на которых воспитывались мы все и которыми восхищается весь мир?»

На это ему отвечали, что это не народная московская культура, а общерусская, выросшая, как роскошный цветок в теплице на навозе, что ее вырабатывали не только москали, но также «инородцы». Русский роман создал «малоросс» Гоголь, музыку — белорус Глинка и «малоросс» Чайковский, живопись — «малороссы» Левицкий, Боровиковский и т. д. А народ московский еще пребывает на первобытной ступени культуры...» В этой связи говорилось о примитивной технике обработки земли и отсутствии частной собственности на нее, деспотии мира и глав семейств — большаков.

«А финн добавил:

— Даже прославленную «московскую баню»... они позаимствовали у нас, финнов, как и «овин», «ригу», где сушат огнем снопы хлеба.

Под властью московского народа финско-монгольские племена, такие, как мордва, чуваша, зыряне, и другие до сих пор еще полудикари, до сих пор еще язычники, поклоняющиеся идолам, тогда как родственные им племена вроде финнов, эстонцев, которые были под властью культурных народов, таких, как шведы и немцы в Прибалтике,

переняли у них лютеранскую веру, готический шрифт, вообще культуру и сделались самыми культурными народами в России, в чьей среде нет неграмотных».

Под московским игом произошла деградация украинской культуры, включая культуру политическую. Тем не менее «народная украинская культура стоит несравненно выше московской», «украинский народ несравнимо более культурный, чем московский». Это особенно хорошо известно уроженцам русско-украинского пограничья и тем, кто «проехал Россию от Черного моря до Белого»²⁷.

Можно не сомневаться, что журналисты в той или иной форме доводили свои убеждения до сведения широких читательских кругов. В дальнейшем тенденция изображать русских варварами получила продолжение в послеоктябрьской эмиграции и ныне в публицистике и паранаучной литературе ряда постсоветских государств и стран бывшего социалистического лагеря.

Европеизм, христианство и нравственность — три сопряженных между собой понятия — имели в рассматриваемое время основополагающее значение для понимания цивилизованности.

Поскольку цивилизация обычно ассоциировалась с Европой, а варварство с Азией, русско-польское соотношение естественным образом попадало в поле вечного и глобального вопроса отношений России с Европой. Полемизируя со Страховым, М. Н. Катков ставил под сомнение как азиатство России, так и европеизм Польши. От признания последнего далек сам Запад: «Он (Страхов. — Л. Г.) вообразил себе... что Европа видит в Польше цвет своей цивилизации»²⁸.

Цивилизация ассоциировалась также с христианством, внутренние деления которого теряли значение, когда речь заходила об отношениях с нехристианским миром. Более широкий цивилизационный подход присутствовал в освоении восточных пространств: представителями имперской колонизации становились все христианские подданные, не исключая поляков. Россия на Востоке выступала в роли носителя европейского начала.

Помимо треугольника Россия — Польша — Европа, существовал другой треугольник: Россия — Османская империя — Европа, связанный с Восточным вопросом, который, в свою очередь, в представлениях людей имперской эпохи, не был изолирован от польского вопроса. При обсуждении Восточного вопроса славяно-турецкий конфликт часто отходил на второй план, уступая место инвективам в адрес Европы: провозглашая поход против варварской России, она поддерживает турок, т. е. в действительности руководствуется отнюдь не цивилизационными мотивами. Так рассуждали П. А. Вяземский в 1854 г., А. В. Никитенко в 1876 г. — оба наблюдая общественные настроения

в бытность свою за границей. «Мы пройдем молчаливым доводом *цивилизации*, потому что чересчур смешно считать своим триумфом магометанской державы, — писал Вяземский и продолжал: — Борьба цивилизации против варварства: опять метафора, нелепая и лживая... Это не борьба цивилизации и варварства, а лжи и правды»²⁹. Обращаясь мыслью к событиям 1830–1831 гг., с перспективы Крымской войны Вяземский возлагал вину на поляков, противореча тем самым своей собственной точке зрения в момент восстания. Жандарм Л. В. Дубельт, с подозрением относившийся к Вяземскому, даже когда тот занял высокий пост товарища министра народного просвещения, придерживался весьма сходных взглядов. «Честные иностранцы печатают в своих журналах, что война России с Турцией не есть война русских против турок, а война варварства против просвещения! — отмечал он в своем дневнике в конце 1853 г. — Наконец уже и турки народ просвещенный, а мы, бедные, все еще варвары! Есть ли Бог, есть ли совесть, есть ли честь у этих французов и англичан?! Подлецы»³⁰. В 1863 г. Катков писал, что «за Турцию Европа вооружилась на нас с ожесточением, с каким никогда не вооружится за Польшу»³¹.

И Вяземский, и Никитенко подчеркивали моральное превосходство России. Никитенко даже в этой связи размышлял над кодексом политической нравственности, выступая противником того, чтобы «поддерживать варварские обычаи народов мало цивилизованных», а «с народами слабейшими поступать как с себе подвластными»³². Материальная сила, предопределяющая поражение слабого, — достоинство варварства, нравственная же, идейная, духовная — цивилизации. Нетрудно заметить, что подобные представления формировались без влияния истории христианства. Страхов признавал, что жители Западного края продемонстрировали нравственную стойкость перед лицом полонизации.

Включение «варварства» в автостереотип русских в известной мере обуславливалось той идейно-политической борьбой, которая велась в рассматриваемый период, в частности, между славянофилами и западниками. Славянофилы, считал Б. Н. Чичерин, «охлаждали патриотические чувства тех, которые возмущались нелепым превознесением русского невежества над европейским образованием. Нет ничего, что бы так вредило всякому делу, как безрассудное преувеличение. Я сам на себе испытал, до какой степени прирожденная мне любовь к отечеству... страдала от необходимости вести войну с славянофилами. Приходилось напирать на темные стороны нашего быта, чтобы побороть то высокомерное презрение, с которым они относились к тому, что нам было всего полезнее и что одно способно было вывести нас из окружающего нас мрака»³³.

И наконец, о степени образованности поляков и русских. Следует иметь в виду, что культурные потребности польского общества во многом были связаны с особенностями его социальной структуры, и прежде всего с уже отмеченной выше многочисленностью шляхетского сословия. И историческая традиция, и более чем реальная угроза социальной деградации побуждали шляхтичей стремиться к высокому образовательному цензу. Возможности реализации этой потребности, однако, во многом зависели от государственного курса. В 1864 г. об этом писал Н. А. Милютин: «Поколение, воспитанное после 1830 г., по несомненному свидетельству всех знающих край, невежественнее прежнего поколения, и в то же время гораздо хуже его в политическом отношении, гораздо нам враждебнее»³⁴. Связь между «полуобразованностью» и склонностью к «разрушительным началам» в России XIX в. — не только в эпоху Великих реформ, но и в пушкинские времена — считалась аксиомой.

Дело, однако, не только в доступности образования. Национальное угнетение приводило также к росту изоляционистских настроений в польском обществе, когда речь заходила о русской культуре. Одновременно поляки, как и ряд других народов, вносили ощутимый вклад в культуру многонациональной империи, остро нуждавшейся в образованных кадрах, хотя считать их культуртрегерами на просторах варварской России все же явное преувеличение.

Акцент на русско-польских цивилизационных различиях очень часто имеет следствием необоснованное отрицание европейского характера русской культуры. Думается, что русско-польские различия плодотворнее обсуждать не столько в плоскости достижений высокой культуры, сколько в плоскости внедрения культурных ценностей в низовые слои общества. Эта задача решалась в ходе модернизации, которая, при всех национальных особенностях, и в Польше, и в России осуществлялась в условиях догоняющего развития. Вообще, в социокультурном развитии двух народов при ближайшем рассмотрении обнаруживается весьма много общего: сама острота их соперничества, как мне представляется, в существенной мере определялась тем, что велось оно на «одном поле».

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *LeDonne J. P. The Russian Empire and the World, 1700–1917: The Geopolitic of Expansion and Containment. New York, 1997.*
- ² *Горизонтов Л. Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше (XIX — начало XX в.). М., 1999.*

- ³ Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI — начала XVIII века. СПб., 1999; Долбилов М. Д. Полонофобия и русификация Северо-Западного края (1860-е гг.): метаморфозы этностереотипов // www.empires.ru.
- ⁴ Ziółek P. Idea imperium. Warszawa, 1997.
- ⁵ Wołoszyński R. W. Polacy w Rosji 1801–1830. Warszawa, 1984.
- ⁶ Russian Identity / Polish Encounters. Bloomington (in print).
- ⁷ Милотин Д. А. Воспоминания генерал-фельдмаршала. 1860–1862. М., 1999. С. 322.
- ⁸ Горизонтов Л. Е. Поляки и польский вопрос во внутренней политике Российской империи. 1831 г. — начало XX в.: Ключевые проблемы. АДД. М., 1999.
- ⁹ Горизонтов Л. Е. Польский аспект подготовки крестьянской реформы в России // Иван Александрович Воронков — профессор-славист Московского университета. М., 2001.
- ¹⁰ Горизонтов Л. Е. Поляки и нигилизм в России: Споры о национальной природе «разрушительных сил» // Автопортрет славянина. М., 1999.
- ¹¹ Gorizontow L. Rzut oka na rosyjską historiografię polskich powstań XIX wieku // Polskie powstania narodowe na tle przemian europejskich w XIX wieku. Lublin, 2001.
- ¹² Одоевский В. Ф. «Текущая хроника и особые происшествия». Дневник 1859–1869 гг. // Литературное наследство. М., 1935. № 22–24. С. 168.
- ¹³ Еленев Ф. Польская цивилизация и ее влияние на Западную Русь. СПб., 1863.
- ¹⁴ Каппелер А. Россия — многонациональная империя. Возникновение, история, распад. М., 2000.
- ¹⁵ Валуев П. А. Дневник министра внутренних дел. М., 1961. Т. 2. С. 422, 432.
- ¹⁶ Духанов М. М. Остзейцы. Политика остзейского дворянства в 50–70-х годах XIX в. и критика ее апологетической историографии. Рига, 1978. С. 18.
- ¹⁷ Леонтьев К. Н. Избранное. М., 1993. С. 313–314.
- ¹⁸ Валуев П. А. Указ. соч. Т. 2. С. 422.
- ¹⁹ Гейне Г. Собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1957. Т. 4. С. 227.
- ²⁰ Редигер А. История моей жизни. Воспоминания военного министра. М., 1999. Т. 1. С. 46.
- ²¹ Энциклопедический словарь А. Плюшара. СПб., 1837. Т. 9. С. 269.
- ²² Сергеев Е. Ю. «Иная земля, иное небо...» Запад и военная элита России (1900–1914 гг.). М., 2001. С. 190; Ульянов Н. И. История и утопия // Ульянов Н. И. Спуск флага. New Haven (Conn.), 1979. С. 69–70.
- ²³ Шульгин В. Последний очевидец. Мемуары. Очерки. Сны. М., 2002. С. 185.

- ²⁴ *Столытин П. А.* Нам нужна Великая Россия... Полное собрание речей в Государственной Думе и Государственном Совете. 1906–1911. М., 1991. С. 311.
- ²⁵ *Курлов П. Г.* Гибель Императорской России. М., 1992. С. 111–112.
- ²⁶ *Крыжановский С. Е.* Воспоминания. Б. м., Б. г. С. 128.
- ²⁷ *Чикаленко Є.* Спогади (1861–1907). Київ, 2003. С. 262–267.
- ²⁸ По поводу статьи «Роковой вопрос» // Русский вестник. 1863. № 5. С. 409, 416.
- ²⁹ *Вяземский П. А.* Полное собр. соч. СПб., 1881. Т. 6. С. 466, 477, 485.
- ³⁰ *Гиллельсон М. И.* П. А. Вяземский. Жизнь и творчество. Л., 1969; Рос-сийский архивъ. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. М., 1995. Т. 6. С. 226, 281.
- ³¹ По поводу статьи «Роковой вопрос». С. 413.
- ³² *Никитенко А. В.* Дневник. М., 1955. Т. 3. С. 383–384.
- ³³ *Чичерин Б. Н.* Воспоминания. М., 1991. С. 157.
- ³⁴ Славянское обозрение. 1892. № 7/8. С. 303.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ СИСТЕМА И НАЦИОНАЛЬНАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ (РУССКО-ПОЛЬСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА)

Возникший во времена романтизма миф славянского единства как локальное проявление «эпохи национализмов»¹ непрерывно эксплуатируется в сфере идеологии. Причем в последнее десятилетие его удельный вес в славянских странах стал стремительно возрастать, актуализируясь в функции антидота глобализации. Концептуальной константой и неизменным исходным пунктом хронологии осмысливаемого феномена в череде идеологических трансформаций этого мифа была историческая объективность — этногенез и языковое родство, величиной же переменчивой — вектор интерпретации и социотехнической манипуляции в сугубо прагматических целях — общественных и политических. В силу самой сущности такого рода дискурса логика сугубо научного познания подменялась логикой сугубо реальных потребностей. Сутью же этой подмены было отождествление изначальной константы с последующей переменной прагматического мышления. Тем самым праславянское единство преобразалось в некое непреходящее тождество, не имеющее эквивалента в реальной истории.

В отрезках времени, ограниченных актуальными потребностями конкретных общественно-политических элит, такая манипуляция могла (хотя и не всегда) приносить определенные результаты, в категориях же времени большой длительности она неизменно оборачивалась крахом (исторически очередной свершился на наших глазах). Поэтому-то демистификация стереотипа, вошедшего в традицию не только национально-политического и национально-культурного, но и научного мышления, имеет не только сугубо познавательный смысл: общественно-политическая прагматика, неразрывно связанная с национальной проблематикой и межнациональными отношениями, будет результативной только тогда, когда будет исходить из беспристрастно осмысливаемых фактов истории, а не безвольно покоиться на мифах и питаемых ими идеологиях.

Праславянская этноязыковая и культурная общность утрачивала свое первоначальное единство по мере выхода ее составляющих за пределы общей прародины. География расселения племен предопределяла историю нароодообразований. Новая природная среда и новые этнические соседства обуславливали локальные изменения образа

жизни и культуры. Отображающие эти изменения западно- и южно-славянские летописные предания о братьях Чехе, Лехе и Русе² — вождях, выведших свои дружины из общего гнезда, — свидетельствуют о осознании распада первоначального единства уже в праисторические времена. Нам же необходимо осознать, чем и почему разнятся «чех», «лех» и «рус» во времена исторические и нынешние. Необходимо не только для адекватного восприятия славянских соседей, но и самих себя.

Эти «чем» и «почему» взаимосвязаны, ибо проявляются и функционируют в обусловленности той системы центробежных и центростремительных сил, которые свойственны Европе как цивилизационной целостности. Внутренне дифференцированная, она являет собой аксиологическое единство³, возникшее на основе христианства. И именно в общецивилизационном контексте можно осознать эти «чем» и «почему».

Русские и поляки имеют общую праславянскую родословную. Русские и поляки изначально близки географически. Русские и поляки всегда находились в прямых контактах. И при этом их ментальность может служить одной из иллюстраций полярных расхождений внутри славянства, а их совместная история — абсолютным опровержением благостного мифа «славянского единства» и «славянской взаимности».

Различия в ментальности и культуре этих двух братьев во славянстве появляются и нарастают первоначально в силу общеевропейских факторов внутренней дифференциации европейской цивилизации. В процессе разделения христианства восточное и часть южного славянства оказывалось в кругу Pax Orthodoxa, тогда как все западное и другая часть южного славянства — в кругу Pax Latina. Отсюда вытекают все последствия конфессионально-культурного плана, правовых особенностей, интеллектуальной жизни и художественного творчества. Причем особым фактором степени открытости на внешний мир был язык культуры. Латынь напрямую связывала католическое славянство со всем современным Западом — церковным и светским. Отсюда и тип образованности Slavia Latina, и появление первых славянских университетов (Пражский — 1348, Краковский — 1364). Церковнославянский же ограничивал мир славянского православия только потребностями локальной церкви: с греческого переводилось только то, что было необходимо для ее деятельности в местных условиях, а единственными переводчиками были духовные особы⁴. Тем самым высокая светская культура Византии оказалась невостребованной со всеми вытекающими отсюда последствиями для Slavia Orthodoxa.

Локальным фактором дифференциации культур и самосознаний двух славянских соседей были особенности местной истории самой государственности Руси и Польши. Их типологическое — в рамках *Slavia Christiana* — подобие времен договорной эпохи распалось вследствие монголо-татарского нашествия. История Польши, отбившей вторжение Востока, продолжала оставаться эволюционной, история же Руси с той поры становилась прерывной. Во времена «осени Средневековья» на Западе Европы те русские князья на ее Востоке, которые оказались в государственном пространстве Золотой Орды, усвоили многие особенности ее системы власти, стиля правления, характера отношений и ментальности элиты власти⁵. Санкционирование Ордой возвышения Москвы отражало как степень отторжения ею традиций древнерусской государственности договорной эпохи, так и зрелые формы присвоения ориентальной социотехники своего суверена, которая в глазах вассала и в призме собственного опыта его вассальной зависимости проявила свою результативность как в сфере военной, так и административной. Появился столь отличный от древнерусских времен тип правителя — раболепного перед владычествующей Ордой и деспотичного властелина, низводящего своих подданных до рабского состояния. Народная мудрость отразила этот новый, с возвышением Москвы ставший традиционным метод правления в горькой прибаутке: «Бей своих, чтобы чужие боялись».

Усвоенный Москвой опыт своего восточного суверена позволил ей подчинить себе русские земли огнем и мечом (что потом уже в официальном оформлении русской истории во времена империи и при выработке великодержавной идеологии было наречено «собираанием русских земель»), а затем завоевать и сами ханства распавшейся Золотой Орды. Московская альтернатива древнерусской истории окончательно возобладала с кровавым уничтожением альтернативы Новгородской — живой традиции государственности домонгольской Руси и одновременно русского аналога того типа современной западноевропейской государственности, которую представлял южнославянский Дубровник или романская Венеция.

Победа средневековой Москвы сперва над своими, потом над чужими сформировала государственную идеологию, ментальность элиты власти, историческое мышление и затем саму официальную историографию, а одновременно положила начало разломам между системой государства и поработанным им народонаселением. Вера в эффективность самодержавия зародилась на беспрекословном подчинении воле царя как помазанника Божьего⁶, что исключало само присутствие самостоятельного — личного — мышления, а тем

самым лишало гражданской дееспособности все социальные слои, создавала жесткую структуру функционирования власти, одновременно эту власть отчуждая от подвластных. Сознание этого отражает возникшая некогда и по сей день живущая в народе поговорка: «До Бога высоко, до царя далеко». В сознании же гражданского общества эта разобщенность народа и власти стала основой философской рефлексии. И именно тогда — со времен зрелого Просвещения и романтизма — в историографическом мышлении и в художественной литературе возрождается мотив Новгорода. Может быть, наиболее афористично сознание отчужденности системы власти выразил А. Хомяков: «Русская самодержавная монархия есть государственность безгосударственного народа»⁷.

В отличие от разлома в истории русской государственности и взаимосвязанной с ней культуры и ментальности, хронологически параллельная история польскости была эволюционна⁸ и национально органична. Органична в том смысле, что инонациональный опыт латинской Европы усваивался здесь не вследствие какого-либо нажима, навязывания извне (не говоря уже о прямом насилии), а как результат осознанного и свободного выбора, обусловленного собственными потребностями. Такого рода этноментальное своеобразие отражают не только польские памятники историографии, правового и политического мышления, но и сама история польской государственности⁹.

С середины XV в. в Польше, сохраняющей суверенность как по отношению к Священной Римской империи, так и папства, начинается специфичная именно для нее эволюция государственной системы. Тогда как в большинстве стран Запада сословная монархия постепенно трансформируется в абсолютную, здесь складывается государственная система, квалифицируемая как Речь Посполитая. Это название — польская калька с лат. *res publica*. Вследствие ряда законодательных актов XV — начальных десятилетий XVI в. устанавливается разделение власти между королем и шляхетским сословием, которое в разных воеводствах составляло от 10 до 20 % населения. В отличие от своего положения в сословной монархии теперь король утрачивает полномочие суверенной власти. Избираемый на трон представителями локальных шляхетских сеймиков (органы земского самоуправления), он присягает соблюдать законы. Законодательными же функциями обладал двухпалатный парламент — Сейм. В верхнюю палату — Сенат — входил сам король и назначаемые им представители аристократии и высшего духовенства. Нижняя же Палата депутатов состояла из избранных локальными сеймиками шляхетских представителей всех земель. Согласно закону

все правящее сословие, от короля до безземельного шляхтича, обладало равными правами, что создавало специфическую атмосферу сословного братства (самоопределение: «братья — шляхта») и культивируемого со времен Средневековья рыцарского кодекса чести и собственного достоинства личности (самоназвание шляхты «рыцарское сословие»).

Такая государственно-правовая система в своей взаимообусловленности типом шляхетской культуры и ментальностью сословия, которое называло себя «шляхетским народом», а свое государство «шляхетской республикой», предопределила всю специфику последующей национальной истории и самопроявления национальной ментальности.

Польский трон никогда не был обагрён кровью, ибо сама система свободных выборов, принимаемые монархом обязательства и действующие законы исключали такие методы борьбы за власть. Государство как «общественное дело» (*res publica*) осознавалось в качестве института, призванного служить шляхте — сообществу индивидуумов, обладающих равными правами, — а тем самым и каждому члену этого сообщества в отдельности. Отсюда вошедшая в польскую ментальность трактовка государства для личности, а не личности для государства. Гражданский же долг заключался в служении Речи Посполитой — то есть Общественному Делу, а историческим идеалом и универсальным образцом государственности и гражданственности был для шляхты республиканский Рим.

Шляхетский тип культуры и ментальности стал притягательным для третьего сословия начиная с эпохи Возрождения (XVI в.), а позднее (с XIX в.), постепенно распространяясь и в крестьянской среде, он тем самым обретал облик общенационального эталона. Его распространенности способствовала как сама система правления, так и многочисленность шляхты, в процентном отношении сопоставимая лишь с Венгрией и Испанией.

Притягательность польского типа государственности, прав, культуры и ментальности шляхетского сословия отражает исторический выбор Литвы, в состав которой входили восточнославянские земли, сохраняющие как правовые и культурные традиции Киевской Руси, так и свои княжеские династии. Оказавшись между Московским государством и Польшей, она сделала выбор в пользу последней.

Понятие шляхетского народа имело политическую, а не этническую основу. После объединения с Литвой на основах конфедерации (1569) появилось определение Речь Посполитая Двух Народов, что означало политические нации Литвы и Польши, которые включали дворянство этнически польское, литовское, украинское, белорусское,

немецкое, а также крестившихся евреев. Этнический симбиоз был возможен благодаря законодательно закрепленной веротерпимости. Если средневековая Польша стала убежищем для гонимых на Западе евреев, то Польша ренессансная во времена Реформации и Контрреформации давала приют всем преследуемым у себя на родине — от далеких Шотландии, Франции и Италии до соседней Германии. В следующем, XVII столетии здесь обретут убежище русские старообрядцы.

Система шляхетской государственности наложила отпечаток на культуру населяющих ее народов. Именно на территории Речи Посполитой существовали предпосылки и конкретные условия для формирования на древнерусской этнической основе украинской и белорусской народностей, отличных от великорусской. Сталкиваясь с москвитями, они ощущали себя не только гражданами другого государства, но и другого типа культуры. Их удивляли рабоподобное почитание русскими царя, московское бесправие, слепая покорность властям. Иное этническое самосознание белорусов и их самопонимание как части политической нации Речи Посполитой уже в начале XVI в. знаменует битва под Оршей 8 сентября 1514 г., когда белорусские войска, руководимые князем Константином Острожским, разбили численно превосходящие войска Василия III. Аналогичный пример немцев — преобладающей части жителей польских городов, — которые в войне с крестоносцами поддерживали своего польского короля. История службы Речи Посполитой украинского казачества и дворянства, равно как и российско-украинская конфликтность, вызванная московским типом отношения к правам и свободам бывших граждан Польско-Литовского государства и усиливаемая московским типом государственной власти, свойственными ей методами правления, достаточно хорошо известна¹⁰.

Непонимание имперской Россией ментальности народов уничтоженного в конце XVIII в. Польско-Литовского государства основывалось на ее собственной ментальности, взращенной историей и практикой государственности московского типа. Силовые методы решения польских и литовских проблем приводили к восстаниям. Насильственная русификация украинцев и белорусов, стремление превратить их в русских на основании внеисторической идеологической доктрины, отождествляющей всю Древнюю Русь и всю позднейшую историю восточного славянства только лишь с московской государственностью и только лишь с великороссами, привели к результатам, последствия которых мы наблюдаем по сей день. В то же время в начальной стадии участие украинцев и белорусов (или как они тогда именовались в Речи Посполитой — рутенов, русинов, т. е. уроженцев

Юго-Западной Руси) в жизни России обуславливалось самой осознанной элитой власти необходимостью модернизации Московского государства на протяжении XVII, «переходного» века от Царства к Империи и в период радикальных реформ Петра I. Как и другие призываемые в Россию иностранцы, они являлись носителями западноевропейской («латинской») образованности в ее польском варианте, будучи в то же время более близкими в силу не только этноязыкового родства, но и принадлежности к православию (хотя при этом его юго-западнорусский тип вследствие иного уровня культуры и связанного с этим характера богословия вызывал враждебную реакцию традиционалистских кругов Русской церкви). Для осуществления преобразований России нужны были не возвращенные московской государственностью слепопокорные подданные, по натуре своей лишённые инициативы и активности, а индивидуумы, личности, чья ментальность характеризовалась внутренней свободой, чувством собственного достоинства и самостоятельностью мышления наряду с регулярной образованностью и профессионализмом. Именно такой тип человека являли собой украинско-белорусские граждане шляхетской республики, которые оказались востребованными в ту пору истории Московского государства, когда в сознании властной элиты появилось стремление к преодолению несоответствия средневеково-московской системы современным европейским реалиям. Для конкретного же осуществления очередных идей, замыслов и планов, связанных с вхождением в Европу, понадобились новые люди, соответствующие этим идеям, замыслам и планам, понимающие их, а потому способные претворить их в жизнь. Тем самым вместо традиционной рабской покорности и порожденной ею инерционной ментальности своих подданных, чей круг представлений был ограничен стереотипами московского средневековья, которое исключало интеллектуальную самостоятельность и индивидуальную активность, возникла необходимость в деятелях и деятельности гражданского типа, порожденного иной государственно-правовой системой и свойственной ей культурой.

Что же касается неприятия идеологически, государственно и культурно чуждой России польской ментальности, психологическая нетерпимость к ней, перерастающая в презрительность, то это отразилось даже в языке. Так, например, почерпнутые из польского «гонор» и «панибратство» обрели у нас противоположное изначальное значение. Гонор — это не «честь» (согласно изначальному латинскому и польскому смыслу), а спесь — польская спесь. Панибратство — характер отношений и стиль общения внутри шляхетского сословия как равных — независимо от имущественного ценза и занимаемого

положения — на русской почве трансформировалось в понятие бесцеремонно-фамильярного тона, не учитывающего субординацию чинов и пренебрегающего иерархичностью, что обретало формы раболепия, которые выражались в самом официальном церемониале. (Только в 1768 г. появился указ Екатерины II, по которому во всех деловых обращениях слово «раб» заменялось на «подданный», но сколько еще это, уйдя из церемониала, продолжало жить силой инерции и традиции в национальной ментальности?)

Вхождение в историю для познания объективной правды, а не построения или подтверждения идеологического концепта одновременно означает и выход из нее, дабы обрести ту дистанцию, которая позволит увидеть и осознать свершившееся в перспективе времени и в свете общецивилизационной аксиологии.

Вся русская история — вопреки российской идеологии и менталитету — говорит о том, что государство не единственный фактор решения всех проблем, ибо оно само является существеннейшей российской проблемой.

Понять другой народ можно, только осознав собственные его боли и стремления, а не отчужденно обзореая его сквозь призму собственного самопонимания, видения других в перспективе лишь нашей истории, в свете нашей привязанности к своей стране и своей культуре, не говоря уже о нашей самоидеализации и вере в свою особую миссию. Понимание этого другого способствует и пониманию самих себя — наших взлетов и падений. А может быть, прежде всего падений, ибо именно они, призывающие возвышаться вне и над Европой, постоянно мешают России встать вровень с ней.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Липатов А. В.* Славянская общность: историческая реальность и идеологический миф // Павел Йозеф Шафарик (к 200-летию со дня рождения). М., 1995.
- ² *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб, 2000; История литератур западных и южных славян. М., 1997. Т. 1.
- ³ *Липатов А. В.* Европейская цивилизация как дифференцированная целостность (Запад и славяне) // Европа. Варшава, 2002. Т. 2. № 2 (3).
- ⁴ История русской литературы. Л., 1980. Т. 1; История русской переводной художественной литературы. СПб, 1995. Т. 1; История литератур западных и южных славян. М., 1997. Т. 1.

- ⁵ Гумилев Л. Н. От Руси к России. М., 1992; Вернадский Г. В. Монголы и Русь. Тверь. М., 1997; Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М., 1999; Похлебкин В. В. Татары и Русь. М., 2001; Хара-Даван Э. Русь монгольская. М., 2002.
- ⁶ Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России // Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1; Успенский Б. А. Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1.
- ⁷ Цит. по: Кузмина-Караваева Е. Избранное. М., 1991. С. 334.
- ⁸ История литератур западных и южных славян. М., 1997. Т. 1–2.
- ⁹ Justyński J. Historia doktryn polityczno-prawnych. Toruń, 2000; Kallas M. Historia ustroju Polski X–XX w. Wyd. IV zmienione. Warszawa, 2001; Лунатов А. В. Литература в кругу шляхетской демократии. М., 1993.
- ¹⁰ Из новейших обобщающих трудов, посвященных истории Украины, следует прежде всего отметить следующие: Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. Київ, 1997; Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX–XX століття. Київ, 1996; О русско-украинских отношениях: Украина и Россия: общества и государства. М., 1997; Муллер А. И. «Украинский вопрос» в политике русских властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000. О польско-украинских связях: Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie. Lublin, 2000.

ПРИШЕЛЬЦЫ С ЗАПАДА:
«ЕВРОПЕЙСКИЕ» НАРОДЫ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ
ЛЕГЕНДАХ И ТОПОНИМИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ *

«Фольклорно-исторические» предания, составляющие значительный пласт «устной истории», предоставляют исследователю народной картины мира богатейший материал для размышления над тем, как виделось нашим предкам географическое и политическое устройство окружающего мира, что было актуально и релевантно с точки зрения «истории места», а что проходило незамеченным. Особо привлекательными в рамках такого исследования оказываются материалы из регионов, волею судьбы оказавшихся на перекрестке культур. В восточнославянском мире в роли такого «культурного полигона», на котором сталкивались в военных конфликтах и сосуществовали в мирное время различные традиции, в течение нескольких веков выступали Подолия, глубинное Полесье и западные окраины Российской империи (белорусское Понеманье). Эти регионы, исторически обладающие своей самобытной и во многом архаичной культурой, напрямую соседствовали с западным миром, и каждый из них сформировал свой «миф Европы» — в силу своего восприятия инокультурного влияния.

Однако есть и общие темы, разрабатывавшиеся фольклорной повествовательной традицией этих регионов. Это легенды и предания о «гостях из Европы» — воинственных противниках и культурных героях. При этом «Европа», или «запад», в народных легендах часто понимается как «чужое» пространство вообще, географически не локализованное, и в роли «западных» гостей могут выступать не только шведы или поляки, но и турки, татары, «монголы». Таким образом, «западное направление» оказывается маркированным вполне в духе народных представлений, связанных с символикой стран света (ср. в славянских верованиях связь понятий «запад» с такими признаками, как нечистота, неправедность, бедствие, смертность — СД 1: 445).

Нам уже приходилось говорить о «национально-исторических» сюжетах в их фольклорной интерпретации (Белова, Петрухин 2001).

* Статья написана в рамках работы над проектом «Этнокультурные стереотипы в картине мира славянских народов (электронная текстотека и поисковая система)», поддержанным РФФИ (проект 03-06-80067).

Цель этой публикации — ввести в научный оборот новые архивные и полевые материалы, свидетельствующие о рецепции народной памятью книжно-исторических сюжетов и раскрывающие механизмы функционирования «устной истории».

Мифические великаны. «Материальной» составляющей нарративной фольклорно-исторической традиции западной части украинского и белорусского Полесья являются ископаемые останки, приписываемые молвой мифическим первоначальникам края, а также воинственным противникам, которые также наделяются чертами великанов (Белова 2000). Согласно народным легендам великаны часто были враждебны людям (СД 1: 74–75), и их «наследники» тоже докучают «правильным» народам. Список же воинственных гигантообразных пришельцев стандартный — это шведы, поляки, турки и татары.

Все предания о местных объектах, где были в разное время найдены останки «великанов», строятся по общей схеме: следы гигантских противников обретаются во время земледельческих или строительных работ или же при раскопках древних могильников. Часто причиной наличия в этих местах останков называется «война» или «битва» с воинственными противниками-великанами.

«У нас такэе е кургань. Мы называем. То вот говорили, што на тих курганях давно яка-то война була, да так говорили, што находили кости, ноги большые, длинные, нэ такы, як у нас. Большые, чем наши, чоловічы» (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. А. А. Плотникова).

«Казали, на той горі, де контора, е курганы. Було тут село и була война, и людей богато набили и позагрэбывали. Казали, шо копали да вуюпали такую голлёнку, кóстку — буюто с человека, як дитя годоу с десять. Такие були люди великие колись» (Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1986, зап. Е. В. Тростникова).

«У нас за селом колишние-колишние каменные мógилки, и як робили трассу, то их роскóпали, и мы сами бачили таки цевелины великие и щéлепы, здоровые як у вола. И так каменные хресты, гора така була велика, и у той горе були закóпаны» (Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1984, зап. А. А. Архипов).

«Отец, кохдас в армии був, говорил, шо стрóялы мы на кладбище, кости выкапывали: народ був, великáном, кости такы большы выкапывали» (Кишин Олевского р-на Житомирской обл., ПА 1984, зап. В. С. Карапаева).

«Недалеко хутор буў¹— там копали. Какая-то булá битвá, и там кости находили очень большúшчие, а чоловéчы» (Радчицк Столинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. А. А. Плотникова).

«[Были] великáни нáдто. У нас там клáдбишча, говорýли, були. Там сейчас хатý стоять. От як идэш, у нас кладбишча, а туды [далее] дорога йдэ. И это йдэш-йдэш тоёй дорогою, и там эта тодý губрка, там домá стоять. Як ужэ хатý строили, да стали на картошку ямы́ копáты, да выкóпвали кóсты и горилку выкóпвалы у чорных бутылках. И казáлы, як в́ыкопають нóги, то нáдто вэ́лики. Кóбишние люди, говорáть» (Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. Н. П. Антропов).

«Кóсци нахóдили. Дзе даўнейшыя мóгилки. Великаны були» (Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. М. М. Третьяк).

«Бáтько казáў, шо ягó бáтько яшчэ казáў, шо такія люди вяликия бу́ли. Батько казáў, кóсци д́линыя, вуликáны [находили], вял́изныя нóга. [Находили] на мóгилках [старых], на гóрке» (Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. М. М. Третьяк).

Далее эти останки в разных микролокальных традициях получают различную «этническую» атрибуцию в зависимости от «исторических пристрастий» данного региона, в которых немалую роль играют и действительные события (военные столкновения со шведами или нашествие крымских татар в XVII в.).

«Великаны ў лясу́, каза, такі пáльцы, как чóртоўы — такі ўот камéнный. Няру́ские, кáжут, там, дикие люди были» (Пирки Брагинского р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. О. Арбатская, Л. Техменова).

«[О великанах в селе говорили]. С давних времён. Говорили, великаны какие-то, ростом человека [побольше]. Кто их знае, шведы или татары? Где-то есь племена такие — карлики, так и великаны» (Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. О. Крюкова).

«З ѓтых войнэ́й, росказвалы стар́йи́и люды, то як бу́лы вóйны, да стали вжэ пóлэ о́раты, там у болоты в нас е полянки, называецца Дубы́чче, и там нахóдылы больш́йи (вэ́лыки) кости таќйи́и вжэ, ис тых людэ́й, шо як увэсь чоловик, то такая нога бу́лá больш́ая, вэ́лыка, ѓтаны кости з ногы понохóдылы, алé вжэ́ж это давно бу́лó, ѓто дило, это ны зáрэ, пóсля. Як это н́иколы бу́лы вóйны, да вжэ стар́и́шы бу́лы люды, тогды говорыли про ѓтэ. А вжэ т́йи́и люды повми́ра́лы ж, нымá там. [Как называли их, этих людей?] Тых людэ́й? Я ж

йих ны помню, бо вонь стары́йи булы́ люды. [А тех, чьи кости находили?] Ну гэтых — швады, гэтых самы́х, шо этой чоловік роскázав, людэй, которы булы́ большы́йи люды» (Спорово Березовского р-на Брестской обл., ПА 1975).

«На курганах колы́сь выкопали кости виеликáнов. Война булá тогда с турками, вот и остались з тех пор» (Кишин Олевского р-на Житомирской обл., ПА 1984, зап. В. С. Карапаева).

В редких случаях «кости великанов» приписываются «своим», местным жителям, обитавшим здесь со времен Адама и Евы (ср. ветхозаветный сюжет о людях-великанах — Быт. 6: 4); таким образом, местная история «встраивается» в библейский контекст.

«Идучы до Кобрина возле дороги было кладбище. Ликвидировали. Брала песок. Это было на горе. Еду со шва́гром. Смотрим: кости лежат, а ноги больше в два раза, чем у каждого человека. Головы были огромны. Зубы были огромны. Говорили, ещё после того, как Адам и Ева были в раю, такие люди были большие и жили по сто, сто пядесят годоў. [Кладбище уничтожили, когда строили дорогу из Каменца до Кобрина, ок. 10 км от Кобрина. Кто они были?] З белорусов гэта, ба на белоруской земле гэта было дело» (Кривляны Жабинковского р-на Брестской обл., ПА 1985, зап. Е. А. Дмитриева).

«Дэ магазин был, нашлы кости великих людей, большие кости. То просто русские люди такие были, самы видели — кости го́ловы, як чугунокі большие. [Информантка говорит, что кости откопали в 1951 г.]» (Ласицк Пинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. Е. В. Нестеренко).

Из приведенных рассказов видно, что в основном в них нашли отражения бурные военные события в Европе в XVII в. Продолжением этой темы являются предания о французском нашествии, как бы завершающие фольклорно-исторический цикл с участием противников-великанов (см. подробнее Белова, Петрухин 2001: 298–299).

Вот примеры таких преданий, построенных по уже знакомой нам стандартной схеме:

«По рассказам стариков, в 1925 г. были обнаружены необычные человеческие кости: кость голени длиной более 1 м и огромный череп. В этих местах как будто происходила битва русских с французами» (Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Л. Н. Виноградова).

«Як воёваў француз, то много косцей ў погрэба́х находили, длы́нны такі, вэ́лыкы» (Заболотье Брестского р-на Брестской обл., ПА 1982, зап. Е. Б. Владимирова).

Воинственные противники. Помимо материальных останков с воинственными противниками, наделяемыми чертами грозных великанов, фольклорная традиция связывает различные природные и культурные объекты (горы, курганы, насыпи, могильники).

Среди материалов Национального исторического архива Беларуси в г. Гродно (далее — НИАБ) содержатся многочисленные «сведения о курганах и городищах», в которых неоднократно упоминаются «шведские могилы», «шведские окопы», «шведские горы». Так, «Шведская гора» у г. Волковыска, по преданию, насыпана шведами шапками во время войны (НИАБ, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 74, л. 168, 169); курганы, или «шведские горы», были насыпаны над могилами павших шведских воинов после битвы 1656 г., когда под Волковыском сошлись шведская армия, литовско-польское войско и татарская орда (НИАБ, ф. 14, оп. 2, д. 46, л. 69об., 1889 г.); предание относит сооружение распространенных в Залесской вол. Кобринского у. курганов ко времени «шведской войны» (НИАБ, ф. 14, оп. 2, д. 46, л. 99, 1889 г.); «на полях <...> деревень Каневичи, Пыра и Пруд Озерской волости имеется остаток старинных укреплений в виде вала длиной около одной версты, шириною — две сажени и вышиною две сажени. По рассказам, существующим в народе, укрепление это осталось после шведской войны и при раскопке в нем находят старинные пули и кремни» (НИАБ, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 74, л. 166); под насыпями в Наройской вол. Бельского у. «похоронены тела погибших во время бывших здесь войн вследствие нашествия иноплемеников — в особенности — шведов» (НИАБ, ф. 14, оп. 2, д. 8, л. 67, 1873 г.; ср. предание о могилах «ад шведаў» в местечке Лысков Волковысского у., ЛгП: 249, № 317).

Эти же объекты и связанные с ними поверья стали предметом внимания народных легенд, широко бытующих в северо-западной Белоруссии (Гродненская обл.). Оказывается, что «Шведская гора» под Волковыском насыпана землей, принесенной в солдатских шапках, и разрушить эту гору можно лишь, если опять же разнести всю землю шапками (Шейн 1893: 446; ЛгП: 248, № 315). По другой версии, «Шведская гора» была насыпана из земли, принесенной в солдатских шапках, над могилой шведского военачальника (ЛгП: 349, № 605).

Другой пласт «военно-исторического» фольклора представляют нам местные топонимические предания, в которых воинственные противники часто выступают в роли культурных героев. Обратимся теперь к нарративам, в которых «чужие» оказываются причастными к наименованию того или иного места.

Жители полесского села Великая Весь так рассказывали о происхождении его названия:

«Як була вайна турэцка, то с тей вайны весьць пришла якáя велiка (чи начальник убит буў, чи шо), так и село празвáли — Великая Весьць, затем Весь стало» (Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. Е. А. Роголина, С. А. Антошина).

«Война с турками» оставила след и в микропонимии села Куричичи на Гомельщине, и об этом знает вся округа:

«[Части села называются] Корзунí, Сопóнова, Лóсовичи и Микiтичи. Это оттого, что давным давно была война с турками, турки всех убили, осталось в Куричичах четверо живых — Кóрзун, Микита, Сопóн и Лось» (Дорошевичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. М. Б. Плюханова).

О появлении двух сел — Малых и Больших Автюков на Гомельщине — рассказывают так:

«Манголы нападали. Было одно село, и люди ўтякали аттуда. Меньшая часть пабегла на одну сторону балота, большая — на другую. Назвали — Малые Аўтёки (ўтёки, ўтека́ть) и бальшые. А щас Аўтюки» (Малые Автюки Калининковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Л. Г. Александрова).

Встречаются и совсем уж экзотические рассказы, действие которых относится к античным временам. Так, далеким пришельцам обязан своим именем подольский городок Сатанов, стоящий на левом высоком берегу реки Збруч, разделяющей Подолию и Галицию.

«Грэцкий легион на чולי с центурионом Тонилием просувался на пивнич. И на бэрэзи неведóмой рички с скилястыми бэрэга́ми цэй воевода пидняў руку и сказаў: „Сат ау нон?“ („Зупинимось чи пидэмо дáле?“). Мабуть, ци вояки видмахáли не одну версту, цэ я ка, так, по-украински, и сказали: „Сат!“, шо означае „зупинка“ (остановка. — О. Б.). Мабуть, тут буў, так, по тых ўсих канонах и по тых записях, шо у мэнэ було, так написано е, шо тут буў шчэ Юлий Цэзарь» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

«Сатанов-то исторический. Вот, например, видите, вот магазин. [Когда здание перестраивали,] розривняли, все уже отстроили. Один погреб, так. Уже всё вроде. Потом шо-то ещё вроде вниз — ещё одни погреб вниз. Сатанов же сто раз руновался и сто раз выстраивался <...> Говорат, шо по истории он старше Москвы. А название, шо как вроде, шо де-то когда-то какие-то войска йшли, вот. Откуда они шли — чи оттуда, чи откуда — и останоўка. И говорили: „Сат ау нон! Сат ау нон!“ — и, значить, здесь останоўка. И стога врэмея

<...> Говорат, шо ў. Не на русском языке, нет» (Николай Андреевич К., 1926 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Эта легенда, представляющая собой пример фольклоризации «краеведческого творчества», известна многим жителям Сатанова. Она получила широкое хождение благодаря тиражированию в местной прессе и в популярной литературе в 1980–1990-е гг. (Соха 1991: 18); в 2001 г. машинописные распечатки «местной летописи» с текстом этой легенды («Стаття-довідка про селище Сатанів (за період XIV–XX століття») хранились в поселковой библиотеке и музее сахарного завода.

В легендах, бытующих в Подолии, пришельцам с запада, «из-за Дуная» (в данном случае историческая реальность удивительным образом совпала со славянскими фольклорно-мифологическими представлениями о Дунае как культурном рубеже, как границе между своим и иным миром, см. СД 2: 146–147) — туркам — отводится особая роль. Исторически (в результате нападения Османской империи на Польшу) пребывание турецких войск на этой территории было кратким, всего 27 лет (1672–1699). Однако в народной памяти этот период отмечен поистине гигантским размахом возведения крепостей, подземных сооружений и культовых зданий. Большинство бывших местечек Подолии строилось на месте старых горных разработок. Следы их — подземные выработки, со временем превращенные в подвалы и систему подземных коммуникаций, единодушно интерпретируются местным населением как следы деятельности турок.

«Здесь когда-то турки были, так под Копайгородом есть эти <...> турки рыли там под этим, как они назывались, ой, в общем, под Копайгородом рыли всё тут, когда турки здесь были. Вот у нас построили магазин, вдруг образовалась дыра, и этот магазин мог туда рухнуть всё время. Турецкие ходы, да. У каждого были подвалы свои, но бывали случаи, что и в центре ни с того ни с сего образовалась огромная там яма, и засыпали её всё время, возили машины, вот это, щепень всё. Страшно, да. В Копайгороде даже страшно ходить из-за этих, шо турецкие эти подземные» (Д. И. Яцкова-Креймер, 1924 г. р., Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

«Турецкими столбами» называют в местечках памятники (стелы) Магдебургскому праву, которым обладали многие магнатские владения Подолии; городская ратуша XVIII в. в Городковке (Винницкая обл.) именуется местными жителями не иначе, как «турецкой

тюрьмой» (Соколова 2003, в печати). И крепость в Сатанове, это, конечно же, «турецкая крепость».

«А тут и турки были, хто хош были. Туда дальше крепость есть, вон внизу крепость. А там таки... замороўка е така во, замороўка (плита, вмурованная в стену. — О. Б.). Сатаноў быў, въезд в Сатаноў быў. Тут дороги не было, а то — чэрэз тую крепость. [Крепость] турки строили. От крепости чэрэз рэчку туда — в ту сторону — подземный ход есть, вот... То ж крепость турэцкая и валы. [Называли] „турэцка крепость“ да и ўсё» (Николай Андреевич К., 1926 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Упомянутая в рассказе плита также воспринимается как памятник турецкого нашествия. Действительно, на южных въездных воротах сохранилась доска с надписью на латинском языке, повествующей об укреплении сатановской крепости магнатом Адамом-Миколаем Синявским, владельцем местечка, «чтобы Оттоманской Порте преградить дорогу до Польши», «лютым татарам противопоставить Сатанов» и «только Богу, королю и отчизне доверять свои ключи». В интерпретации нашего следующего информанта эта надпись и магнатский герб также напоминают о турках:

«А вот там написано по-польски. А внизу написано: Anno Domini, 1742 рік. То в сэьмьдесят четвэртом роци, як турки ужи пишли, то турэцкий гэрб залишиўся» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

Согласно другим легендам, бытующим в Сатанове, крепость была построена местными жителями как оборонительное сооружение против наступавших турок.

«Постройка еще шла, несколько бабушка мне рассказывала, еще она помягает от своей бабушки, — она рассказывала: когда Сатанов, еще с турецкого времени, когда турки нападали на нас, вот здесь башта есть такая, крепость, то оттуда еще идет этот подвал — проход — еще через речку на западную сторону. Этот вал [возле крепости] делали люди своими руками. Люди делали, это моя прабабушка рассказывала, — люди делали своими руками, эту всю насыпь, от реки до крепости, все делали своими руками. Я маю в виду, что когда турки наступали, Сатанов был вообще крепостью <...> Здесь прохода никакого не было <...> Сатанов вообще кругом бул обгорожен, как бы недопустимый. А от речки насыпь делали вручную» (М. И. Опанасюк, 1967 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

Сатанов стал неприступной крепостью, а местные жители хитростью увели турок в непроходимые леса, где те и заплутали. Говорят, что с тех пор и закрепилось за местечком название Сатанов: турки сами назвали это проклятое место, где их якобы «водила» по дебрям нечистая сила (Соха 1991: 18).

Туркам приписывается строительство не только подземных ходов, но возведение культовых зданий для верующих различных конфессий:

До сих пор в Каменце-Подольском при кафедральном римско-католическом костеле св. Петра и Павла возвышается минарет, напоминая о том, что во времена турецкого владычества костел был обращен в главную мечеть. Когда в середине XVIII в. костел отреставрировали, на вершине минарета водрузили лицом на запад позолоченную статую Богородицы в венце из 12 звезд (символ 12 апостолов). В рассказах местных жителей эта статуя представляет собой не изображение Богородицы, а «памятник христианской вере, изгнавшей турецкую веру» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О. В. Белова).

Золото и клады. О былом нашествии народов напоминают не только ископаемые останки и различные сооружения, но и такой обязательный элемент «историко-географического фольклора», как оставленные пришельцами клады и сокровища.

Рассказы о «турецком золоте» чрезвычайно популярны в Подолии. В Каменце-Подольском рассказывают, что где-то в стенах крепости или в одной из опор моста, ведущего из города в крепость, замурована золотая турецкая карета или бесценная золотая корона (2001, зап. О. В. Белова). Городская легенда повествует, что несколько лет назад турецкие власти обратились к местной администрации с предложением провести в Каменце всеобщую реконструкцию, в результате чего город стал бы обладателем роскошных отелей, культурных зданий, жилых домов и т. п. Турки поставили лишь одно условие: на два года выселить из города всех жителей. Причину столь странной просьбы молва усматривает только в одном: руководствуясь старыми планами, турки хотели найти спрятанные сокровища (устное сообщение В. А. Дымшица). Вариант этого сюжета нам удалось записать летом 2003 г. в Сатанове, где тоже циркулируют рассказы о турецких богатствах:

«[Маленькая речка, протекающая в Сатанове,] называется Шмаивка. Я в ций ричици <...> пился вины, десь в пятьдесят четвертому рóци, пятьдесят пятому, найшоў дуже багато старинные зброи.

Мечи, сабли, люльки серебряные, ну, люлька — это трубка. Да, дуже багато. Всэ цэ было здано в місцевый музей сатанивский. Алэ вись його грабанули и хтось добре нажився. Вот там, як шчо, от нашого Сатанива на Тернопильску область, село Калагаривка, там был раньше деревянный мист. Потим начáli будовати такий вжэ — сучасный. И викопывали, забирали, значыть, грунт там и так дале, шоб ставити таки опоры круглые, то такий Андрей Аникалов, його вже немає, значыть, найшоў ручку вид меча. Вид меча ручка була брѳнзова, дуже велька. Я ее сам бачиў. И багато там было цикавого. Сатанив у нас — цикаве историчне мисто. По всех данных, коли козаки, яким Катэрына Дрўга видявила мисце за Дунаем, верталися на Украину, вони шли через Сатанив. И тут, в наших краях вони закопали частину свогѳ золота. Вот це е золото Полуботка, и вот тут тоже е воно закѳпано, в наших краях <...> Золотишка в Сатанове хвѳтает, тут еще золотишка есть — э-гей! [А турки ничего не оставили, про турецкие клады ничего не рассказывали? — О. Б.] Турки же нам когда-то, еще за Советского Союза, они сказали, шо дайте нам Сатанов, мы вам его расстроим и сделаем такой Сатанов, как наш Стамбул! Бывший. Значыть, где-то есть, остались карты старинные у турков и где-то есть это золотишко в Сатанове. Так у нас — сам не гам и комушь не дам. [Они хотели, чтоб их сюда пустили, чтобы они забрали свое наследство? — О. Б.] Чтѳб они почистили реку Збруч! Так говорили, але це так, я не знаю» (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О. В. Белова).

В материалах Полесского архива хранится запись из с. Хильчицы, объясняющая происхождение названия города Туров.

«Кажуць, у колѳдзезе турэцка шапка лежыць золотая — Тўра, турка, шапка» (Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Т. В. Козак).

Так в полесском фольклоре отразился популярный легендарно-сказочный сюжет о колодце Тур, получившем свое название, как и город, от имени легендарного князя-основателя. По преданию, у этого колодца три дна: медное, серебряное и золотое. Когда прорвется золотое дно, наступит конец света и вся земля покроется водой (ЛГП: 282, № 384).

В Белоруссии пришельцы, с которыми связаны рассказы о кладах, это прежде всего шведы и французы. В конце XIX в. в Волковысском у. Гродненской губ. было записано предание о леске под названием «Окопы»:

«Во время войны русских со шведами на „Окопе“ осталось множество человеческих трупов, которые местные жители должны были

убрать. Переноса к общей могиле одного павшего, заметили на пальце дорогой перстень и стали снимать его, но никак не могли, а потому отрубили палец и только тогда завладели перстнем. Долго после этого в деревню стал приходиться по ночам беспальный мертвец и тревожил жителей, в особенности тот дом, где находился перстень, пока последний вместе с пальцевыми костяшками не был положен в могилу» (Шейн 1893: 446).

Этот рассказ созвучен с преданием из полесского села Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., в котором некий «далекий румынец» приходит по ночам к человеку, разрубившему найденную им огромную кость, и требует обратно свою ногу (Белова 2000: 9).

Подобно тому как воображение жителей Подолии волновала турецкая золотая карета, так в Борисовском у. Минской губ. рассказывали о спрятанной отступавшими «пранцузами» «брике с золотом» или о потонувших в болоте мешках с золотом. При отступлении через Березину Наполеон потерял шапку но, убегая, успел крикнуть: «Ну, ящо неколи вярнуса за шапкой!» (Шейн 1893: 461). Однако французские клады остаются недоступными (подобно тому как в большинстве случаев не даются в руки сокровища, спрятанные и «заклятые», «заговоренные» разбойниками): «Нихто и не шукаиць, бо довероная праўда: хто, бывало, што-нибудь, хоць гузик яки ўзяў пранцузский, дык ништо ни разжыўся, а кожан пропаў от якого-нибудь лиха» (Шейн 1893: 461).

Вот так запечатлела фольклорная традиция регионов, оказавшихся в силу исторических причин «на перекрестке двух миров», образы иноземных пришельцев. Так в маленьком осколке культурного зеркала отразился «миф Европы», которая была и во многом продолжает оставаться для славянского фольклорно-мифологического сознания запредельным пространством.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Белова 2000 — Белова О. В. «Чужие» в Полесье // Живая старина. 2000. № 3. С. 9–10.

Белова, Петрухин 2001 — Белова О. В., Петрухин В. Я. «Невельке царство було, а врэдлива...» История в свете народной этиологии // Славянский альманах 2000. М., 2001. С. 286–303.

ЛгП — Легенды і паданні / Склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мінск, 1983.

НИАБ — Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

- СД 1 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1 (А–Г). М., 1995.
- СД 2 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2 (Д–К). М., 1999.
- Соколова 2003 – *Соколова А.* Образ города в представлениях жителей малых городских и сельских населенных пунктов Подолии // Свои или чужие? Евреи глазами славян, славяне глазами евреев. X–XX вв. М., 2003 (в печати).
- Соха 1991 – *Соха В.* Сатанів. Історичний нарис. Хмельницький, 1991.
- Шейн 1893 – *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 2.

ОБРАЗ ЕВРОПЫ В РУССКОМ КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ XVIII В.*

Мифу, этой константе культуры, сопутствуют новые мифологии, складывающиеся в разные эпохи и существующие довольно длительное время. В них нет информации о мире и человеке в целом. Их объект — частности, привлекающие внимание общества на конкретном отрезке времени. Новая мифология не вписана ни в вечность, ни в космос. Она принадлежит конкретному времени и пространству, нацелена на описание существующей реальности, в которой происходит ее переложение на язык мифа и тесно переплетаются смысловые коннотации различного происхождения. Так устроен и существующий в России комплекс представлений о Европе, входящий в развитый геокультурный контекст. Перед тем как обратиться к представлениям о Европе, сложившимся в XVIII в., кратко скажем о том, как предшествующая эпоха воспринимала окружающий ее мир.

Европа в Древней Руси не выделялась как самостоятельное целое, тем более что в поле зрения в основном находилась Азия. В XIII–XIV вв. ее «самой главной, самой больной и повседневной темой были ордынцы»¹. Именно с Азии (в широком смысле слова) начинается мифологизация представлений о чужих народах, причем в терминах христианского космоса. Иван Пересветов писал о Казани как о райской земле, где есть тишь и радость. Также Индия представлялась дальним, едва ли достигаемым пределом, где «соткнулось» небо с землею. Ее близость к раю была несомненной, как и ее христианское начало — в земле Индии покоился апостол Фома. Образ Индии мифологизировался столь упорно, что его не могли поколебать ни «Хождение» Афанасия Никитина, ни донесения торговых людей, там побывавших. Таким образом, мифологизация Востока явным образом смыкалась с утопическим началом и опережала мифологизацию Европы.

По отношению к ней подобные тенденции реализовались не сразу, сначала складывались стереотипы, основанные на общих сведениях о климатических особенностях, географическом ландшафте. Европа воспринималась как переходная зона; ее упоминали, когда рассуждали о странах света или частях земли, хотя уже возникали законченные картинки чужих, западных, быта и нравов. В «Книге,

* Работа выполнена при поддержке РГНФ № 03-04-00122а.

глаголемой Козмографией» о Польше и Литве, например, сказано, что подданные там живут вольготно и безбоязненно и господ своих не слушают. К XV в. уже проявлялся более последовательный интерес к культурному облику чужих стран. Так, по словам Демина, развивалась «этническая зоркость» русской культуры, представлявшей «чужое» как противопоставленное «своему». «Чужое» несло в себе заряд опасности, прежде всего в конфессиональном отношении. Представления о Европе к началу XVIII в. основывались не только на противопоставлении своего и чужого. Оппозиция старое/новое также участвовала в их формировании. Была сделана и попытка вписать Европу в рамки христианского космоса, как это делалось с Азией. Отнюдь не рай стал ее художественной дефиницией — петровские инновации, как известно, воспринимались как дьявольские ухищрения, а сам царь как антихрист.

Напомним, что «чужое» всегда связывалось с образом дьявола, беса. Потому он сам выглядел как «чужой». Еще в летописях XII в., о чем пишет А. С. Демин, он появлялся в образе поляка или был одет на польский манер (из цветов, вышитых на полах его платья, он извлекал настоящие и бросал их в монашескую братию).

Так по отношению к Европе реализовалась оппозиция сакральное/светское, неразрывно связанная с другими: свое/чужое, старое/новое. В комплексе их значений происходила мифологизация Европы, но пока лишь в религиозных терминах, которые затем сменяются светскими. Происходит это не сразу. Чтобы это произошло, был необходим этап приживания европейского в русском, на котором произошла бы спецификация знаний о чужом. Она состоялась — описание жизни других народов перешло в ведение науки; «литература <...> занялась изображением специфических литературных персонажей — шведов, немцев, французов, итальянцев, испанцев, турок»². Эти процессы шли не только на высоком уровне культуры, но и на срединном, который принял тему Европы, пока не рефлектируя ее. Рассмотрим, как она проводилась в литературе и театре, светском и школьном. Этот материал позволяет увидеть, как не в ядре культуры, а на ее периферии происходило узнавание, усвоение и присвоение чужого³, что обеспечивало его широкое распространение.

Литература была одним из путей секуляризации культуры в целом. Уже в XVII в. она освоила европейский рыцарский роман, адаптировала его и запустила в массы читающего населения. Этот тип литературы был востребован, о чем свидетельствует неоднократность переводов. «Сколь бы ограничена она ни была и по своему содержанию, и по своему социальному адресату, она получает определенную автономию, и именно это представляет собой наиболее

важную инновацию»⁴. Переводные произведения вливались в культурный фонд и уже не распознавались как нечто чуждое, в чем видится продолжение прежней традиции. Точно так же обстояло дело в древнерусской литературе. Адаптированные романы постепенно превратились в народные книги, привлекавшие своей занимательностью. Эта категория, бывшая ведущей в то время, стала своеобразным пропуском для всего европейского. Таким образом, оппозиция свой/чужой по отношению к переводному роману не активизировалась. Как пишет М. П. Одесский, «при анализе старинной литературы не совсем корректно придерживаться современных представлений о „своем“/„чужом“, российском/иностранном»⁵, что совершенно справедливо. Кроме того, при усвоении европейского романа в действие включается оппозиция — сакральное/светское. Она, расчерчивая культурное пространство эпохи, сочетается с оппозицией старое/новое. Переводной роман полностью соответствует представлениям о светском и новом. Он является своеобразным толчком к мифологизации Европы, но уже в светских измерениях.

Адаптированные романы образуют ядро светской культуры, где интенсивно происходит присваивание «чужого». Читатель принимает их и не возражает против того, что герои носят иностранные имена, пребывают в заморских странах. Напротив, «иностранность» только привлекает новизной и вымыслом. Читатель не требует русификации и довольствуется тем, что имеет, что сравнимо с современным массовым восприятием популярных латино-американских сериалов. Романы укрепляются в культурном обиходе настолько, что их персонажи становятся героями лубочных картинок и переходят в фольклор. Связь сказки с романом общеизвестна. Читатель опознает романы как близкие сказке, а роман неуклонно к ней приближается. Это не мешает узнаванию других обычаев и нравов, новых правил отношений между людьми, пока только начинающих артикулироваться в России. Переводные романы, как и малые литературные жанры, таким образом, не только влияют «на литературную „фантазию“, литературную культуру, образованность, литературную моду»⁶. Они участвуют в строительстве нового типа культуры.

Здесь следует отметить один важный культурный парадокс. Массовый читатель, черпая из переводных романов знания о Европе, перемещается во времени. События, воссозданные в романе, никак не соответствуют современной европейской культурной ситуации, а относятся к иным эпохам, никак не совпадая во времени ни с русской, ни с западноевропейской культурной ситуацией XVIII в. То же наблюдалось в древнерусской литературе, которая в «XI–XII вв. больше рассказывала об отдаленном прошлом чужих народов, чем

об их настоящем, — в переводных житиях, житиях, повестях <...> Современное состояние других народов интересовало писателей только попутно с русскими делами — в основном в летописях⁷. Перед читателем разворачиваются картины европейского рыцарского средневековья, с которым он знакомится основательно. Конечно, традиции средневековья еще продолжали существовать в XVIII в., но все же именно тогда Европа рассталась с ним окончательно. Для русского читателя средневековье еще длилось, и потому он легко воспринял его западноевропейский вариант в художественной форме, естественно, по-своему. Заимствованные формы, т. е. роман, включают в действие механизм культуры, который В. М. Живов называет механизмом неадекватного перевода с одного языка культуры на другой, который именно в силу своей неадекватности приобретает творческий характер⁸. Эти свойства переводного романа позволили ему прижиться в России и стать главным проводником знаний о Европе для широких читательских масс.

Они поддерживаются, подпитываются изменениями, произошедшими в русской жизни. Государственная жизнь становится публичной, оформляется по европейским образцам, что наблюдает не только двор, но и широкие слои населения. Европейский политес и мода теперь известны настолько, что осмеиваются в лубочных картинках, ср. каталог «Представь мне щеголя...»⁹. В нем приведены картинки, изображающие кавалера с дамой, их модные прически и костюмы, жесты и позы щеголей и щеголих. Потому читателю было нетрудно представить себе, как выглядят герои переводных романов. Он уже не недоумевает, по какой причине сражаются рыцари на турнирах, кавалеры на дуэлях и что такое бал или ассамблея.

Не меньшее значение, чем литература, в плане распространения знаний о Европе, пусть условной и отдаленной во времени, имел театр, так называемый «охотничий», или любительский¹⁰. Появившись в эпоху Анны Иоанновны, он продолжал существовать и позднее. Был массовым видом искусства и пользовался популярностью среди московского населения самых разных слоев. Этот театр никак не реагировал на петербургскую придворную театральную жизнь и существовал самостоятельно. Если в Петербурге она строилась в соответствии с требованиями организаторов и создателей культуры нового типа, то в Москве она развивалась по-своему, тесно смыкаясь с литературой, а именно — с переводными романами и повестями. Можно сказать, что театр продублировал их информацию о Европе, переведя ее в визуальный ряд. Повторение сюжетов на сцене еще в большей степени позволило прижиться европейским мотивам и способствовало их повсеместному усвоению.

Со сцены любительского театра европейские новшества становятся известными не только кругу читающей публики. При Петре, «сделавшись элементом публичной жизни, секулярная культура получает совершенно новую роль: она больше не услаждает немногих, а воспитывает общество целиком или во всяком случае ту его часть, до которой дотягиваются руки утверждающей новую культурную парадигму власти»¹¹. До любительского театра эти руки не дотягиваются, но тем не менее и он воспитывает публику, но делает это совершенно иначе, чем культура официальная. Его уроки давали представления о европейской жизни. Зрители не только наслаждались зрелищем, но и воспринимали, пусть заодно, некий европейский опыт, необходимый для формирования новой мифологии.

Театр для этого располагает большими возможностями, чем литература. Он адаптирует ее сюжеты для сцены, перекладывает с языка прозы на язык зрелищного искусства, переводит слово в действие. Перед зрителем разворачиваются события, которые он уже хорошо знает из переводных романов. Литературные герои на сцене приобретают реальный облик, совершают действия и вступают в конфликты, разворачивающиеся на глазах у зрителей. Они не воспринимают это зрелище как экзотическое или непонятное. Сюжеты и герои были для них своими, привычными. «Вне откровенно идеологизированных схем альтернатива „свой“/„чужой“ не релевантна для литературы второй половины XVII — первой трети XVIII в.»¹². Ф. Ф. Вигель в своих «Записках» однажды сказал, что успехи театра «тесно связаны с успехами нашей словесности»¹³. В тридцатые-сороковые годы XVIII в. связь эта была прямая.

Очевидно, что знакомство с изящными кавалерами, которых за военные доблести награждают пристойными презентами, кавалерами, соблюдающими политес, сражающимися на турнирах и дуэлях, отправляющимися завоевывать дальние страны и прекрасных принцесс, с «фелтмаршалами» и «карсарами» не было особенно продуктивным для современного состояния культуры. Зритель, как и читатель романов, следил за теми сюжетами, которые в Европе уже вошли в культурный фонд, но никак не были ее современным достоянием. Зато представления о Европе в целом доносились до зрителя — перед ним мелькают далекие страны: Португалия, Италия, Гишпания, Англия, Франция. Герои постоянно путешествуют. Уехать в иную страну желает каждый герой старинных пьес — мир для него открыт. Он отправляется воевать, учиться, жениться. Так, мальтийский кавалер, став королем английским, желает взять в жены Декляру, принцессу французскую, для чего посылает во Францию своего посла. Но «праминад» его закончился ничем. Значит, предстоит война

между Англией и Францией. Примечательно, что внутри европейского мира происходит детализация. Драматурги вслед за авторами романов различают персонажей не только по социальному статусу, но и по национальной принадлежности. Вот как проводится национальная идентификация в пьесе о Петре Златых Ключей. Мамка принцессы Магилены укоряет ее за то, что она влюбилась в иностранца: «Ей, недостойно чести сие сотворили, / что иностранново таво полюбили»¹⁴. Кроме того, этот иностранец — никакой не король, а принцессе не пристало водиться с простыми рыцарями. Сам Петр также постоянно отмечает свое иностранное происхождение.

Так как всякий миф и его производные живут в иных по сравнению с реальностью временных измерениях, знания о Европе, почерпнутые из романов и пьес, могли лечь в его основу. Вдобавок это знание необязательно должно быть конкретным и точным. Размытые представления об объекте могут даже усиливать мифологизацию. Такой их характер, кроме того, позволяет осовременивать образ Европы, что вызывает обилие анахронизмов в любительских пьесах. Например, короли, восседающие на тронах, размышляют о том, что у других властителей много войск и «аппарата, / инны честно своего дело правит штата»¹⁵. Они повышают своих придворных «рангом», рассылают манифесты и авизи, посещают заседания сената, которые неустанно показываются на сцене. Так реальность в какой-то мере сдерживает мифологическое начало.

Пьесы любительского театра наглядно демонстрируют придворный и частный этикет. Понятие «политеса» и «манер» в них очень важно. Оно обозначает тип жизненного поведения в целом, а не только следование правилам этикета, которые постоянно выполняются. Театральные герои прикладываются к ручке принцесс, куртуазно снимают шляпы, отдают поклоны, как бы примеривая на себя новые правила поведения. Персонажи даже рассуждают о том, кто повел себя «политично», а кто — «неполитично». Театр в сжатом виде воспроизводит новые формы проведения свободного времени. Один из царей, например, обещает устроить фейерверк вместе с пиром «превеликим» и балом. В то время старинные пиры уступают место ассамблеям, а затем и балам, а сам пир уже именуется банкетом. Но театр еще держится старых правил и отражает недавние перемены на европейский лад. Театральные персоны устают от ассамблей, этих первых школ манер того времени¹⁶, которые устраивались не только для забавы. Как гласит царский указ, на ассамблеях должно заниматься также делами, гости могли «о всякой нужде переговорить, также слышать, что где делается, притом же и забава»¹⁷. Здесь танцевали под духовую музыку, играли в шашки. За ассамблеями

последовали балы, уже не имевшие торжественного характера и приобретшие легкость и изящество. «Мужчины стали галантными кавалерами, освоив танцы, приятные манеры, а также искусство вести светскую беседу, составить букет, используя язык цветов, и расшифровать послание, данное с помощью веера или мушки»¹⁸. Бал и ассамблея в текстах пьес только упомянуты. Зато пир или банкет показываются постоянно, и даются они по любым поводам. Кроме того, театральные герои устраивают новомодные дни рождения. Даже в обряд погребения, представленный на сцене, вкрадываются новые мотивы. Царский сын желает высечь на «надгробке» своего усопшего отца эпитафию. Как видим, многие элементы культурной жизни на иностранный манер попали на сцену. Это делало европейскую жизнь театральных персон еще более узнаваемой.

Создавая картинки европейской жизни прошлого и осовременивая их в соответствии с собственными представлениями о жизни королей и вельмож, драматурги и постановщики редко говорят о Европе в целом, хотя несколько упоминаний о ней есть. Победитель турнира, например, «первым кавалером назовется Франции / изо всей европейской великой дистанции»¹⁹. Персоны порой стремятся перевести события, происходящие с ними, в европейские масштабы: один из них желает «во всю Европу» написать «листы», другой почитает князя первым «изо всей Европы». В остальном любительский театр о Европе не помышляет. Он просто представляет ее на сцене и — что очень важно — не стремится к русификации. «Склонения на русские нравы» еще не происходит. «Чужое» настолько воспринимается как «свое», что никакой дистанции по отношению к нему не соблюдается. В современных постановках иностранных пьес не раз проявляется стремление «разыграть» иностранную жизнь, подчеркнуть «заграничность», понятую, естественно, на свой лад. К ней, а не к сюжету или рисунку роли не раз привлекается внимание зрителя. Любительский театр XVIII в. по определению не мог добиться аутентичности, вдобавок он не испытывает никакого почтения к «чужому». Его рыцари пересыпают высокие монологи просторечиями, дамы плюются, а аллегории без зазрения совести колотят друг друга. Так в абсолютно непринужденной форме создается основа для слияния европейского с русским, определившая первый этап мифологизации Европы, в чем немалую роль сыграли интермедии любительского театра.

Они никак не зависят от переводного романа, их авторы не интересуются Европой средневековой или сказочной. Примечательно, что в интермедиях порой делаются отсылки к отечественной истории — они касаются петровских нововведений, которые вызывают резкую критику у такого персонажа, как Раскольник. Он крайне

недоволен тем, что «русские ныне ходят в коротком платье, як кургузы, / На головах же своих носят круглые картузы / <...> Свои брады наголо железом обривают. / Человецы ходят як облезляны: / Вместо главных волосов носят паруки, будто немцы поганы»²⁰. Этими «паруками» аналогичный персонаж возмущается и в другой интермедии. Раскольник до сих пор не может смириться с тем, что русский человек не носит платья апостолов и пророков, каким он представляет себе традиционный русский костюм.

Гораздо чаще в русло народной смеховой культуры попадают «заграничные» персонажи, через характеристики которых просвечивают современные культурные очертания Европы, как они виделись жителям Москвы. По законам жанра эти персонажи осмеиваются, получают критическое освещение. В их образах нет полноты, обязательно выделяется какая-нибудь одна черта, подменяющая собой целое. Такая традиция описания иностранцев продолжается позднее, например, в «Присовокуплении втором» к «Письмовнику» Н. Г. Курганова, в котором находилась «Опись качеств знатнейших европейских народов»²¹. На интермедийную сцену выходят Гишпанец и Француз, на средневековый манер похваляющиеся достоинствами своих стран и обсуждающие, какая служба лучше — при дворе или в армии: «Волному ковалеру не подобает к дворовым правилам привязану быти»²². Небольшую галерею иностранных персонажей, в которую входит также и Поляк, достраивает Доктор, или Аптекарь, прибывший из Амстердама и по пути захвативший в Лондон. Медицина как стык природы и культуры — всегда предмет для создания комического, но Доктор, кроме того, и носитель иного языка. Он важно беседует по-латыни и нуждается в переводчике. Если переводчик не вводится в действие, начинается игра омофонов или близких к ним форм. Часто Доктор бывает немцем, его абсолютно невежливо называют некрещеным лбом, вшивым «паручишком» (париком).

Не раз персонажи выдают себя за иностранцев, как Гаер, притворяющийся «галанцем»; в доказательство своего иностранного происхождения он показывает апельсин: его цвет — цвет голландской королевской фамилии. Новоявленный «галанец» отчаянно плутует, добывая себе пропитание. В другой раз он выходит под видом знатного заморского купца, называется купцом венецианским, умеющим читать по-русски и по-немецки, у которого будто бы есть богатые корабли, груженные большими запасами вина. Чтобы создать впечатление, он меняет шутовской наряд на немецкий кафтан, или мундир. (Как известно, долгое время мундир именовался кафтаном.) Так происходит смена костюма, неявно пародирующая известный культурный жест Петра. Через код одежды происходит различие

русского и иностранного. «Переместившись в Россию, немецкий кафтан становился двигателем просвещения и олицетворением петровского абсолютизма, он получал воспитательную значимость и как символ новой культуры отделял просвещенных от погрязших в невежестве, приверженцев старины от вольных или невольных сторонников преобразований»²³. Р. М. Кирсанова показывает, что смена костюма означала также изменение «формы демонстрации сословной одежды»²⁴. Интермедия, конечно, не касается этих идей. Ее задача состоит в том, чтобы создать образ мнимого иностранца.

Основное достоинство этого ряда интермедийальных персонажей состоит в том, что они пришли на сцену не из рыцарских романов, а являются, пусть эпизодическим, отражением новых русско-европейских культурных отношений, которые интермедии переиначивают на свой лад.

Если европейское и русское в любительском театре не находились даже в скрытом противопоставлении, то европейское и азиатское четко противопоставлялось. Враги приходили из мусульманского мира в Гишпанию, боролись за прекрасных трапезонских принцесс, уводили соперников в Турцию на веревках и совершали многие другие ужасные поступки. Ни один из представителей Азии не выступает нейтральным персонажем, который вдобавок иногда получает языковую характеристику. Прибывая ко двору, они изъясняются на тарабарском языке, как в пьесе о короле Гишпанском. Это язык врага, но врага, пришедшего из тюркских стран, — драматург явно старается передать его тюркские черты — «Базарчи то ужас»²⁵. Эту пьесу можно считать запоздалым проявлением русско-тюркских отношений, проступивших в сюжете, относимого ко времени противостояния Испании и Востока.

Итак, переводной роман и любительский театр знакомили русско-го зрителя и читателя с Европой. Они не придавали им идеологической нагрузки. Их участие в развитии мифологических представлений о Европе состоит в том, что они уравнивали в правах русское и иностранное, пока их никак не противопоставляя и даже порой смешивая. Принципиальной установки придать европейскому черты русского не было, в чем видится проявление общей тенденции к синтезу, характерной для первой половины XVIII в. «Чужое» тогда входило в культуру на правах «своего», воспринималось естественно и органически. Синтез в ту эпоху сказывался во всем, в том числе и в усвоении лингвистических и литературных теорий. Он определял тип костюма XVIII в., где старорусские правила действовали при введении новомодных деталей, и наряды совмещали в себе и русские и иноземные черты. «При выборе костюма европейского образца

в России долгое время сохраняли верность традиционным представлениям о том, что приличествует возрасту и общественному положению»²⁶. Также переводной роман и любительский театр демонстрировали этот синтез, который пока никого не смущал.

Деятельное переложение иностранных образцов — «Что взял по-галльски, заплатил по-русски» — начнется позднее. Одновременно с этим появится и критика всякого подражания: «Пристрастие ко всему иностранному и особенно к французскому образуемого русского общества, при Елисавете и Екатерине, сильно возбуждало досаду и насмешки первых двух лучших наших комических авторов, Княжнина и Фон-Визина <...> Но течение подражательного потока, в их время, было слишком сильно, чтобы какими-нибудь благоразумными или даже остроумными преградами можно было бы остановить его, тогда как не только нам, потомкам их, едва ли нашим потомкам когда-нибудь удастся сие сделать»²⁷. Между европеизированной и традиционной культурами, таким образом, наметится конфликт, который затем выльется в конфронтацию литературных направлений²⁸. Но до середины XVIII в. торжествовал синтез, русское смешивалось с иностранным, которое не выглядело как нечто чужое и непонятное. Господствовало «смешенье языков: французского с нижегородским».

Это принципиальное неразличение «своего» и «чужого» можно рассматривать как первый этап мифологизации Европы. Нельзя предположить, что различия между ними действительно не усматривались. Их просто не желали видеть, что есть знак мифологизации. Она, кроме того, поддерживалась официальной культурной и политической идеологией. Как писал Л. В. Пумпянский, «одним восторгом можно исповедать и Европу, и Россию! Это назовем „последетровским“ откровением („вторым“ откровением) русского народа»²⁹.

Если роман и светский театр предлагали мифологизацию Европы вне идеологических установок, то театр школьный, панегирический, повел себя иначе. Он проецировал на сцену элементы государственной идеологии в аллегорико-символической форме, избегая реалий, касался конкретных представлений о Европе, выводил ее в виде аллегорической фигуры, снабжая комплексом значений, присущих ей в официальной государственной идеологии. Европа выступает как аллегория в поздней школьной пьесе «Стефанотокос». Она поздравляет главного героя с восшествием на престол наравне с Азией, Африкой, Америкой. Примечательно ее самописание: Европа имеет «разширенные <...> державы пределы», славится храбрыми делами и добронравием: «Всякому добру могу нарещися мати, / Ибо от мене всяко добро истекати / Обыче»³⁰. Она также набожна и всех ведет ко Христу, «мироохранительна» и гнушается всяким «тиранном». В этой

краткой самохарактеристике Европа представлена в самом лучшем виде. Главная тема ее монолога — это польза, истекающая от наук и искусств. Именно в ней сияют все славные учения. Это она обучает детей всей земли, строит и умножает богатства: «Домы и грады красной где архитектуры, / Моя созда десница; аще ж меркатуры / Размножити кто хочет к общей царства пользе»³¹. В этом монологе сравнение Европы и России не заложено. Зато Европа прославляет Россию, вошедшую в семью европейских народов и усвоившую новый опыт. Это сравнение проступает в «Стихах по вопросам и ответам сложенных, от двоих учеников пред великою монархиною сказання» (1743). Здесь Европа становится мерой величия Елизаветы и ее соратников: окружающие ее кавалеры «умом чудни, всеразсудни, всей Европе явни»³². В «Декламации ко дню рождения Елизаветы Петровны» (1745) явственно звучит противопоставление нового и старого, участвующего в сложении мифологического образа Европы. Аллегорическая фигура Древности утверждает: «Толь древность славна, толь герои силна, / всеми обилна»³³. Ей возражает Слава, говоря, что она укоряет новый век. Фама вводит тему россов: «Народ чужды, кому нужды было его знати?»³⁴, задавая первоначально бедственное состояние — Россия до Петра была бедной, нестройной, непристойной. При Петре она становится благополучной, полезной, храброй. Он поехал в «чужды не без нужды государств пределы» и, научившись всему, принес России плод «пречудны»: «Вся полезна, всем любезна внутрь введе России, / вся заводы, фабрик роды, науки драгии, / Марс вдруг ожил и ощутил вдруг храбрость Петрову»³⁵. И теперь «кто ни востал, всегда признал, кто — Петр, что — Россия»³⁶. Так на школьной сцене звучит сравнение России и «Эвропы» и задолго до Пушкина ведется тема ученичества России. Упоминается в «Декламации» славная Полтавская победа. В более ранней пьесе «Образ победоносия» Россия оказывается столь величественной, что ею восхищаются, ее боятся все другие страны: «Сего велиим страхом Европа стрясеся, / Африка и Азия Петром ужашеся»³⁷. «Европа и Азия главы под руки ея (России. — Л. С.) приклонили»³⁸ еще в одной в пьесе, «Образ торжества российского». Не всегда аллегория Европы столь идеологизирована. В пьесе о Гофреде она испытывает страшное потрясение — против нее восстает Гигас, но ее защищает доблестный Герой Европии.

Таким образом, фигура Европы выделяется на сцене школьного театра. Она участвует не только в поздравительных сценах, ей поручаются важные исторические темы, явным образом мифологизированные в государственном аспекте. Эта мифологизация артикулируется очень отчетливо. Она идет в паре с мифологизацией образа России.

Например, в «Славе печальной» сама Россия так говорит о себе: «Кто днесь, видя Россию, не удивится, кто не возвеликовствует <...> не премудра ли еси, Россие, не мужественна ли еси, не страх ли, не победа ли, не благочестна ли еси, не украшенна ли еси, Россие?»³⁹.

Итак, литература, адаптировавшая западноевропейские романы, любительский театр, перенесший их на сцену, стали проводниками европейского, которое было прочно усвоено обществом средних слоев. Этой прочности не мешали условность, размытость театральные и литературные образы, как и их отдаленность во времени. Благодаря этому «чужое» не только не было отторгнуто, но и прижилось, приобретя явные черты мифологизации, поддерживаемые государственным мифом о Европе и России как об учителе и ученике — его проводил школьный театр. Время рефлексии, взгляда на Россию не в синтезе с Европой, а в сравнении еще не наступило, чему, вероятно, способствовала и особая модальность культуры XVIII в. Основным ее ядром был праздник, трансформирующий то в маскарадах, то в шествиях, то в окказиональной архитектуре⁴⁰. На празднике все равны, он не допускает отчуждения, рефлексии и собирает всех и вся вместе. Этим, в том числе, обоснован синтез европейского и русского.

Если бы этап адаптации не состоялся и не возникла бы идея синтеза Европы и России, миф о Европе относился бы только к векам XIX–XX, но он существовал и в веке XVIII, только в другом обличье: между Россией и Европой сохранялось относительное равновесие, за что позднее этот век обвинят в галломанстве, в механическом перенесении европейских образцов на русскую почву и во многих других грехах. Произойдет это в результате сдвига, той «страшной бури», которая начала собираться на Западе: «По вкоренившейся привычке не переставали почитать Запад наставником, образом и кумиром своим; но на нем тихо и явственно собиралась страшная буря, грозящая нам истреблением или порабощением; вера в природного, законного защитника была потеряна, и люди, умеющие размышлять и предвидеть, невольно теснились вокруг знамени, некогда водруженного на Голгофе, и вокруг другого, невидимого еще знамени, на котором уже читали они слово: отечество»⁴¹. Речи об особенностях русского пути начали вестись в XIX в., его сопоставляли с путем европейским, который то награждался абсолютной категорией свободы, то обвинялся в практицизме, в приверженности той самой пользе, о которой говорили уже школьные драматурги. В XVIII в. культурное пространство Европы обживаетея в театре и литературе. Это Чацкий у Грибоедова возмущается, выступая против «рабского, слепого подражания», мечтая, чтобы нас удержали «крепкою вожжой от жалкой тошноты по стороне чужой»: «Как с ранних лет привыкли

верить мы, / Что нам без немцев нет спасенья <...> Ах, Франция! Нет в мире лучше края — / Решили две княжны, сестрицы, повторяя / Урок, который им из детства натвержен»⁴².

В заключение заметим, что в сложении мифа о Европе участвовало противопоставление России и Европы по странам света. В XIX в. оно было иным по сравнению с современным. Грибоедов в «Горе от ума» называет Россию Севером. Пушкин в статье «О предисловии г-на Лемонте к переводу басен И. А. Крылова» пишет, что граф Орлов правильно избрал сочинения Крылова, «дабы познакомить Европу с литературою севера»⁴³. Такое наименование России создает оппозицию Север/Запад, а не Восток/Запад, которая существует теперь, в чем видится переосмысление геокультурного пространства в мифологическом аспекте, а также знак неустойчивости новой мифологии, какой является русский миф о Европе.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Демин А. С. Неславянские соседи в русской литературе XI–XII веков // О художественности русской литературы. М., 1998. С. 557.
- ² Там же. С. 564.
- ³ Одесский М. П. Очерки исторической поэтики русской драмы. Эпоха Петра I. М., 1999. С. 97.
- ⁴ Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 62.
- ⁵ Одесский М. П. Очерки исторической поэтики русской драмы. С. 9.
- ⁶ Maćzek E. Русская нарративная литература XVII–XVIII веков. Опыт указателя сюжетов. Łódź, 1996. С. V.
- ⁷ Демин А. С. Неславянские соседи в русской литературе. С. 555.
- ⁸ Живов В. М. Язык и культура в России. С. 62.
- ⁹ «Представь мне щеголя...» Мода и костюм России в гравюре XVIII века. М., 2002.
- ¹⁰ Старикова Л. М. Театральная жизнь в России в эпоху Анны Иоанновны. М., 1996.
- ¹¹ Живов В. М. Язык и культура в России. С. 65.
- ¹² Одесский М. П. Поэтика русской драматургии последней трети XVII — первой трети XVIII в. Дисс... д. филол. наук. М., 2003. С. 14–15.
- ¹³ Цит. по: И. А. Крылов в воспоминаниях современников. М., 1982. С. 97.
- ¹⁴ Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.): Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. М., 1975. С. 335.
- ¹⁵ Там же. С. 331.

- ¹⁶ *Кирсанова Р. М.* Русский костюм и быт XVIII–XIX веков. М., 2002. С. 27.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 49–50.
- ¹⁹ Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.): Пьесы столичных и провинциальных театров. С. 317.
- ²⁰ Там же. С. 463.
- ²¹ *Рак В. Д.* «Присовокупление второе» в «Письмовнике» Н. Д. Курганова // XVIII век. Сб. 12. А. Н. Радищев и литература его времени. Л., 1977. С. 190.
- ²² Ранняя русская драматургия XVII — первой половины XVIII в.: Пьесы школьных театров Москвы. М., 1974. С. 379.
- ²³ *Живов В. М.* Язык и культура в России. С. 63.
- ²⁴ *Кирсанова Р. М.* Русский костюм и быт. С. 13.
- ²⁵ Там же. С. 59.
- ²⁶ *Кирсанова Р. М.* Русский костюм и быт. С. 33.
- ²⁷ Цит. по: И. А. Крылов в воспоминаниях современников. С. 97.
- ²⁸ *Живов В. М.* Язык и культура в России. С. 453.
- ²⁹ Указ. соч. С. 163.
- ³⁰ Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.): Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. С. 455.
- ³¹ Там же. С. 455–456.
- ³² Там же. С. 504.
- ³³ Там же. С. 518.
- ³⁴ Там же. С. 519.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.): Пьесы школьных театров Москвы. С. 354.
- ³⁸ Там же. С. 447.
- ³⁹ Там же. С. 286–287.
- ⁴⁰ *Ситовская Н. В.* Искусство к случаю // Ассамблея искусств. Взаимодействие искусств в русской культуре XVIII века. М., 2000. С. 23.
- ⁴¹ Цит. по: И. А. Крылов в воспоминаниях современников. С. 99.
- ⁴² *Грибоедов А. С.* Горе от ума // Сочинения в стихах. Л., 1987. С. 70, 131, 132.
- ⁴³ Цит. по: И. А. Крылов в воспоминаниях современников. С. 40.

И. Свирида

ЕВРОПЕЙСКОЕ КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО: РОССИЙСКАЯ ГРАНИЦА В ВОСПРИЯТИИ СОВРЕМЕННОКОВ XVI–XVIII ВВ.

*Европейцем является тот, кто
осознает себя европейцем.*

Анри Бергсон

Складывавшийся на протяжении столетий миф Европы как носительницы разума, благополучия, высокой культуры и цивилизации явился одной из исторических трансформаций вечной утопической идеи Золотого века. Этот миф свидетельствовал об определенном уровне историко-культурного сознания, вместе с тем за ним стояли конкретные гео-исторические реалии.

Европейское культурное пространство никогда не совпадало с собственно географическими очертаниями Европы, и представление о ней никогда не имело чисто географического содержания. На протяжении истории понятие *европейское пространство*, меняя свои географические рамки, всегда означало определенный тип цивилизации, соответствующие признаки политического, социально-экономического устройства общества, его моральных норм и ментальных особенностей.

Наряду с этим в Европе постоянно существовали анклавы вне-европейской по характеру культуры, а очаги европейской культуры различного масштаба всегда находились за пределами континента. Его отдельные регионы не одновременно стали восприниматься как часть общего целого. Европа лишь постепенно становилась «Европой»¹.

Понятием «Европа», которое пришло из Малой Азии (там был и город Европа, там жила и носящая такое имя мифологическая пассия Зевса), греки, как известно, определяли Средиземноморье и прилежащие к нему земли черноморского бассейна, т. е. ограничивали ее рубежами распространения своей цивилизации. Однако для обозначения территории, заселенной греками, постепенно утвердилось понятие «Эллада», в то время как понятие «Европа» охватило и земли, населенные варварами. В этом качестве оно было принято в Древнем Риме, расширяясь по мере его экспансии.

В Средневековье складывается представление о Европе как пространстве, хотя и имеющем определенные географические природно-естественные очертания, но означающем прежде всего христиа-

низацию (этому не препятствовало существование очагов христианства в Азии и Африке). Объединяющим обстоятельством служили также античное наследие и распространение латыни в качестве «ученого» языка². При этом чрезвычайно важным для развития европейского самосознания и европейской цивилизации выступил XIII в., когда Западная Европа представляла «полностью распаханый и заселенный мир»³, в то время как Россия переживала историческую катастрофу. Именно тогда зародилась тенденция отождествлять «европейскость» (если употребить этот полонизм) с западноевропейской моделью развития культуры и цивилизации, что получило оценочный характер и проецировалось на представления о принадлежности к Европе. Впрочем, и западная часть континента не была однородной, менялась роль его отдельных земель. «В XIII веке интеллектуальный и художественный центр располагался между Соммой и Луарой, включал Англию Дуна Скота на Западе, рейнские города епископской Германии на востоке. Ренессанс создает центр европейского притяжения в Италии»⁴.

Ренессанс, который в Западной и Центральной Европе выработал такие важнейшие признаки и критерии «европейскости», как гуманизм и индивидуализация личности, актуализировал античную традицию, в России не получил развитых форм. Тем не менее эпоха Возрождения дала Европе общую культурно-историческую перспективу. Она ослабила доминацию христианской идеи, в Средневековье определявшей образ Европы; тем самым сложились перспективы для преодоления в европейском сознании внутренней для него оппозиции свой/чужой, которая была связана с противопоставлением католического и православного ареалов. Великие географические открытия способствовали распространению христианства в качестве мировой религии. Эпоха Реформации, а затем время религиозных войн хотя и дестабилизировали европейское общество, также ослабили место конфессионального фактора в европейской идее. Все это в целом повлияло на взаимоотношения России с Европой.

Исторические особенности развития Российского государства, своеобразие быта и культуры, формировавшейся в орбите православия, положение России на границе с Азией, а в дальнейшем присоединение обширных азиатских территорий препятствовали осознанию ее принадлежности к Европе. Это не касалось географии России. Традиционным было представление, которое в середине XVI в. Альберт Кампензе, опиравшийся на предшественников, в особенности С. Герберштейна и М. Меховского, изложил в письмах к папе Клименту VII: «С юга на север, Московия простирается от земли руссов и Литвы вплоть до океанов Скифского и Северного. С запада она

граничит с Ливонией, Балтийским морем и Лапландией, а с востока не замыкается общими пределами Европы, но простирается до Танаиса (Дона), составляющего границу Европы и Азии, и далее за Ра (Волгу), величайшую из рек Азиатской Сарматии»⁵. (По Уральскому хребту, а не по Дону границы Европы впервые были обозначены в XVII в.⁶.) На север же от России «простирается большая пустынная равнина и море-океан», о чем ранее, в 1486 г., рассказывал в Венеции Георг Перкамота, грек, находившийся на службе Ивана III. Сама Москва при этом фигурировала именно как «европейский город».

В XVI–XVII вв. Россия выступала также как «Европейская Сарматия» — этим понятием еще Птолемей определял земли до Дона⁷. Московская Русь имела и латинское название — «Московия» (как писал Августин фон Мейерберг, возглавлявший австрийское посольство Леопольда I в 1661–1662 гг., — «La grande Russie ou la Russie Moscovite, ordinairement nommée la Moscovie»)⁸. Вместе с тем Россия была *Abendland* — северная страна.

XVIII в. стал важнейшим этапом в развитии как европейской идеи, так и общности европейского пространства. Свое место занимала в нем Россия, в полной мере включившись в общеевропейские культурные процессы, что придало им действительно континентальный характер. Екатерина II писала в Наказе комиссии, составлявшей проект Уложения: «Россия есть Европейская держава. Перемены, которые предпринял Петр Великий, тем удобнее успех получили, что нравы, бывшие в то время, совсем не сходились с климатом, и принесены были к нам смешением разных народов и завоеваниями чужих областей. Петр Первый, первым вводя нравы в обычаи Европейские в Европейском народе, нашел тогда такие удобства, каких и он сам не ожидал»⁹. Тем самым была подчеркнута исконная принадлежность русского народа Европе.

Однако издавна и прочно Россию отделяли от нее государственные границы, утверждая представление об ее особом мире, изолированности от Европы. На пути желавших пересечь их возникали не только естественные препятствия. Меховский писал: «Страна... отовсюду охраняется стражей, чтобы не только рабы или пленные, но и свободные туземцы или пришлые не могли без княжеской грамоты выйти оттуда»¹⁰. Кампензе, повторяя информацию Меховского, добавлял: «Сему весьма много способствуют обширные леса и болота, которые, заграждая повсюду сообщения, вынуждают каждого держаться больших дорог, весьма бдительно охраняемых княжескою стражею. Если ж кто-нибудь вздумает уклониться от сего общего пути, избрать окольную дорогу, то неминуемо погибнет в непроходимых болотах»¹¹.

Иностранцы путешественники в своих описаниях, как правило, уделяли повышенное внимание пересечению границы. Речь шла и о сложности ее преодоления, и о резко отличном стиле жизни, представившем за ней. Критические комментарии сопровождали описания как культурно-цивилизационных, так и социально-политических особенностей Российского государства, подчеркивалось также стремление русских к самоизоляции, желание противопоставить себя чужеземцам. «Никому из москвитян нельзя заносить ногу за пределы отечества, ни дома заниматься науками; оттого, не имея никаких сведений о других народах и странах, они предпочитают свое отечество всем странам мира», — писал в 1661 г. Мейерберг¹². Вместе с тем он полагал, что закрытость русских — причина распространения о них разных сказок.

Иностранцам было трудно не только попасть в Россию, но и выехать из нее — считалось, что они могли разгласить государственные тайны. Поэтому, как писал Мейерберг, они становились «вечными подданными великого князя» и их потомки также не имели права выехать за пределы России¹³. За подобное намерение шотландцу П. Гордону, который, не удовлетворенный предложенными условиями, намеревался покинуть ее, грозили Сибирью¹⁴. От иностранных офицеров требовали присяги, что они будут служить царю «верой и правдою по все дни их жизни». (Несговорчивому Гордону заменили формулировкой, что он будет служить, «доколе продлится война с Польшей»¹⁵.)

Отказ какого-либо иностранца продолжить работу в Москве рассматривался как ущемление государственного престижа. Те из них, кто оставался служить в России, поощрялись — художник из Речи Посполитой Станислав Лопуцкий, служивший в конце XVII в. в Оружейной палате, получил прибавку к жалованию за то, что с польскими послами не поехал, а «остался служить великому государю в Москве вечно»¹⁶. В особенности не хотели выпускать иностранцев, принявших православие. Они жили в Басманной слободе, которая называлась «слободой перекрестов»¹⁷.

Власти опасались распространения дурного мнения о стране. Предвидя реакцию в Европе на описание секретарем австрийского посольства Иоганном Георгом Корбом жестокостей Петра I в подавлении стрелецкого бунта, Россия добилась от императора Леопольда I решения сжечь первое издание этого сочинения¹⁸.

Все авторы, начиная с Иосафата Барбаро и Амброджио Контарини — создателей первых сочинений о России, сообщали о дорожных трудностях. «Летом там не отваживаются... ездить по причине величайшей грязи и огромнейшего количества слепней», зимой «ехать хорошо, если бы только не стужа», — писал в середине XV в.

Барбаро¹⁹. В дальнейшем ситуация не улучшилась. Бернард Леопольд Таннер, в 1678–1682 гг. побывавший в Московии как участник посольства Речи Посполитой, считал поездку в целом «трудной и опасной», а путь после пересечения границы на реке Березовке назвал «несчастливым и ужасным»²⁰. Корб, попавший в Россию в апреле 1698 г., писал, что «дорога была тяжелой, грязной и почти непроходимой от расступившихся болот»²¹.

Еще крымские татары называли леса Московского государства «великими крепостями»²². Павел Алеппский восклицал: «Одному всевышнему Богу известно, до чего трудны и узки здешние дороги! Мы не встречали таких затруднений и таких непроходимых путей, как здешние»²³. Таннер же писал, что ехали они к Москве «не без большого горя и досады». «Весело проехав» до рва, «выкопанного по распоряжению воинственного польского короля Сигизмунда для означения его владений и названного им Поляновице», посольство попало на дорогу, «свыше меры испытывающую иноземное терпение как лужами и глубокими топями, так и плохими гатями, насланными из толстых бревен». Однако после Можайска он отметил: «Ровность дороги, красивое местоположение, частые строения — все указывало, что Москва недалеко»²⁴.

Тем не менее военный агент в составе шведского посольства, Э. Пальмквист, сообщая королю стратегические сведения, писал, что «в большинстве своем дороги в России хороши и удобны, а также сухи и тверды там, где растут хвойные леса... но неудобнопроходимы там, где растут лиственные леса, так как здесь они вязки и топки». Отмечал он и различия состояния дорог летом и зимой, когда они из топких и опасных превращаются в гладкие и ровные²⁵.

Среди немногих, кто с увлечением писал о приятности путешествия в летнее время, был англичанин Джильс Флетчер: «Летом... леса так свежи, луга и нивы так зелены... такое множество разнообразных цветов и птиц... что трудно отыскать другую страну, где бы можно путешествовать с большим удовольствием»²⁶.

Дороги, по сообщению Корба, часто исправлялись уже во время проезда послов, которым приходилось ожидать, пока это будет исполнено. Пальмквист усматривал особые причины, по которым дороги не чинили вовремя: «Русские, несмотря на массу готового под рукой материала для улучшения... дорог, не исправляют и не улучшают их нарочно, особенно те из дорог, которые ведут от границ внутрь страны, дабы этим затруднить, если не предотвратить совсем доступ иностранцам в глубь страны... не имеется у них ни одного готового моста через реку Волгу, тем более, что это единственная дорога к столице их страны Москве»²⁷.

Плохие дороги не мешали русскому царю оперативно по тем временам получать сведения с границы. Согласно Невиллю, «великий князь каждые восемь дней может получать известия о том, что случится на границе и в других местах страны»²⁸ (у П. Толстого путь от Москвы до Смоленска, за которым располагалась граница — «польский рубеж», по его словам, занял два месяца, с остановкой на две недели в Смоленске из-за весенней распутицы)²⁹. Почта доставлялась быстро, так как, по его словам, лошадей не жалели и не нужно было платить, если они падут. Царь мог также незамедлительно отправить на границу армию. Еще в 1565 г. Рафаэль Барберини писал, что «когда случится государю затеять войну», то все поселяне выставляют лошадей. Благодаря этому «от шести до восьми тысяч людей... пролетают в несколько часов из одного места в другое, так что войско (царя) вторгается в неприятельские земли внезапно... опустошает земли прежде, нежели неприятель успеет узнать о его вторжении»³⁰.

Даже после не наилучших дорог Речи Посполитой российские дороги вызывали постоянные нарекания. А именно через нее пролегал путь в Москву. Он вел из Западной Европы через Краков, где ставили экипажи на сани, потом двигались к Вильно, а оттуда через Новгород или Минск на Москву³¹. С основанием Петербурга в новую столицу стало возможным прибывать морем. Поэтому маркизу де Кюстину уже не пришлось испытывать сухопутных дорожных трудностей, на которые веками жаловались его предшественники. Однако он был шокирован бытовыми условиями. В петербургских гостиницах маркиз был вынужден ставить ножки кровати в ведра с водой, чтобы избежать нашествия клопов, тараканы также на протяжении веков мучили путешественников по России, о чем писал еще Таннер.

В отличие от Франции, которая приятно поражала всех путешественников, в том числе русских, не только своими дорогами, но и сервисом (Казанова назвал ее «родиной для иностранцев»), Россия не предоставляла приезжим каких-либо путевых удобств. Если русские, попав за границу, отмечали непривычный для них комфорт (его они ощущали уже в Варшаве³²), хотя и не позволяли себе несдержанно выражать восторг (даже открытый для Европы Петр I заставлял абстинента П. Толстого выпивать штрафной кубок, если он с увлечением принимался хвалить за границу), то иностранцы не скупались на критику. Таннер жаловался, что нельзя найти ничего похожего на постоялый двор. Поэтому послам часто приходилось ночевать в палатках или под открытым небом³³. Об отсутствии в Московии шинков писал Михалон Литвин³⁴. «Для путешественников она

(Россия) особенно неприветлива», — выразил один из авторов общее мнение, которое сохранялось и в дальнейшем.

В XVII в. число дипломатов, пребывавших в Россию, увеличилось: Они сами, как и московские власти, начали заботиться об удобствах. По словам Адама Олеария, дважды побывавшего в Москве в 1633–1636 гг., «нередко случается, что в Москве съезжаются в одно время по два / по три и более... посольств... Некоторые иностранные Государи имеют в Москве своих легатов и постоянных консулов или резидентов, которые живут там в своих собственных дворах. В Москве выстроены удобные дома и дворы, в которых помещаются приезжающие посольства; только в них нет кроватей, и если кто не хочет спать на соломе или голой лавке, тот должен привозить собственную постель»³⁵. Подобные резиденции появились не сразу. Как описывал Контарини, в 1476 г. он получил жилище, которое было «мало и плохое», там едва можно было разместиться, поэтому его переселили к Аристотелю Фиоровенти, дом которого находился «почти что рядом с великокняжеским дворцом и был очень хорош»³⁶. Иностранные дворы пользовались экстерриториальностью, там можно было укрыться от царского гнева³⁷.

При Алексее Михайловиче в Москве появились «громчайшие помещения для послов: христианских, магометанских и языческих»³⁸. Таннер дал описание «прекрасного подворья», построенного для послов на Ильинке. «Главной красой здания» была «высокая и изящная башня» с тремя балконами, с которых открывались прекрасные виды и которые могли служить местом прогулок. В интерьерах посольского подворья, хотя по русскому обычаю вместо постелей еще стояли лавки, столы были обиты итальянским сукном, а на стенах к приезду польского посольства повесили портрет польского короля; когда же посол принимал посетителей, то вешали «шитые ковры (т. е. гобелены) с историей Самсона». Для выездов послам подавалась французская карета, полученная ранее вместе с лошадьми в подарок от французского короля. Все это имело целью сделать обстановку привычной для иностранцев (правда, скатерти принесли лишь по особой просьбе послов, а занавеси, по сообщению Таннера, послы привезли с собой). Вина им подавали рейнские, мозельские, французские и испанские³⁹. Однако они «ели очень мало; ибо московское угощение по непривычке казалось полякам даже вредным»⁴⁰.

Послам, часто содержавшимся в России как пленники, в первой половине XVII в. было разрешено гулять по городу, о чем как о новшестве сообщал Олеарий. Тем не менее Мейерберг в 1661 г. отметил, что послы в России подвергались «строгому надзору»⁴¹. Им не разрешалась переписка — письма к послам уничтожались, а от послов

их не брали⁴². В целом контакты послов с местным населением и с находившимися в Москве иностранцами ограничивались. В атмосфере подозрительности и сами жители не стремились к общению. Пальмквист, собирая военные сведения «тайным обычаем посредством подкупа» (ему удалось собрать довольно подробные сведения о численности гарнизонов, офицерском составе и проч.), был неудовлетворен результатом своей работы и оправдывался перед королем, что «ничего другого разузнать и раздобыть у этого недоверчивого и трудно поддающегося на разведки и расспросы русского народа я не смог»⁴³.

Для характеристики отношения русских к иностранцам показательны различия впечатлений о Речи Посполитой и России Патрика Гордона (1661). О первой шотландец писал, что там он «послужил стране и народу, где иностранцы имеют великий почет, пользуются такой же славой... (как) сами туземцы, где в краткий срок, посредством бережливости и усердия, можно приобрести положение; где в супружестве нет стеснения или различия между туземцами и иностранцами; где многие достигают больших состояний... где достойным и заслуженным лицам обычно дается индигенат»⁴⁴. В другом месте он добавлял: «Хотя гордость не позволяет большинству поляков оказывать иноземцам подобающее уважение, однако знать и наиболее воспитанные (из других сословий) ничем подобным не отличаются»⁴⁵. В России же, как Гордон мог убедиться, «дворяне взирают на иностранцев едва ли как на христиан, а плебеи — как на сущих язычников... и мнят себя выше всех прочих народов»⁴⁶. Англичанин Джеймс Харрис в 1767 г., возвращаясь из России через Варшаву, писал, что «после долгого пребывания в деспотически управляемом государстве ветер Речи Посполитой мне показался освежающим»⁴⁷.

Поляки также акцентировали различия между Россией и Польшей. Один из них полагал, что если бы они объединились в результате избрания Ивана IV на польский трон, то «московит почитал бы все обычаи наши, так как по сравнению с московской грубостью все бы ему казалось наилучшим», другой же считал, что «с течением времени все тамошнее варварство было бы нами реформировано»⁴⁸. «Реформировать» нравы русских хотели и шведы, предлагая также самим русским цивилизовать татар, создав «школу гуманности и добродетели»⁴⁹.

Соседство способствовало постоянному интересу поляков к России, открытию «северного» соседа. Меховский писал: «Пусть же и северные края с народами, живущими у северного океана к востоку, открытые войсками короля Польского, станут известны миру»⁵⁰. Польские авторы оставили многочисленные описания России⁵¹.

Особенно с рубежа XV–XVI вв. войны с Речью Посполитой, события Смутного времени благоприятствовали знакомству русских с поляками. Вместе с тем Польша служила местом бегства для людей, попадавших в конфликт с властями, — Курбский, Котошихин. А. Т. Болотов описал подобную историю генерала Гревена, относящуюся к середине XVIII в.

Благодаря контактам с Польшей российская граница становилась более проницаемой. Они были важны для сближения России с Европой в двух аспектах — польская культура, усвоившая уроки Ренессанса, являлась носителем актуальных европейских культурных и художественных идей (чему документированные доказательства — хорошо известные переводы с польского европейской литературы разных жанров), вместе с тем через Речь Посполитую осуществлялся транзит культурной информации, мастеров, произведений.

При пересечении иностранцами российской границы постоянно возникали подозрения в шпионаже, часто небезосновательно. Однако повышенная подозрительность еще в XIX в. поразила де Кюстина. «Зачем вы приехали в Россию?», — спросил пограничный чиновник француза. Правдивый ответ маркиза «посмотреть страну» вызвал реплику, что «это не может быть мотивом путешествия»⁵², хотя к тому времени посещения России уже давно приобрели многообразный, в том числе познавательный, характер.

Великолепие, сопровождавшее в России прием иностранных послов, сочеталось с преувеличенным вниманием к процедуре въезда. Изогранный дипломатический этикет преследовал цель не допустить какого-либо ущемления авторитета царской власти. По свидетельству Таннера, особенно долго в этой связи выяснялись отношения с польским посольством. Корб отметил как «небывалое доселе чудо», что посольству австрийского императора въезд в Москву был предоставлен через Каменный мост и Кремль⁵³. Правда, происходило это уже при Петре I, в 1698 г.

Путешественников раздражала бесконечная проверка документов (об этом писал в XVII в. Корб, а в XIX в. — де Кюстин). Представление о значимости письменных разрешений на пересечение границы было столь гипертрофированно, что покойнику клали в гроб дорожную, «дабы он показал (ее) св. Петру и другим святым и беспрепятственно пропущен был во врата вечной радости»⁵⁴. О чинимых препятствиях писали многие иностранные путешественники.

Внутренние и внешние барьеры, воздвигаемые в России, тормозили ознакомление со страной. Английский мореплаватель Ричард Ченслор, посетивший Москву в середине XVI в., жаловался, что ни

один иностранец не допускается к осмотру кремлевских стен. Правда, Мейербергу в 1661 г. удалось запечатлеть фрагмент Москвы, но это был рисунок Немецкой слободы, «места вольного», по его словам⁵⁵. Вместе с тем члены возглавляемого им посольства были первыми, кому особой грамотой, в порядке исключения было разрешено увидеть кречетов, предназначенных для соколиной охоты великого князя Алексея Михайловича — даже она была предметом особой государственной тайны. Голландский художник и путешественник Корнелий де Бруин сообщал, что оказался первым иностранцем, кому Петр I, который был к нему чрезвычайно милостив, позволил «обозревать древности и достопамятности Москвы, снимать и описывать с нее все, что только найдет заслуживающим внимания»⁵⁶.

Тем не менее к сочинениям, описывающим путешествия в Россию, уже намного ранее прилагались карты страны, планы, виды городов. «Записки о московитских делах» Сигизмунда Герберштейна, изданные в Вене в 1549 г., иллюстрировали две прекрасно гравированные карты России, план Москвы и 5 видовых гравюр. Многочисленные точные рисунки сделал Адам Олеарий, придворный советник, математик и антикварий Шлезвиг-Гольштинского герцога. Гравированные, они были помещены в двух изданиях его «Описания путешествия на Восток» (1647, 1656). Планы, карты и гравюры сопровождали издание сочинения Корба «Дневник путешествия в Московию... к царю Петру Алексеевичу» (первое издание 1700–1701 гг.)⁵⁷.

В 1606–1608 гг. был исполнен так называемый Несвижский план Москвы⁵⁸. Если план в сочинении Герберштейна был схематичный и отличался фантастическими деталями⁵⁹ (возможно, именно это послужило Пальмквисту поводом написать, что «русские печатные карты по большей части фальшивы»⁶⁰), то Несвижский план был очень точно снят и до сих пор остается первостепенным источником по истории Москвы⁶¹. Его рисовал Шимон Ендрашевич Смутанский, прибывший в Москву с польским посольством на свадьбу Лжедмитрия и попавший в результате этого в московскую тюрьму, где, как предполагается, и занимался прорисовкой плана, который распространился в гравюре Томаша Маковского, выполненной в 1611 г. в Несвиже (оригинал рисунка в Национальном музее в Познани).

Четко разделяя свое и чужое пространство, границы не всегда выглядели внушительно. Пальмквист, показав в рисунке «Сцену встречи между легатами и русскими приставами на границе у Муравены», изобразил в нем «дерево, обозначающее саму границу, у которой каждая сторона с принадлежащей ей стороны остановилась» (на рисунке можно видеть и невысокий забор, расположенный в виде

гармошки)⁶². Как в 1698 г. отметил Корб, «некий безымянный ручеек служит границей между Литвой и Московией»⁶³.

Границы не только маркировались, но и символизировались. В 1684 г. во время мирных переговоров с поляками на границе был построен специальный дом, половины которого находились соответственно на русской и польской земле, и послы сидели каждый на своей территории. А после окончательного перехода Смоленска к России (1686) в четырнадцать милях от него на речке Ивате, которая «граничит Московское государство с Польским и Литовским... от смоленской стороны была выстроена деревня Бурцова, а на другой стороне речки... (была) построена деревня Валкова полского (так!) короля»⁶⁴. Граница служила местом знаменательных встреч — Екатерина II приняла Станислава Августа Понятовского на корабле на пограничном Днепре (1787), Александр после Тильзита общался с Наполеоном на Немане (1807).

Это были не только государственные и природные границы, но и ментальные. Они по-разному разделяли или соединяли свой и чужой мир. В аудиенц-зале в Кремле имелась «умывальница с подливальником и богато шелками и золотом вышитом полотенцем, подававшими царю для омовения руки после допущения к ней чужестранных послов»⁶⁵. Подобной чести удостоивались лишь послы христианских государей, что усиливало символический характер очищения от контакта с чужим миром.

Границей служил также внешний вид русских и иностранцев, в частности одежда, при помощи которой границу можно было подчеркнуть, а можно было и ослабить. Приезжие при Алексее Михайловиче (в особенности из Лифляндии после покорения ее Иваном Грозным) одевались по-русски, «дабы не подвергаться обидам от простого народа»⁶⁶. Таннер же сообщал, что в Немецкой слободе служаков, которыми бывают «дородные москвитянки, либо безобразные татарки [этому чеху был непривычен облик раскосых лиц], одевают в немецкую одежду, которая — к смеху зрителей — безобразит их неуклюжую фигуру»⁶⁷, — в чужеземной одежде острее выступали этнические особенности, обычно не привлекавшие внимания русских.

При Михаиле Федоровиче иностранцам было велено одеваться по обычаям своего отечества. Так как к тому времени многие жили в России долгие годы и привезенное ими платье изнашивалось, а соответствующих портных не было, то они облачались в устаревшие европейские одежды, что в сочетании с русскими меховыми шапками выглядело необычно и на сей раз смешило иностранцев⁶⁸. Спустя треть века после взятия Нотебурга, располагавшегося на Неве, на тогдашней границе со Швецией, Петр I издал указ, запрещающий

выходить за городские ворота, кроме как в польском кафтане или голландской одежде, чулках и башмаках⁶⁹. Вероятно, царь не хотел, чтобы шведы видели русских в их традиционном одеянии.

С пересечения границы для путешественников начинался новый отсчет времени. В России оно велось от сотворения мира. Хотя дни отсчитывались по юлианскому календарю, но иностранцы-католики не стремились подчеркивать свои отличия и отмечали праздники, в том числе религиозные, одновременно с русскими⁷⁰. Новый год, приходившийся на 1 сентября, иностранцы научились отмечать также вместе с ними (как писал Корб, перестали праздновать его церемониально, но праздновали весело⁷¹). Русские же, попадая за границу, продолжали вести счет времени по старому стилю, о чем свидетельствует диариуш П. А. Толстого (однако на российской земле он считал расстояния на версты, от границы с Речью Посполитой — на польские мили)⁷². Иначе спустя сто лет поступил великий князь Павел, который по пересечении границы перешел на грегорианский календарь, — с Толстым его разделял просвещенный век.

Сутки в России делились не на 24 часа, а в соответствии с природным временем — отсчитывались светлые и темные часы суток (при этом на употреблявшихся русскими часах, тогда в принципе редких, двигалась не стрелка, а сам циферблат, что также удивляло иностранцев). В целом путешествующие в Россию как бы не замечали четырех сезонов — в их записках фигурируют только лето и зима, которую воспринимали по контрасту с западноевропейским климатом, с тем и другим сезоном было связано особо важное для них состояние дорог.

Российские границы постоянно менялись, и в сознании не всегда четко фиксировались как определенный рубеж. В годы наполеоновских войн Ф. Н. Глинка писал: «Россия отступила до Оки, и с упругостью, свойственной силе и огромности, раздвинулась опять до Немана»⁷³. При этом постоянно сохранялась память о более древних границах. Тот же Глинка писал о российской армии, преследовавшей Наполеона: «Вчера перенесли мы знамена свои за древние рубежи нашего Отечества... перейдя речку Морейку»⁷⁴. Эта память о древних рубежах была чем-то очень важным для сознания русского человека. После взятия французами Смоленска Глинка писал: «Дверь в Россию отперта».

Если иностранцы, оказавшись в российских владениях, остро воспринимали открывавшуюся им непривычную местную жизнь, то и русские обостренно относились к пересечению границы как к переходу в чужое, первоначально рассматривавшееся как греховное пространство. Понятие *граница* особо отмечена в русском языке.

Характерно, что в нем иноземье чаще называется именно *заграница*, *зарубежье*, чем: подчеркнуто понятие *границы*, *рубежа*, в то время как, например, в немецком языке слово *Ausland* акцентирует, что речь идет о внешнем по отношению к собственным землям пространстве, в итальянском языке подобным образом употребляется слово *estero (estiere)* — *наружный*, во французском же *заграница* — это *etranger*, что означает *странное, необычное, удивительное*.

Каждый выход во внешнее пространство маркировался. Р. Ченслора, приехавшего в Москву в 1553–1554 гг., поразила вид русского посольства, направлявшегося в Польшу: «Я никогда не слышал и не видел столь пышно убранных людей», — писал он, подчеркнув принципиальное отличие «великой пышности» одежд от будничного платья русской знати, которое показалось ему «посредственным»⁷⁵. Подобную одежду для различных государственных церемоний «для усиления пышности», по словам Олеария, выдавали из царской казны⁷⁶. Делалось это за небольшую плату, по сведениям Мейерберга, который также полагал, что повседневная одежда русских «не расстроит состояния»⁷⁷.

Заграница предполагала особый тип поведения. Там русские часто скрывали свое имя и положение (так, П. Толстой, направляясь через Польшу на Мальту, не писал в документах, что он стольник). Практиковались поездки инкогнито (Петр I), что в дальнейшем приобрело различные, общие для всей тогдашней Европы причины (поездки Е. Р. Дашковой или великого князя Павла Петровича).

Кроме паломников, первым, кто отправился за границу «по охоте его, для видения разных стран» (в том числе и Речи Посполитой), был Б. П. Шереметев⁷⁸. Главной целью все же и на сей раз оставалось паломничество, уже не в Святую землю, а впервые в Рим, где находились реликвии святых Петра и Павла.

Однако первоначально русские путешествовали преимущественно не по собственному желанию, а часто вопреки нему, по государственной надобности, т. е., говоря современным языком, будучи отправленными в служебную командировку. Перебежчики резко порицались. Михалон Литвин сообщал в 1550 г., что Иван IV «даже пустым и бесполезным» людям, добровольно вернувшимся в Московию, «назначил награду: рабу — свободу, простолюдину — дворянство, должнику — прощение долгов, злодею — отпущение вины»⁷⁹. В 1699 г. Петр I «дал позволение всем своим подданным ездить в иностранные государства для обучения, которое прежде было запрещено под казнию; и не только позволил на сие, но еще к тому их и понуждал»⁸⁰ — желания и привычки ездить за границу у русских тогда не сложились. В XVIII в. их приобретет состоятельное дворянство.

Пересечение границы всегда воспринималось русскими как значительный акт. Однако если в конце XVII в. П. Толстой в духе тогдашней эпохи в своем дневнике ограничился документальным сообщением о деревнях, расположенных на границе, то в XVIII — начале XIX в. ее пересечение служило поводом психологических рефлексий. «Доехали мы до границ любезного отечества», — воздыхал А. Болотов⁸¹. «Минута, в которую мы прощались, была такова, что тысячи приятных минут в будущем едва ли мне за нее заплатят», — писал Н. М. Карамзин, отправляясь в свое ставшим знаменитым путешествие⁸². Ф. Глинка отметил, что русские солдаты при переходе границы были бодры, во всех полках пели песни, но они были «протяжны и заунывны»⁸³. А русская провинциальная барышня, едущая на воды, в 1827 г. записывала в дневнике: «Река Буг составляет границу между Россией и Польшею. Когда мы въехали на пограничный мост, таможенный чиновник отворил высокие ворота, а папенька закричал нам: „Молитесь, молитесь! Мы выезжаем за границу“. Мы начали креститься; каждый просил Господа, чтобы он сподобил благополучно возвратиться в отечество»⁸⁴.

Однако отношение к пересечению границы менялось. Хозяин гостиницы в Любеке в 1839 г. так делился с де Кюстином наблюдениями над русскими, остановившимися в этом городе: «Когда они приезжают сюда по пути в Европу, они имеют вид веселый, свободный... на возвратном пути у тех же людей лица вытянутые, мрачные, беспокойные»⁸⁵. В конце XIX в., по словам А. Н. Бенуа, русским за граница начала представляться «каким-то земным раем»⁸⁶. Но это была уже иная эпоха. Русский человек в древности воспринимал зарубежную Европу иначе, как еще иначе он ее воспримет в будущем.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бродель Ф. Материальная цивилизация и капитализм XV–XVIII вв. М., 1986. Т. 1; *Brugmans H.* Les origines de la Civilisation européenne. Liège, 1958; *Чубарьян А. О.* Европейская идея в истории. М., 1987.

² *Le Goff J.* La civilisation de l'Occident médiéval. Paris, 1982.

³ Слова П. Шоню. Цит по: *Фадеева Т.* «Европейская цивилизация» и «европейская идентичность»: современные зарубежные интерпретации // Европейский альманах. История, Традиции, Культура. М., 1990. С. 174.

⁴ *Chaunu P.* La civilisation de l'Europe classique. Paris, 1970. P. 31.

⁵ Цит. по: Иностранцы о древней Москве / Сост. М. М. Сухман. М., 1991. С. 20.

⁶ *Татищев В. Н.* Европа // Лексикон Российский. СПб., 1973. Ч. 2.

- ⁷ Если XV в. под Сарматией понимали государство Ягеллонов, то в 1479 г. Гжегож из Санока включил в нее Московскую Русь, Марцин Кромер отождествил сарматов и славян, согласно Мацею Стрыйковскому (1582) Московия — эпицентр расселения сарматов-славян. В качестве таковой она фигурировала и у Матфея Меховского («О двух Сарматиях». 1517). См.: *Флоря Б. Н.* Русское государство и русский народ в оценке польских шляхетских публицистов // *Культурные связи народов Восточной Европы в XVI веке* / Под ред. Б. А. Рыбакова. М., 1976. С. 167.
- ⁸ Цит. по: *Ключевский В. О.* Сказания иностранцев о Московском государстве. М., 1991. С. 30.
- ⁹ Наказ комиссии о сочинении проекта нового уложения / Под ред. Н. Д. Чечулина. СПб, 1903. С. 2.
- ¹⁰ Цит. по: *Иностранцы о древней Москве*. С. 18.
- ¹¹ Цит. по: *Иностранцы о древней Москве*. С. 23.
- ¹² *Мейерберг А.* Путешествие в Московию // *Утверждение династии*. М., 1997. С. 65.
- ¹³ Виды и бытовые картины в 17 в. Объяснения, примечания к картинам составлены Ф. Аделунгом. СПб., 1903. С. 150.
- ¹⁴ *Гордон П.* Дневник 1659–1667 / Пер., ст. и примеч. Д. Г. Федосова. М., 2002. С. 107.
- ¹⁵ Там же. С. 111.
- ¹⁶ *Успенский А. И.* Царские иконописцы и живописцы XVII в. М., 1913. Т. 2. С. 178.
- ¹⁷ Цит. по: *Иностранцы о древней Москве*. С. 351.
- ¹⁸ Однако имеются сомнения, действительно ли было уничтожено это издание. См.: *Апостол П. Н.* Московия по Герберштейну, Олеарию, Корбу: Очерки / Под ред. Г. К. Лукомского. Берлин, 1922. С. 58.
- ¹⁹ Цит. по: *Иностранцы о древней Москве*. С. 5–6.
- ²⁰ *Таннер Б. Л.* Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 г. / Ред. и пер. И. М. Ивакина // *ЧОИДР*. 1891. Кн. 3. Отд. 3. С. 29.
- ²¹ *Корб И. Г.* Дневник путешествия в Московию в 1698 и 1699 гг. СПб., 1906. С. 37.
- ²² *Ключевский В. О.* Указ. соч. С. 132.
- ²³ Цит. по: *Фалькович П.* Картины жизни в Московском государстве. В извлечениях из записок иностранцев о России 16–17 вв. М., 1913. С. 56.
- ²⁴ Цит. по: *Фалькович П.* Указ. соч. С. 80.
- ²⁵ *Пальмквист Э.* Заметки о России, ее дорогах, крепостях и границах, сделанные... в 1674 г. / Пер. А. П. Вакуловского, публ. Г. М. Коваленко. Новгород, 1993. С. 11, 15. Пальмквист оставил сообщение о том, что «плоское плато Валдай», куда ведет «самая дурная и неровная дорога из

- всего путешествия», было населено пленными поляками и литовцами (там же. С. 29). Он также упомянул, что к северу от Москвы лежит подобное Немецкой слободе «предмесье для поляков и литовцев и называется Польской слободой» (там же. С. 43).
- ²⁶ Флетчер Д. О государстве Российском. СПб., 1906 (цит. по: Бочкарев В. Н. Сказания иностранцев о России в 15–17 вв. как исторический источник. СПб., 1914. С. 8–9).
- ²⁷ Пальмквист Э. Указ. соч. С. 11.
- ²⁸ Цит. по: Фалькович П. Указ. соч. С. 59. Об этом же писал и Михалон Литвин (Иностранцы о древней Москве. Указ. соч. С. 94).
- ²⁹ Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе. 1697–1699. М., 1992. С. 10.
- ³⁰ Цит. по: Бочкарев В. Н. Указ. соч. С. 10–11.
- ³¹ Ключевский В. О. Указ. соч. С. 30.
- ³² Свирида И. И. О гедонистической ипостаси топоса Варшавы // *Studia Polonica*. К 70-летию В. А. Хорева. М., 2002. С. 398–408.
- ³³ Цит. по: Иностранцы о древней Москве. С. 401; Пальмквист Э. Указ. соч. С. 17.
- ³⁴ Литвин М. О нравах татар, литовцев и москвитян / Отв. ред. А. Л. Хорошкевич. М., 1994. С. 77.
- ³⁵ Цит. по: Бочкарев В. Н. Указ. соч. С. 224–225.
- ³⁶ Цит. по: Иностранцы о древней Москве. С. 6–7.
- ³⁷ См.: Иностранцы о древней Москве. С. 115.
- ³⁸ Цит. по: Иностранцы о древней Москве. С. 352.
- ³⁹ Там же. С. 49–50, 60.
- ⁴⁰ Там же. С. 55.
- ⁴¹ Пекарский П. П. Русские мемуары 18 века // Современник. 1855. Т. 51. I. С. 131.
- ⁴² Ключевский В. О. Указ. соч. С. 35.
- ⁴³ Пальмквист Э. Указ. соч. С. 9.
- ⁴⁴ Гордон П. Дневник 1635–1659 / Пер., ст. и примеч. Д. Г. Федосова. М., 2001. С. 106.
- ⁴⁵ Там же. С. 226
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Polska stanislawowska w oczach cudzoziemców. Warszawa, 1961. Т. 1. S. 287.
- ⁴⁸ Цит. по: Флоря Б. Н. Указ. соч. С. 257, 259.
- ⁴⁹ Мыльников А. С. Россия XVII века глазами шведской семьи Шютте // Скандинавские чтения 1998 года. СПб., 1999. С. 115.
- ⁵⁰ Меховский М. Трактат о двух Сарматиях / Введ., пер. и коммент. С. А. Аннинского. М.; Л., 1936. С. 46.

- ⁵¹ См.: *Adelung F.* Kritisch-literarische Übersicht der Reisenden in Russland bis 1700. St.-Petersburg, 1846; *Poe M.* Foreign description of Moscovy: An analytic bibliography. Columbus (Ohio), 1995.
- ⁵² *Маркиз де Кюстин.* Записки о России. М., 1990. С. 22.
- ⁵³ *Корб И. Г.* Указ. соч. С. 43.
- ⁵⁴ Там же. С. 153.
- ⁵⁵ Альбом Мейерберга. Виды и бытовые картины России XVII в. / Объяснения... Ф. Аделунга. СПб., 1903. С. 123.
- ⁵⁶ *Бруин К. де.* Путешествие через Московию / Ред. и пер. П. П. Барсова. М., 1899. с. VI.
- ⁵⁷ Альбом Мейерберга; *Апостол П. Н.* Указ. соч.; см. также: *Н. С.* Иностранцы о России 17 века // Старые годы. 1909, июль–сентябрь; *Кирпичников А. Н.* Россия 17 в. в рисунках и описаниях голландского путешественника Николаса Витсена. СПб., 1995.
- ⁵⁸ *Jakubowski J.* Tomasz Makowski sztycharz i kartograf nieswieski. Warszawa, 1923.
- ⁵⁹ *Сытин П. В.* История планировки и застройки Москвы: Материалы и исследования. М., 1950. Ч. 1. 1147–1762. С. 48–50.
- ⁶⁰ *Пальмквист Э.* Указ. соч. С. 11.
- ⁶¹ *Александрович С.* Несвижский план Москвы // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI веке. С. 209.
- ⁶² *Пальмквист Э.* Указ. соч. С. 19.
- ⁶³ *Корб А.* Указ. соч. С. 169.
- ⁶⁴ *Толстой П. А.* Путешествие стольника... по Европе. 1697–1699. М., 1992. С. 10.
- ⁶⁵ Цит. по: Альбом Мейерберга. С. 51.
- ⁶⁶ Там же. С. 150.
- ⁶⁷ Цит. по: Иностранцы о древней Москве. С. 398.
- ⁶⁸ Альбом Мейерберга. С. 150.
- ⁶⁹ *Де Бруин К.* Путешествие через Московию / Ред. и пер. П. П. Барсова. М., 1899. С. 95.
- ⁷⁰ Цит. по: Иностранцы о древней Москве. С. 402.
- ⁷¹ *Корб А.* Указ. соч. С. 81.
- ⁷² Миля имела разную длину в различных государствах, польская миля = 8,529 км.
- ⁷³ *Глинка Ф. Н.* Письма русского офицера. М., 1985. С. 183.
- ⁷⁴ Там же.
- ⁷⁵ Цит. по: Иностранцы о древней Москве. С. 32, 40.
- ⁷⁶ *Билибин И.* Несколько слов о русской одежде в 16 и 17 вв. // Старые годы. 1909, июль–сентябрь. С. 417.
- ⁷⁷ Цит. по: Утверждение династии. М., 1997. С. 81.

- ⁷⁸ Записки путешествия фельдмаршала Б. П. Шереметева в европейские государства // Древняя российская вивлиофика. СПб., 1774. Т. 5; *Siedlicki F. Podróż bojarzyna Borysa Szeremietiewa przez Polskę i Austrię do Rzymu oraz na Maltę.* Wrocław, 1975.
- ⁷⁹ Цит. по: Иностранцы о древней Москве. С. 95.
- ⁸⁰ Журнал или поденная записка Петра Великого с 1698 по 1721 г. СПб., 1770. Т. 1. С. 6–7.
- ⁸¹ *Болотов А. Т. Жизнь и приключения...* М., 1986. С. 108–109.
- ⁸² *Карамзин Н. М. Письма русского путешественника.* Л., 1984. С. 5.
- ⁸³ *Глинка Ф. Н. Письма русского офицера.* М., 1815. Ч. 1. С. II.
- ⁸⁴ *Телепова Е. С. Ежедневные записки русской путешественницы в 1827 и 1828 годах // Сын отечества и Северный архив. 1831. № 6. С. 334.* Благодарю Л. Е. Горизонтова, обратившего мое внимание на цитируемый источник.
- ⁸⁵ *Маркиз де Кюстин.* Указ. соч. С. 15.
- ⁸⁶ *Бенца А. Н. Мои воспоминания.* М., 1990. Т. 1. С. 415.

МИФ ЕВРОПЫ У ПОЛЬСКИХ РОМАНТИКОВ

Принадлежность к культурной (античное греко-римское наследие) и конфессиональной (христианская цивилизация) европейской общности¹, единая с ней система ценностей особым образом выступают в мысли польских романтиков, оказавшихся после национальной трагедии 1830–1831 гг. в эмиграции.

О европейской культурной идентификации свидетельствуют, например, три апострофы (к Греции, Риму и Польше) в «Прометидионе» (1851) Норвида, вписывающие Польшу, обогащенную опытом героизма и мученичества, в контекст античного наследия:

O! Grecjo — ciebie że kochano, widzę
Dziś jeszcze w każdej marmuru kruszynie,
W naśladownictwie, którego się wstydzę
Za wick mój...
I w Sokratejskiej sowie z ócz brylantem,
I w całej Filos twojej — aż do szalu!...

O! Rzymie — ciebie że kiedyś kochano,
W kodeksie jeszcze widzę barbarzyńskim,
Którego krzyżem dotąd nie złamano,
W akademickim języku łatyńskim,
W pofalszowanych Cezarach i w słowie
Roma; to odwróć — *Amor* ci odpowie!

O Polsko! — wiem ja, że artystów czołem
Są męczennicy — **tych sztuka popiołem...**
Ale czyż wszyscy wiedzą to w Ojczyźnie
I czy posiałaś sztuką krwawe-żyźnie?..

Уже первое печатное польское произведение географического и этнографического характера — ренессансный трактат Мачея Меховского о двух Сарматиях, европейской и азиатской², — кажется, намечает тот комплекс вопросов, вокруг которых в дальнейшем будет строиться польское культурное сознание. Так, у Меховского уже обозначен и этот дуализм «Европы» и «Азии», и их символическое соединение на польских землях под общим мифическим именем, ставшим впоследствии основой польской идеологии сарматизма, и диалог с европейской античной традицией, идущей от Геродота и Птолемея. Сама биография автора — польского европейца, мещанина, получавшего образование в университетах не только Кракова, но и Падуи

и Болоньи, ректора Академии и придворного врача Сигизмунда I, историка и географа — свидетельствует о его принадлежности и к национальной, и к общеевропейской культурной элите; с заинтересованным вниманием отзывавшейся на его труды (об этом можно судить по мгновенному появлению многочисленных европейских переизданий его «Сарматии»).

Дискуссия о поляках-сарматах, потомках древних скифов, упоминаемых Геродотом, как будто продолжается спустя столетия после Меховского, подхваченная романтиками. Ценимому современниками собирателю фольклора и любителю славянской старины, «гусляру национальной гвардии» и почтенному патриоту К. В. Вуйчицкому Норвид в своем письме (27 января 1869 г.) раздраженно пеняет на польскую заторможенность, бездействие, отсутствие культурной энергии: «Вы бессмертны, и неизвестно, не те ли вы бессмертные скифы, о которых пишет Геродот <...>, у вас все длится веками и для веков. Иногда нужно 40, иногда 80 лет, чтобы реально воплотилась какая-то одна мысль. Кажется, и Длугош еще не опубликован». Европейский культурный контекст служит здесь контрастным фоном для критически оцениваемой ситуации в отечестве: Норвид сетует на отсутствие отклика, изданий его произведений в Польше, в то время как иностранный — немецкий — издатель у него был («польские никуда не годятся») и есть своя публика в Европе и в Америке³.

Норвид страстно критикует «деревянное» польское общество, не способное ничего своевременного оценить, ничему содействовать⁴. Дополнительным разочаровывающим свидетельством этого, как он признается, в частности, профессору славянских литератур в Берлине и Вроцлаве В. Цыбульскому, служит публикация школьного курса польской литературы В. Неринга (1866) — очередная «книга Народа (или скорее Общества), у которого каждая публикация появляется слишком поздно, а любой поступок — слишком рано. <...> Энергичное же это общество, в котором слишком поздно думают и слишком рано действуют!»⁵.

Таким образом, являясь интегральной частью Европы⁶, Польша обладает неким специфическим набором свойств и особенностей, которые — в условиях господства европоцентризма — побуждают польских романтиков постоянно обращаться к проблемам взаимодействия европейской и польской культур, сочетания в них общего и особенного, утверждая при этом и свою европейскую идентификацию, и национальную самобытность. Норвид, например, полагает, что «Европа говорит на одном и том же языке, а тем более все славяне!», понимая, однако, это единство не как данное, а лишь достигаемое

через осознание и уважительное приятие глубинной сути каждого отдельного наречия⁷.

Своеобразный отклик на мысль Гердера о том, что славянские народы занимают на земле больше места, чем в истории, поскольку они жили дальше от римлян⁸, можно видеть в тяготении польских романтиков к священной столице мира и как к Вечному Городу, и как к центру европейской культуры. Бесспорный европеец Красиньский, признающий: «Поразительно, как мой дух породнен с этим древним Римом!»⁹, вместе с тем ощущает свою инаковость, предполагая: «если бы я где-то в ином месте родился», то мог бы развить зародыш покоя и позднее привить к нему цветок счастья, плод разума¹⁰.

Для Норвида наиболее значима религиозная идентификация, духовная вертикаль, и система координат, в которой он вообще рассматривает современность, наглядно отражена в письме к Ю. И. Крашевскому (май 1866): Европа — Польша — христиане — язычники: «В Европе бесправие, вся Польша — в залитых кровью чувствах, а христиане — непрактичные ослы, а практичные люди — языческие шарлатаны»¹¹. В первую очередь Норвид ощущает себя гражданином Рима — принимая здесь в 1845 г. миропомазание, он выбирает себе имя Камиль, которое носил римлянин Марк Фурий Камил, как бы подтверждая свою декларируемую римскую генеалогию, позволявшую ему дистанцироваться от заметных ему «славянских» пороков, постоянной мишени его критики. Письмо Иоанне Кучиньской (1 декабря 1862 г.) Норвид подписывает «Cyprianus Norwid, Polon[us] nat[us], civis Romanus, an[no] 1862 Lutetiae Parisiorum», подчеркивая, что своей подлинной родиной он считает апостольскую столицу («Властитель Рима — мой монарх»), себя — римлянином, рожденным в Польше, — так некогда Апостол Павел, еврей по происхождению, подчинялся законам римского гражданина¹². Разграничение исторической, биологической и духовной родины звучит в «Моей отчизне» (1861) Норвида:

Меня не создал ни один народ,
Зато мне вечность ощутима.
Давидов ключ уста мне отомкнет —
Я сын святого Рима.

<...>

Ты говоришь: моя отчизна там,
Где поле с маками и рожью,
Где шрам отчизны, не заживший шрам, —
Нет, это лишь подножье¹³.

Но и тот Рим, чьим сыном ощущает себя Норвид, в свою очередь выступает уже не как Апостольская столица, а в своей земной

ипостаси — наследником богатств, созданных иными народами: «Возвращаюсь в свою студию в городе, который благодаря искусству прошлого заслуживал бы имени студии мира, хотя и не из-за своего искусства прошлого, потому что не римляне его создали, оно греческое, египетское, этрусское и даже северное — всякое»¹⁴.

Исторический опыт польского народа осмысливается романтиками в европейском контексте, сравнивается с опытом других народов континента. Так, например, болезненно переживаемое поражение польских повстанцев в 1830–1831 гг. сопоставляется Словацким с героическим поражением участников битвы у Фермопил:

Нет, не осмелюсь я остановиться
У Фермопил, ибо взглядом суровым
Встретят пришельца спартанские лица,
Стыд опалит там поляка любого.
Цепь волоча, я предстать не посмею
Духу Эллады. И гибель — милее!

Если бы спящие в этой могиле
У Фермопил, обнажая раненья,
Вдруг поднялись предо мной и спросили
Прямо: «А много вас было в сраженье?»
Ты позабудь, что века между нами», —
Что я ответил бы пред мертвецами?¹⁵

Словацкому в этом невыгодном для польской стороны сравнении вторит Р. Бервинский:

А было там стократно больше силы,
Чем у спартанцев. Но о том
Пускай свидетельствуют Фермопилы...¹⁶

Если Мицкевич сокрушается по поводу того, что исторический опыт славянских народов остается не учтенным на Западе («Если бы теории Запада, так подхватываемые славянами, и практическая жизнь славянских народов, столь не известные Западу, объединились тщательным изучением, возможно, человечество было бы избавлено от многих напрасных и печальных реформаторских попыток»¹⁷), то Норвид (в письме Ю. И. Крашевскому от 3 апреля 1863 г.) призывает к активности в этом диалоге именно польскую сторону. Он пишет, что молодому народу следует быть отважным в стремлении к идеалу и очень осмотрительным в применении инструментов его осуществления, что одновременно с «вооруженным восстанием» необходимо «восстание мысли». «Отсутствующий», «не замечаемый» Европой польский народ должен обогатить ее произведениями своей социальной и политической мысли. Политический капитал европейских понятий должен осознать, что ему не хватало некоего соратника,

который зарождается и потому дает почувствовать свое сотрудничество на благо Человечества. «Поэтому я определяю, что снаружи, от польской мысли к Европе, следует периодически обнаруживать все то, что для Европы, что в Европе производит наличие польской жизни». Раны от кандалов и последствия неволи позволяют забыть, «сколько мы должны сами дать всей Европе, всему Человечеству — и даем (!) — но никогда, нигде, никто не ведет счета этого нравственно-интеллектуального взаимодействия, не делает его зримым, — и наша интеллигенция представляет нас некоей немой жертвой, какой-то несчастной расой, стремящейся к какому-то конечному торжеству, которое нигде, никогда, никто из людей не выдвигает как условие труда! <...> Разве Польша, когда она поднимается, не дает чего-то от себя всем категориям жизненных сил в Европе?! ...Если бы этого не было, то не было бы права-бытия — это была бы только претензия на бытие, но не исторический процесс. Вот что я называю еженедельным отчетом вовне — периодическую респирацию легких движущегося тела. Как внутрь, по отношению к прогрессу человека-гражданина, так и вовне — по отношению к долгу истории Человечества»¹⁸.

Однако и усилия отдельного «человека-гражданина», и поведение польского общества в целом — особенно в сопоставлении с нормами и ценностями зрелого европейского общества — часто представляются польским эмигрантским наблюдателям несостоятельными, инфантильными. Так, поразительно сходны описания и оценки, даваемые Красиньским Дельфине Потоцкой («Личность, живую и сильную душу которой, в высшей степени наделенную поистине всеми дарами, которыми Бог одарил полек, испортил Париж и Лондон. <...> Несмотря на это, в этой душе остались искры, подобные взрывам вулкана. <...> Когда же эти искры гаснут или дремлют, это несносная капризница, не умеющая сказать двух серьезных слов, нуждающаяся в смехе и шутках, чтобы избежать страшной скуки, которая ее гложет; она подобна испорченному ребенку, плохо воспитанной девочке»¹⁹), и Норвидом — варшавскому обществу, после трагедии январского восстания инфантильно погрузившемуся в вихрь развлечений: «Бедная Варшава развлекает сама себя, чем попало, как несчастный ребенок, которому истрепали нервы, настраивая его то на мощный тон великой трагедии, то на безудержные радости и забавы. Это воспитанница, сирота из знатного рода, попираемая переменчивыми опекунами, доводящими ребенка до безумия, чтобы потом запереть его в доме умалишенных, провозгласить идиотом и прописать для выздоровления официальные молитвы, а тем временем поделить наследство сироты»²⁰. Примечательно, что в обоих случаях

присутствует внешний виновник отмечаемой «испорченности», незрелости, инфантилизма — для Потоцкой это суетная жизнь европейских столиц, для варшавского света — иноземные порабитители, что как бы становится изначальным условием страдательности, пассивности объекта, лишает его воли к самостоятельному действию — в противоположность динамизму и активности европейского способа существования.

В европейском контексте оценивается и польская литература — Мицкевич в своих парижских лекциях уверяет европейского слушателя, что существуют не известные ему художественные ценности, достойные его внимания: «После неслыханных страданий у нас в славянстве родилась литература, которую невозможно было предугадать»²¹.

З. Красиньский, начиная с констатации соответствия национальной словесности высоким европейским стандартам («Чем более я всматриваюсь в польскую литературу, тем более убеждаюсь, что она, если говорить о поэзии, держится на уровне остальной Европы»), переходит далее к утверждению ее превосходства («Ни у одного европейского народа нет сегодня такой эпопеи, как „Пан Тадеуш“. Я недавно перечитал его. Там „Дон Кихот“, слился с „Илиадой“»), а также исключительной значимости для национальной исторической памяти и самосознания: «Поэт стоит на узкой тропинке между этим исчезающим поколением людей и нами; он видел их перед тем, как они умерли, а теперь их уже нет. Именно это — позиция эпопеи. Это Адам сделал мастерски. Он увековечил это умершее племя, оно уже не погибнет»²².

В «Прометидионе» Норвида польская «песнь» предстает боговдохновенной («O Polsko! pieśnią Pan Bóg cię zapala»), способной своей чудесной мощью сокрушать царство порабитителя («ktoś to Carstwo gozwał») и «полонезом лететь по Европе»:

Pieśń twa — o Polsko! — przeszła już ciemniejsze
I na świeczniku staje ze skrzydłami
Złotymi..., także dźwięk, co gra harfami
I polonезem przechodzi Europę...

Вместе с тем поэт далек здесь от некритичного воспевания — он отмечает в национальной поэзии и отсутствие формы для столь высокого содержания, и заимствование чужих образцов («I zawsze formy do obcych podobne»).

Европейский контекст актуализируется и в историософской мысли, и в литературе, являясь одновременно и экзистенциальным переживанием, поскольку многие представители польской культуры становятся европейцами не только по культурной идентификации,

но и в самом непосредственном смысле слова, перемещаясь во Францию и некоторые другие европейские страны (Англия, Бельгия, Швейцария, Германия). Непосредственное пребывание в Европе снижает потенциал ее идеализации — она предстает перед польскими политическими беженцами не в нерасчлененном мифологическом единстве, но в своем разнообразии и культурных подробностях.

Таковы, например, европейские заметки Красинского: иронизируя по поводу безвкусицы и пошлости, он связывает их с представлением о Германии («Такие наблюдать праздники и такие подарки — на это нужна Германия»²³); отмечает свою ненависть к «итальянским операм среднего жанра (*mezzo carattere*)»²⁴; оценивает венский театр в европейском контексте («С тех пор, как я в Вене, я пережил одну только настоящую радость — посещая Бургтеатр, когда играли трагедию. Лучших актеров во всей Европе не найти»), а Шекспира — в английском, понимаемом им как материалистический («Шекспир, как все англичане, глубоко человеческий, земной: он прекрасно понимает нищету и тщету, но в нем нет надежды, нет связи земли с небом»²⁵).

В свою очередь, демифологизация Европы в известной степени осуществляется за счет усиления идеализации Польши не только как отчизны, но и как жертвы (в политическом, а также — что еще более существенно — мистическом смысле), и как утраченного рая. Романтики пытались сохранить в себе Польшу как свою духовную победу над окружающей их Европой²⁶.

Европа, какой она предстает в эпилоге последней поэмы Мицкевича «Пан Тадеуш», это средоточие шума, суеты цивилизации, от которой поэту хочется закрыться:

Jedyne szczęście, kto w szarej godzinie
Z kilku przyjaciół usiadł przy kominie,
Drzwi od Europy zamykał hałasów,
Wyrwał się z myślą ku szczęśliwym czasom
I dumał, myślał o swojej krainie...²⁷

Круг близких друзей, погружение в мир воспоминаний — это единственное доступное счастье на европейской чужбине, противопоставляемой утраченному раю, покинутой родине, идиллически прекрасному детству.

Для Словацкого Париж — это «новый Содом», где люди «обезумели от предчувствия несчастья, без эха гибнет слово суетной гордыни», где «сегодня в нищете блуждает изгнанник-поляк, и брат уже не помогает брату»²⁸; Рим — уже не давний Рим, а рушащийся в видении поэта, оставшегося с ним один на один²⁹. От такой Европы хочется бежать — с отвращением описанная в поэме «Беневский»

европейская жизнь польской эмиграции («gdzie tyle błędu, Zawodów, głupstwa, nieszczęścia, przesytów, Bankructw, poezji głupich, jezuitów <...> od czego ja aż do równików Bieglem»³⁰) служит объяснением причин путешествия поэта на Восток и в этой поэме, и в «Путешествии из Неаполя к Святым местам» (IX, 18): «В скуке Европы поля покидаю» («I z Europy znudzony uciekam»)³¹. Судя по посвящению Красиньскому в «Балладине» (1839), уже совершивший этот побег и плывущий на корабле вблизи Этны Словацкий опечален тем, что «что волна меня опять несет лишь в Европу». Но изгнанническое пребывание здесь как будто лишь ведет ко все большему внутреннему отторжению, усиливает тоску по покинутой родине, стимулируя создание как этой «фантастической легенды о давней Польше»³², так и многих других посвященных ее драматическим судьбам произведений (ср.: «Польша! Польша! О, королева», «О, моя Польша! Ты первая миру...», «Когда восстанут истинные поляки» и др.).

В европейской системе координат осмысливается романтиками и польский исторический опыт, и национальное сознание. Так, в парижских лекциях Мицкевича польская любовь к отечеству сопоставлена именно с античной: «Польский патриотизм не знает границ. Это не эгоистическое понятие и не материальная любовь к отчизне древних греков и римлян, он не привязан к Капитолию и не нуждается непременно в форуме, не замыкается ни в каком воплощении»³³. Нематериальность, идеальность родины, ее сведение к родному языку (или, напротив, расширение до религиозно понимаемого Логоса), отождествление с религией или национальной историей становится одной из ключевых идей Великой эмиграции. Эта идея звучит и в лекциях Мицкевича, отводившего польскому языку — в отсутствие национальной государственности — особую роль «живого слова»³⁴; и в предложенной З. Красиньским (в письме к Р. Залускому от 13 мая 1840 г.) эпитафии Словацкому, которую должны бы сложить слова польского языка — «Patri Patriae», ибо язык понимается как вся Отчизна³⁵; и в «Прометидионе» Норвида:

O Polsko! granic twych nie widzę linii,
 Nic nie masz oprócz głosu — tak uboga!
 Istniejesz przecie — tyś córą opinii,
 Tyś głosem, który jest to — co głos Boga.

Вариацию этой идеи можно обнаружить и у Словацкого — в сопряженности с национальной темой, когда «славянский сын народа» выступает как сын не славы, но слова («bo on nie sławy, lecz słowa syn»)³⁶, молящийся о чуде.

Для Мицкевича («Skład zasad») «Отчизна — поле жизни Слова Божьего на земле», она также предстает у него, как и у многих других

романтиков в эмиграции, обетованной землей³⁷. Мотив земли обетованной, которая являет собой Польшу, увиденную из Европы, встречается в корреспонденции Красиньского («Не из тех ли я, кто умирает на вершинах гор, видя издалека обетованные земли, но не может прийти до них!»)³⁸, в эпиграфе к его поэме «Последний» (1847), положенном на музыку Ф. Шопеном («Z gór, gdzie dźwigali strasznych krzyżów brzemię, Widzieli z dala obiecaną ziemię...»). После смерти Мицкевича Красиньский отнесет эти строки к нему: «Это его история — и многих других, но особенно его, ибо никто так, как он, не жаждал и всю свою жизнь не вглядывался в эту землю обетованную!» Залеский, безуспешно пытавшийся в 1848 г. пробраться в Польшу, а свою находящуюся в Европе семью называвший своим замком на льду, пишет жене, что не был достоин увидеть землю обетованную». Эта неземная, вертикальная перспектива, еще более усиливаемая и трагедией страны, и ситуацией изгнанничества, занимает чрезвычайно важное место в романтической идеологии.

Что же касается горизонтальной перспективы, то в романтическом универсуме европейская система культурно-политических координат с внешней стороны противостоит азиатской, и в текстах романтиков-эмигрантов обнаруживается стремление очертить рубеж, отделяющий Европу от Азии. К мифу Азии как контраста Европы обращается не без дидактического пафоса Норвид, обычно призывающий к целостному усилию в действии: «Французские штыки побеждают потому, что одновременно с ними трудятся (напрягаются) все жизненные силы народа — в этом отличие европейского солдата от азиатского»³⁹.

Представление об «азиатском» выходит за рамки географических понятий, получая сущностные признаки, а потому «и француз, и англичанин был татарин» в те моменты, когда он опирался лишь на энергию своей животной природы», и даже член Конвента Антуан Симон носил в Париже татарскую баранью шапку. Норвид различает энергию как апофеоз «почек», традиционный магнетизм быта ляхов, и мужскую плодотворную силу, имеющую цель вне себя. Именно ее он не видит среди людей своей отчизны: «Конечно, есть такие, которые этот восточный и магнетически-электризирующий жупан не считают духом и способны его снять, но я их еще не встречал»⁴⁰. Азиатский миф свободно существует вне своего географического пространства. Так, вестями из Азии называет Красиньский новости, приходящие в 1836 г. из Польши, в которой он видит пораженную громом Вавилонскую башню («ее строители разбежались по свету, но уже не смогут понять друг друга, каждый бормочет что-то свое: этот о деньгах, тот — о человечестве, один о крестьянах, другой — о подкупной дипломатии, а по сути о Польше никто уже не вспоминает,

никто не знает, где она и чего требует ее состояние. Сердце разрывается от этой картины. <...> Повсюду ужасное давление судьбы, отсутствие воздуха, темно, душно, как будто приближается день страшного суда, а на нем польский род должен быть осужден»⁴¹).

Хотя соучастниками польской национальной драмы были три державы, принципы европейской самоидентификации предполагали особую противопоставленность некоей иной, неевропейской — и здесь ближайшим антагонистом выступает Россия. Романтики в этом направлении лишь развивают традиционно сложившийся в Польше образ России как варварской страны с отделяющей ее от Европы восточной верой и тиранической формой правления. Такой она предстала в XVI в., например, у Кохановского, в следующем веке Самуэль Твардовский тоже подчеркивал отличие России от «европейских стран», выступающих как некое целое:

Ale w której grubości nad Europejskie kraje
Zwieku żyli, też rządy, te y swe zwyczaje
Y imię, y przyjętą wiarę raz ze Wschodu
Zatrzymali aż dotąd...⁴²

Позднейшие попытки включения России в Европу, обычно связываемые с именем Петра, иронически представлены Мицкевичем в «Отрывке» из III части «Дзядов» как несерьезные и носящие исключительно внешний, подражательный характер:

Piotr wskazał carom do wielkości drogę;
Widział on mądre Europy narody
I rzekł: «Rosyję zeuropejczyć mogę,
Obetnę suknie i ogolę brody», —

а Европа предстает легковерной, с восторгом воспринимающей эти поверхностные перемены в России:

I zadziwiona krzyknęła Europa:
«Car Piotr Rosyją ucywilizował».

Россия предстает в «Отрывке» бесспорно как Восток; она и уподобленные ей ее жители рассматриваются глазами европейца («przubyłec z zachodu»):

Spotykam ludzi — z rozrosłymi barki,
Z piersią szeroką, z otyłymi karki;
Jako zwierzęta i drzewa północy
Pełni czerstwości i zdrowia, i mocy.
Lecz twarz każdego jest jak ich kraina,
Pusta, otwarta i dzika równina, —

ее варварская действительность — глазами цивилизованного наблюдателя⁴³. Этой стране еще далеко до «людей востока и запада»,

обретших столь богатый исторический опыт, что лицо каждого из них становится «памятником народа»:

I z ich serc, jako z wulkanów podziemnych,
Jeszcze nie przeszedł ogień aż do twarzy,
Ani się w ustach rozognionych żarzy,
Ani zastyga w czoła zmarszczkach ciemnych —
Jak w twarzach ludzi wschodu i zachodu,
Przez które przeszło tyle po kolei
Podań i zdarzeń, żalów i nadziei,
Że każda twarz jest pomnikiem narodu.

Азиатская Россия, погруженная в восточный фатализм, предстает неспособной к самостоятельной активности, и освободительная миссия придет к ней именно с Запада:

Lecz skoro słońce swobody zabłyśnie
I wiatr zachodni ogrzeje te państwa,
I cóż się stanie z kaskadą tyraństwa.

Россия выступает одновременно как представитель Востока и как северная страна. «Северный», сибирский мотив занимает существенное место в поэме «Ангелли» (1838)⁴⁴ Словацкого, что отметил в своих парижских лекциях Мицкевич, обычно игнорировавший его произведения: «Сибирь, столь далекая и чуждая, входит теперь в пределы польской литературы. Сибирь — это политический ад; она играет ту же роль, какую в поэзии средних веков играл ад, столь хорошо описанный Данте. В каждом произведении тогдашней польской литературы есть упоминание о Сибири; есть прекрасные творения, изображающие страдания поляков; есть даже творение Словацкого, действие которого происходит в Сибири»⁴⁵. Эта мифология Сибири⁴⁶ отражена в текстах многих романтиков — в своей пугающей и одновременно манящей ипостаси. Так, З. Красиньский писал: «Воистину нужна волшебная, гениальная, необычайная мощь, чтобы так украсить бездну Сибири алебастром снегов и синими очами звезд. Когда я читал, вздыхал от тоски, — помилуй меня, Господи, — по Сибири! Несколько ночей Сибирь снилась мне в виде меланхолического Эдема. <...> Иногда дух самоубийства обещает неслыханные наслаждения, шепчет на ухо и манит, и прельщает, и призывает. Так и ад Сибири, не переставая быть адом, обрел в „Ангелли“ такой вид странного миража, одновременно изумительного и страшного, ужасного и притягательного. Точно так же в извивах змеи есть какое-то любострастие, непостижимая прелесть, магнетизм, притягивающий птиц. Юлий в такую змею превратил Сибирь и заставил лхнуть к ней души читателей»⁴⁷.

Примечательно, что о мираже, встречающемся и на Севере, и на Востоке, как бы уподобляя их друг другу, говорит в «Отрывке» и Мицкевич: «Дым в северных городах, во время мороза, поднимаясь к небу фантастическими узорами, создает зрелище, подобное явлению, именуемому миражем, которое обманывает плавающих на морях и путников в песках Аравии. <...> Все предметы видимы весьма ясно, но приблизиться к ним невозможно»⁴⁸. Эта призрачность, обманчивость, пусть и манящая, равно присущая этим двум столь разным частям света, символически противопоставляет их Европе с ее ясностью, определенностью.

Европейская перспектива выступает в сложном сочетании с христианской, а также с национальной, родовой, но еще более усложняется, совмещаясь с культурной топографией, мифологией Севера и Юга, Запада и Востока. М. Янион предполагает, что романтическая поэзия принадлежит Северу и несет в себе ревизию средиземноморского мифа, являющегося основой классицизма. Большинство романтиков подвергали сомнению Юг во имя Севера. В различении Севера и Юга содержится разрыв, коллизия, дуализм, однако присутствует и понятие единства. Север и Юг — все-таки Европа, и этот дуализм призван в конечном счете объединять. В «пространстве» Севера осуществляется и переоценка понятия варварства, которое предстает не как отсутствие культуры (что обычно происходит при сопоставлении Запада и Востока), но как порождающая культуру стихия, противопоставляемая внешнему и поверхностному лоску. В отличие от этого, политически осмысляемое разделение Востока и Запада содержит противопоставление: Европа отождествляется с Западом, но не с Востоком, а «варвар» с Севера — некто совершенно иной, чем «варвар» с Востока⁴⁹.

В парижских лекциях Мицкевич говорит о современной «литературе Севера», дающей возможность отличить подлинное, божественное от ложного, подражательного⁵⁰; в его «Памятнике Петру Великому» русский поэт-пророк предстает прославленным по всему Северу («Drugі był wieszczem ruskiego narodu, Sławny pieśniami na całej północy»); к Северу причисляет славянскую культуру дохристианского периода ее неутомимый исследователь и полемический пропагандист З. Доленга-Ходаковский⁵¹.

Своя топография у Норвида⁵², в «Песни от нашей земли» (1850): Россия здесь — Восток, Франция — Запад, Пруссия — Север, Австрия — Юг:

С востока — мудрость лжи и ночь коварства,
Капкан из золота, нагайка рабства,
Грязь, мор и яд.

На западе — дожь-знацье, фейерверки,
 Под логикою — пустота, а сверху
 Лишь спесь у них!

На севере слились восток и запад,
 А юг — еще живет надеждой слабой
 На милость злых!

Поэт здесь бросает вызов «Западу» с позиций «глупого славянина», — очевидно, сильного духом «северного варвара»:

Коль в лабиринтах мозга дух твой заперт,
 То вызов я тебе бросаю, запад,
 Я, славянин!..⁵³

Сходный вызов звучит и в письме (1 декабря 1831 г.) Красиньского к его английскому другу Г. Риву, где жизнеспособная северная Польша противопоставлена западной Европе: «У нас, осмелюсь бросить эти слова в лицо всей Европе, и ошалевшей Франции, и высокомерной Англии, хоть и угнетенных, закованных в кандалы, больше жизненных сил, чем у Франции и чем у Англии, ибо наши огромные леса еще могут дать укрытие духам, преданиям и видениям, потому что мы еще сильно верим в Божью правду и немногого недостает, чтобы я поверил, что мы — избранный народ современности, что когда во всей Европе уже не будет ничего, кроме развалин и молчания, от нас начнется возрождение, что над могилами Запада и Юга из нас зацветет новая, мощная жизнь. Наше угнетение — лишь временная случайность. Видимо, Бог чего-то ждет от нас, если нас так испытывает. Он облагораживает нас через страдание, и только у нас, чистых среди всех старых народов, которые к тому времени достигнут возраста дряхлости и предсмертных конвульсий, будет сила восстать и пойти вперед. <...> Мы увидим, как **западный** мир будет все глубже погружаться в пропасть, но может быть, не успеем увидеть, как польский, **северный** мир обретет жизнь и силы»⁵⁴. В этой вере в светлое будущее «польского северного мира» можно обнаружить воздействие идей Гердера, полагавшего, что «славянские народы, столь глубоко павшие, некогда столь трудолюбивые и счастливые, пробудятся, наконец, от своего долгого тяжелого сна, сбросят с себя цепи рабства, станут возделывать принадлежащие им прекрасные области земли <...> и отпразднуют на них свои древние торжества спокойного трудолюбия и торговли»⁵⁵.

Тексты польских романтиков свидетельствуют как о многообразном использовании европейского мифа — и в процессе национальной и культурной идентификации, и в позитивном или критическом ключе, — так и об амбивалентности его осмысления. Обстоятельства личной биографии некоторых романтиков вынуждали их ставить

вопрос европейской идентификации не только в теоретической, но и в практической плоскости. Так, Норвид видел перед собой две возможности — оставаться польским писателем по велению совести и ради будущего, которое каждому воздаст по справедливости, но в настоящем исчерпать все свои силы или стать «необыкновенным французским или европейским художником, чтобы было на что жить! Эти два вопроса встают передо мной и перед каждым порядочным человеком, пишущим польским пером»⁵⁶.

Эта проблематика «польско-европейского» диалога отнюдь не осталась в пределах эпохи романтизма, как и великие романтики понимаются не только как поэты, но и «пророки», что составляет заметную польскую специфику. Этот диалог продолжает и Витольд Гомбрович, указывая на «типично польскую опасность», вытекающую из срединного положения Польши, благодаря которому она является немножко карикатурой как Востока, так и Запада. Польский Восток — это умирающий Восток в столкновении с Западом (и *vice versa*), и в результате «чего-то здесь начинает хромать»⁵⁷. Гомбрович описывает свое ощущение провинциала по отношению к миру: «Означает ли это, что он до сих пор не чувствовал себя уверенным в своем седле, международном? Что он „терялся“ перед лицом Европы, он, как будто уже представленный на этом паркете, а вместе с тем все еще полный волнения. Это подчеркивание собственной провинциальности разве не было до известной степени искренним? В таком случае — что за ад! Какая мука!»⁵⁸. Участвует в этом диалоге и Чеслав Милош, когда пишет в «Личных обязанностях перед польской литературой»: «У меня как у польского писателя, припертого к стене своей нерасторопностью и нетрезвостью, выбор невелик: или я выступаю как последователь и подражатель западных стилей, или как личность, более сознательная и трезвая, чем мой западный соперник»⁵⁹. Об этом же продолжает размышлять вслед за Мицкевичем, утверждавшим идею связи живых с ушедшими поколениями как основу существования польской культуры, и М. Янион в изданной недавно книге с показательным названием — «В Европу — да, но только с нашими мертвыми»⁶⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. обсуждение этих вопросов применительно к литературе в: *Pelc J. Europejskość i swoistość literatury polskiego Renesansu // Literatura polska i jej związki europejskie. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973. S. 27–56; Hertz P. Europeizm i literatura polska // Świat i dom. Warszawa, 1977. S. 7–14.*

- ² *Miechowita M.* Tractatus de Duabus Sarmatiis, Asiana et Europiana. Kraków, 1517.
- ³ *Norwid C.* Pisma wybrane / Wyb. i objaśn. J. W. Gomulicki. Warszawa, 1968. Т. 5. Listy. S. 627–628. Ср. ту же мысль о скифах в письме к Ю. Б. Залескому от 5 января 1882 г. // *Ibid.* S. 783.
- ⁴ *Norwid C.* Do M. Sokolowskiego. 8.XI.1866 // *Norwid C.* Pisma wybrane. S. 587.
- ⁵ *Norwid C.* Do W. Cybulskiego. 9.I.1867 // *Ibid.* S. 593–594. Ср. ту же оценку в письме к А. Замойскому (январь 1867 г.): «Я принадлежу к народу, у которого уже почти сто лет каждая книга выходит слишком поздно, а каждое действие совершается слишком рано. Исправив одно лишь это, можно спасти народ» (*ibid.* S. 596–597).
- ⁶ Ср.: «Аналогично ли интеллектуальное содержание польской и так называемой европейской литературы? Иными словами: являемся ли мы, поляки, европейцами и подтверждает ли эту нашу принадлежность или опровергает ее польская литература как один из основных элементов жизни нации, как отражение ее бытия и выражение ее стремлений?». — *Hertz P.* Europeizm i literatura polska. S. 7.
- ⁷ *Norwid C. K.* Do Piotra Ławrowa // *Norwid C. K.* Pisma wszystkie / Pod red. J. W. Gomulickiego. Warszawa, 1971. Т. 10. S. 7–8.
- ⁸ *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / Пер. и примеч. А. В. Михайлова; Отв. ред. А. В. Гулыга. М., 1977. С. 470.
- ⁹ *Krasiński Z.* Do J. Lubomirskiego. 25.IV.1840 // *Krasiński Z.* Listy. Wybór / Opr. Zb. Sudolski. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1997. S. 266. (Ser. I. Biblioteka Narodowa. № 282).
- ¹⁰ *Krasiński Z.* Do A. Sołtana. 20.VI.1838 // *Krasiński Z.* Listy. S. 209.
- ¹¹ *Norwid C.* Pisma wybrane. S. 575.
- ¹² *Norwid C.* Pisma wybrane. S. 498.
- ¹³
- Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;
Wieżność pamiętam przed wiekiem;
Klucz Dawidowy usta mi otworzył,
Rzym nazwał człkiem. <...>
Niechże nie uczą mię, gdzie ma ojczyzna,
Bo pola, siola, okopy
I krew, i ciało, i ta jego blizna —
To ślad — lub — stopy.
- Норвид Ц. К.* Моя отчизна // *Норвид Ц. К.* Пилигрим, или Последняя сказка. Стихотворения. Поэмы. Проза / Ред.-сост. А. Базилевский. М., 2002. С. 82–83. Пер. С. Свяцко.
- ¹⁴ *Norwid C.* Do M. Trębieckiej. 2.VIII.1847 // *Norwid C.* Pisma wybrane. S. 71.
- ¹⁵ *Словацкий Ю.* Путешествие из Неаполя к Святым местам / Пер. А. Гатова // Польская романтическая поэма / Сост. и предисл. Б. Стахеева; Пер. под ред. Д. Самойлова и Б. Стахеева. М., 1982. С. 260–261.

- ¹⁶ *Berwinskiй P.* Познанский Дон-Жуан / Пер. Д. Самойлова // Польская романтическая поэма. С. 317.
- ¹⁷ *Mickiewicz A.* Prelekcje paryskie. Wybór / Red. J. Błoński; Przeł., koment. L. Płoszewskiego; Wyb., wstęp, opr. M. Piwińskiej. Kraków, 1997. T. 1. S. 87. (1840–1841. II). Ср. в Лекции I: «Нигде, быть может, стремление сблизиться с Европой, установить тесные связи с народами Запада не является столь живым и всеобщим, как в славянском роду. <...> Европейский дух держит их (славянские народы. — В. М.), так сказать, на некотором отдалении и исключает из христианского сообщества» (ibid. S. 84).
- ¹⁸ *Norwid C.* Do J. I. Kraszewskiego. 3.IV.1863 // *Norwid C.* Pisma wybrane. S. 510.
- ¹⁹ *Krasiński Z.* Do A. Soltana. 1.I.1839 // *Krasiński Z.* Listy. S. 228–229.
- ²⁰ *Norwid C.* Do K. Górskiej. 20.VII.1865 // *Norwid C.* Pisma wybrane. S. 562.
- ²¹ *Mickiewicz A.* Prelekcje paryskie. T. 2. S. 266.
- ²² *Krasiński Z.* Do R. Załuskiego. 18.05. 1840 // *Krasiński Z.* Listy. S. 276.
- ²³ *Krasiński Z.* Do A. Soltana. 15.VIII.1836 // *Krasiński Z.* Listy. S. 189.
- ²⁴ *Krasiński Z.* Do R. Załuskiego. Styczeń—luty 1837 // *Krasiński Z.* Listy. S. 195.
- ²⁵ *Krasiński Z.* Do K. Gaszyńskiego. 30.IV.1837 // *Krasiński Z.* Listy. S. 197. Ср. его замечание об Англии как о жестоком острове гордыни, самолюбия и ремесел в письме к А. Потоцкому от 19.I.1839.
- ²⁶ *Brzozowski St.* Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej. Warszawa., 1910. S. 222.
- ²⁷ Рус. пер. С. Свяцкого см. в: *Мицкевич А.* Пан Тадеуш // *Мицкевич А.* Избранная поэзия / Сост., предисл., коммент. В. Хорева. М., 2000. С. 558–561.
- ²⁸ *Słowacki J.* Paryż // *Słowacki J.* Dzieła wybrane / Opr. oraz wst. J. Krzyżanowski. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974. T. 1. S. 21–23.
- ²⁹ *Słowacki J.* Rzym // Ibid. T. 1. S. 36.
- ³⁰ Рус. пер. Б. Ф. Стахеева см. в: *Словацкий Ю.* Беневский / Отв. ред. В. А. Хорев. М., 2002. С. 79–80.
- ³¹ Рус. пер. А. Гагова в: Польская романтическая поэма / Под ред. Д. Самойлова и Б. Стахеева; Сост. и предисл. Б. Стахеева. М., 1982. С. 268.
- ³² *Słowacki J.* Balladyna // *Słowacki J.* Dzieła wybrane. T. 3. S. 346–347.
- ³³ *Mickiewicz A.* Prelekcje paryskie. T. 1. S. 89.
- ³⁴ Ibid. S. 91.
- ³⁵ *Krasiński Z.* Listy do różnych adresatów / Opr. Z. Sudolski. Warszawa. T. 1. S. 340.
- ³⁶ *Słowacki J.* Ten sam duchowi płomienny szlak... // *Słowacki J.* Dzieła wybrane. T. 1. S. 109.
- ³⁷ Против подобной отмены традиционного понимания Отчизны, которая представляется лишь как место, как прекрасная пустая арена, где нет

времени, протестовал Норвид: «Там легче всего построить здание нового общества, потому-то она и путь, что является ничем» (*Norwid C. Do J. B. Zaleskiego. 24.IV.1848 // Norwid C. Pisma wybrane. S. 90–91.*)

³⁸ *Krasiński Z. Do A. Cieszkowskiego. 10.IX.1842; Do A. Soltana. 8.XII.1855 // Krasiński Z. Listy. S. 331, 521–522.*

³⁹ *Norwid C. Do J. I. Kraszewskiego. 3.IV.1863 // Norwid C. Pisma wybrane. T. 5. S. 510.*

⁴⁰ *Norwid C. Do M. Pawlikowskiego. 1864 // Ibid. S. 538.*

⁴¹ *Krasiński Z. Do A. Soltana. 5.VIII.1836 // Krasiński Z. Listy. S. 184–186.*

⁴² *Samuel Twardowski. Władysław IV król szwedzki i polski. Leszno, 1649. S. 9.*

⁴³ *Nowak A. Między carem a rewolucją. Studium politycznej wyobraźni i postaw Wielkiej Emigracji wobec Rosji. 1831–1849. Warszawa, 1994. S. 290.*

⁴⁴ Эта поэма была чрезвычайно высоко оценена Красиньским, — узнав о смерти Словацкого, он писал Норvidу: «Справься, не оставил ли он распоряжения относительно надгробия; если нет — то сделайте на нем надпись „Автору Ангелли“, и этого будет достаточно, чтобы обеспечить ему славу в будущих поколениях» (*Norwid C. Pisma wszystkie. T. 6. S. 446.*)

⁴⁵ *Mickiewicz A. Prelekcje Paryskie. T. 2. S. 109.*

⁴⁶ Ср.: *Trojanowiczowa Z. Sybir romantyków. Poznań, 1993.*

⁴⁷ *Krasinski Z. Listy. S. 270–271.*

⁴⁸ *Мицкевич А. Дяды. Отрывок части III / Пер. В. Левика // Мицкевич А. Избранная поэзия / Сост., предисл., коммент. В. Хорева. М., 2000. С. 270.*

⁴⁹ См.: *Janion M. Romantyzm — Rewolucja — Marksizm. Gdańsk, 1972. S. 285–294.*

⁵⁰ *Mickiewicz A. Literatura słowiańska // Idee programowe romantyków polskich: Antologia / Opr. A. Kowalczykowa. Wrocław; Warszawa; Kraków, 2000. S. 267. (Ser. I. Biblioteka narodowa, № 261).*

⁵¹ *Dołęga Chodakowski Z. O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem (1818) // O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy / Opr. i wst. J. Maślanka. Warszawa, 1967.*

⁵² См., например: *Śliwiński M. Szkice o Norwidzie. Warszawa, 1998. S. 41–70.*

⁵³ Od wschodu — madrość-kłamstwa i ciemnota,
Karności harap lub samotrzask z złota,
Trąd, jad i brud.

Na zachód — kłamstwo-wiedzy i błyskotność,
Formalizm prawdy — wnętrza bez-istotność,
A pycha pych!

Na północ — Zachód z Wschodem w zespoleniu,
A na południe — nadzieja w zwątpieniu
O złości złych!

ЕВРОПА В ИСТОРИОСОФИИ А. МИЦКЕВИЧА И К. БРОДЗИНСЬКОГО

Образ Европы в литературе польского романтизма нельзя представить без «Книг польского народа и польского пилигримства» (1832) Адама Мицкевича. Это наиболее яркий из созданных романтиками образцов этноцентризма и негативного восприятия западноевропейской цивилизации. Другое романтическое произведение, написанное тремя годами позже и под большим влиянием «Книг», — «Послание братьям-изгнанникам» (1835) Казимежа Бродзиньского. Оба они сходны по проблематике, ибо посвящены судьбе и историческому предназначению Польши в Европе, гражданской этике поляков в эмиграции. Объединяет их и библейская стилизация, которая позволяет авторам решать современные европейские проблемы в глобальном нравственном масштабе. Сопоставление этих литературных текстов позволяет полнее проиллюстрировать положения, которые внесла в концепцию Европы романтическая идеология.

«Книги» — уникальное для своего времени художественное произведение, до предела насыщенное политикой. Их текст, по выражению З. Стефановской, «аж гудит от истории и политики»¹. Страницы «Книг» полны современной политической фразеологией, историко-географическими названиями, которые, взятые вместе, представляют собой почти всю европейскую карту. Создается целостный образ Европы — такой, какая она виделась Мицкевичу в 30-е гг. XIX в.

По традиции, заложенной просветителями, Европа должна была представляться как система соотношения, набор высших ценностей, которые принесли с собой промышленная и Великая французская революции. К ним относились свобода личности, равенство сословий, благополучие государства (согласно либеральной доктрине — идея разделения властей), богатство страны. Ориентируясь на них, польские мыслители эпохи Просвещения, как указывает Е. Едлицкий, строили единую шкалу общественного прогресса, с помощью которой мерили Европу и определяли место Польши среди других государств². Доминировало убеждение, что передовые страны Западной Европы (Франция, Англия) создали высший тип цивилизации, которая служит для всего мира мерой и нормой. При этом считалось, что ценности этой цивилизации являются универсальными и будут распространяться все шире, на более отдаленные страны.

Польшу безусловно относили к ее кругу, но полагали отстающей в своем развитии. Подход к Западу как к модели цивилизации включал в себя отношение ко всем ее составляющим, ко всему, что может быть заимствовано: технологическим достижениям, образцам государственного устройства, философии, лексике, моде и т. д.

Автор «Книг» строил свою историософскую концепцию на оппозиции по отношению к философии эпохи Разума. Пренебрежение рационализмом XVIII в. — существенная черта видения Мицкевичем Европы и ее проблем. Создавая образ современной ему Европы, поэт определяет свое отношение ко всем ценностям западной цивилизации. Они, в его понимании, извращены. Извращена, по Мицкевичу, и сама современная трактовка этого ключевого понятия эпохи Просвещения, когда цивилизацией называют мир материальных вещей: «модные и изысканные наряды, вкусные блюда, удобные гостиницы, красивые театры и широкие дороги» (40)³. Поэт призывает вернуться к первоначальному высокому значению слова *цивилизация*, которое происходит от *civis* (гражданин). Истинная цивилизация, по его словам, должна быть христианской, поэтому поляки, которым приписывается особая роль в развитии христианства, должны учить ей чужеземцев.

Промышленное развитие и материальное благосостояние не являются, по мнению Мицкевича, определяющим фактором. Паровая машина и Корабль, которыми англичане подменили Небесного Отца, не спасут их (как и немцев с Промыслом и Пивной, и французов с Биржей) от Страшного суда. Благополучие, которому молятся немцы, — это языческий Бог Молох. Вообще, благосостояние — это одно из искушений дьявола, которое сбilo «с пути истинного» блудных детей — европейские народы. Поддавшись ему и мировой славе, они забыли отеческое лоно — христианскую церковь — и уподобились пьяницам и развратникам. Европейцы — идолопоклонники: «стол — алтарь их; чрево — божество» (56). Языческим является их обычай отмечать национальные праздники едой и питьем, как и страсть к нарядам, которыми украшают себя цари, короли и должностные лица. Мицкевич отрицает возвышающую роль ремесел и искусств в жизни человеческого общества. Им можно научиться «не только у европейцев, но и у турок, и у дикарей» (45).

«Наука Европы — глупость» (38), — провозглашает Мицкевич, отрицая тем самым ключевую ценность эпохи, стремившейся к рациональному устройству мира. Он не принимает характер современного европейского просвещения («мудрость этого века» — «большая вода», у которой только неразумные пытаются искать спасения в грозу (33)), более того, не признает решающей роли рационалистической

науки в жизни общества. По его словам, «Греция, мать философов, умерла и лежала в гробу, пока не забыла обо всех науках», а когда «превратилась в простеца, тогда зашевелилась» (32). Просвещенными были и созданные Наполеоном королевства, но они погибли и не воскресают.

Особую претензию поэт предъявляет европейским ученым и философам. Это они — Вольтер и Гегель — «раздавали вместо хлеба яд». Учения Ф. Гизо и В. Кузена подобны «шуму пустых мельниц», в которых нет «зерна Веры», и никто из них не напится (34). Это они — «фальшивые мудрецы» — отреклись от Христа и, превратившись в «жрецов Ваала, Молоха и Равновесия», велели народам кланяться этим идолам. Подлинное знание, по Мицкевичу, должно быть «словом Божьим» (33), ибо «самые просвещенные» и «самые цивилизованные» афинские мудрецы были покорены словом апостолов. Наука должна быть одухотворена и далека от доктрин и теорий — ведь недаром глупого человека называют в Европе доктринером (здесь Мицкевич обращается к своему любимому предмету — лексике, которую он считает характерной для Европы в целом, и ее этимологии.) Бранным, по его мнению, должно в будущем стать и слово «профессор».

Отвергая «немецкие тоги и береты» (символ университетской науки), Мицкевич отвергает и «красные французские шапки» — символ свободы во времена Великой французской революции, и «английские горностаи» — символ конституционной монархии (50). Политические идеалы Европы 1830-х гг. и ее устройство свидетельствуют, по его убеждению, о ее глубоком кризисе. Вдохновенное Богом законодательство, в основе которого должна лежать любовь к отчизне и свободный акт волеизъявления народа, уступило место выдуманному кодексам, харизматическая власть — парламентским дебатам, свидетельствующим о дезорганизации и отсутствии силы.

На самом деле, в Европе царит деспотизм монархов. Он абсолютно господствует в Австрии, Пруссии и России, в которой процветает рабство, сравнимое лишь с тем, какое было в Римской империи. Россия для Мицкевича символизирует ужасы насилия — даже адское пекло он описывает при помощи русских слов: там будет «świst knuta i chrzest ukazów» (87). Не только по географическому положению, но и по своему общественному устройству Россия у Мицкевича смыкается с Азией. Москали и азиаты, в отличие от «детей свободы» — европейских народов, подобны камню, глухому к идее свободы. При этом сравнение России с Азией не всегда в пользу первой. Обращая внимание на то, что русский император является

главой церкви, поэт замечает, что даже турецкий султан подчиняется законам Магомета (4).

Деспотизм подобен огню, стелющемуся по Европе (Мицкевич имеет в виду подавление революций начала 1830-х гг.). Немцев он полностью поглотил, подобрался и к Франции с Англией. Монархи стремятся к такой власти, какую имели некогда правители диких язычников, а в XIX в. сохраняют лишь цари африканских племен.

В борьбе с тиранией то, что противопоставляет ей либеральная доктрина, бессильно. Ведь даже абсолютные монархи творят произвол, прикрываясь фальшивыми лозунгами «законодательства» или «свободы совести» (18). Конституция, парламент, законы, аристократия, демократия — все это вымысел доктринеров, «ветхозаветные», по Мицкевичу, ценности. Тот, кто основывается на них, живет по «старому закону». Рассуждающие о двух палатах парламента, о выборах и свободе печати подобны фарисеям и саддукеям, препирающим о чистом и нечистом в еде.

Поэт с презрением отзываясь о существующих в Европе формах правления и общественного устройства: «сейчас власть в Европе — это поругание» (38). «Правители и учреждения этого века», в его представлении, слабы и несостоятельны, хотя и носят громкие названия. Недаром в народе существует презрение к министерствам и человека низкого называют в Европе «министерским». Подобное издательское значение будут в скором времени иметь существующие в разных языках наименования титулов и должностей — «roi, lord, par, minister» (36).

Правам, законам и правительствам Мицкевич противопоставляет высшие, в его понимании, ценности — отчизну и свободу, дебатам о форме правления — силу чувств и самоотверженности. Зерно будущих законов, по его убеждению, находится в душе самого народа. Поэт подчеркивает роль вдохновения в законотворчестве, когда пишет, обращаясь к полякам: «То, что вы постановите, будет законом не только для вас, но и для всех свободных народов» (81).

Здесь Мицкевич последовательно антирационален. Подобная концепция истории просматривается и в другом его произведении — «Истории будущего», наброски к которой появились также в начале 1830-х гг. Картина Европы здесь продолжает намеченную в «Книгах». В одном из вариантов своей утопии Мицкевич описывает общеевропейскую революцию и разразившуюся одновременно с ней гражданскую войну во Франции. В то время как вся карта Европы стремительно меняется в результате действия стихийной силы, французские пролетарии непрерывно «вырабатывают принципы идеального общественного устройства» и после года дискуссий так

и не могут прийти к согласию по поводу основ будущей конституции. В итоге Франция, в которой было создано столько «теорий рационального правления», оказывается исторически несостоятельной, неспособной не только возглавить мировую революцию, но и завершить ее у себя без вмешательства объединенных сил революционной Европы. Бесплодным теоретическим спорам Мицкевич противопоставляет «безошибочность народного инстинкта»⁴.

Неприятие либеральной идеологии сближало Мицкевича со многими европейскими романтическими мыслителями — Ф. Баадером, Ф. Шлегелем, А. Мюллером⁵. Общность идей видна в его отношении к рационализированным, деперсонализированным отношениям между людьми, к рациональному законодательству. Так же, как и Мицкевич, отвергал рационализм, либерализм и парламентаризм Т. Карлейль, который утверждал, что подлинной проблемой является не та или иная форма правления, а поиски героя, харизматического вождя. Отрицание всяческих дискуссий роднило Мицкевича с Ж. де Местром.

Однако главным предметом критики Мицкевича в «Книгах» являются основы европейских международных отношений. Описывая историю народов Европы как историю отречения их правителей от Христа и развития идолопоклонства, Мицкевич дает идолам символические имена. Их он связывает с библейскими именами языческих богов: Ваала, Мамона, Дагона, Молоха. У французов это Почет, у испанцев — Политическое превосходство или Политическое влияние, у англичан — Господство на море и Торговля. Во имя них народы, в эпоху крестовых походов сражавшиеся вместе за христианскую веру, теперь воюют между собой. К фальшивым божествам Мицкевич относит и общеевропейские лозунги, которыми оправдываются войны: Политическое равновесие и Политическое Округление, ради которого народы, созданные по образу Божьему, обрезают как монеты. Подобно языческому богу и эгоистическое понятие Корысть, которому кланяются и во имя которого бьются между собой все отступившие от истинной веры народы. Идолы у Мицкевича — это ложные ценности, культивируемые Западом. Условием подлинного возрождения человечества является отказ от них и введение христианского начала в политические отношения. Интересы правителей должны, по Мицкевичу, уступить место интересам «свободных народов» — тогда потеряют смысл и территориальные претензии.

Польша, в концепции Мицкевича, это, безусловно, часть Европы, при этом ее ведущая часть. Она противостоит типу цивилизации, созданному Западом. Мицкевич отводит ей роль носительницы иных идей, противоположных доминирующим на Западе. Поляки —

единственный народ, оставшийся верным идеалам христианства. Не создавшие своего и не кланявшиеся другим европейским идолам, они последовательно осуществляли идеал христианского универсализма. Примеры тому Мицкевич находит в польской истории и языке. Идеи единства воплощены в отношениях поляков с другими народами, в обычае воинов называть друг друга братьями и существовавшей возможности возведения в шляхетское достоинство людей из низших сословий (путем адопции или нобилитации). Поэт ссылается также на неверную, хотя принятую в его время этимологию слова *szlachta* (по его мнению, оно происходит от обычая братания других сословий со свободными и равными воинами, происходящими от легендарных ляхов). Союз с Литвой Мицкевич описывает, сравнивая его с супружеством: «Соединение и брак Литвы с Польшей являлся фигурой будущего объединения всех христианских народов во имя Веры и Свободы» (22). По его словам, «француз, и немец, и москаль должны быть как поляк и литвин» (79). Подчеркивает Мицкевич и роль Польши в защите европейского христианства от варваров и язычников, вспоминая подвиги короля Владислава III под Варной и Яна Собеского под Веной.

Поляки, по Мицкевичу, — народ хотя и просвещенный, не пренебрегающий знаниями и прогрессом, но не отошедший, в отличие от французов или англичан, от учения Христа. Поэтому у них вся Европа должна «учиться, кого называть мудрым» (38). Поляки превосходят другие народы своей верностью высшим ценностям — Вере и Свободе. Они апостолы Свободы; их высшей заслугой является то, что в борьбе с главным европейским злом — деспотизмом — они жертвуют собой во имя других народов. «Передовые» же страны — Франция и Англия — не участвуют в этом общеевропейском деле, поэтому им суждено пасть под гнетом тиранов. Миссия поляков — народа, политическая смерть которого, подобно смерти на кресте Иисуса Христа, была осуществлением плана Провидения — вывести человечество из упадка, разрушить языческие идолы, возродить веру и христианский дух самоотверженности и распространить христианские принципы на политические отношения.

Характерно, что Мицкевич, провозглашая поляков исключительной нацией и наделяя их миссией общечеловеческого значения, выдвигает на первый план и некоторые другие народы. По его словам, «мир возлагает надежду на народы верующие, полные Любви и Надежды» (45). Среди таких он упоминает ирландцев и венгров — народы христианские, не зарекомендовавшие еще себя в европейском масштабе. (Симпатия Мицкевича к ирландцам была обусловлена аналогией между положением католической Ирландии, которая

вела войну за освобождение с протестантской Англией, и ситуацией Польши, входившей в состав православной России и протестантской Пруссии. Венгрия же удостоилась внимания поэта из-за популярности там польского вопроса во время восстания 1830–1831 гг.) В «Истории будущего» среди якобы объединившихся в федерацию революционных сил упоминается чешская и казачья кавалерия, а вожди федерации носят имена украинского и венгерского происхождения. Так на первый план выдвигаются экзотические в западноевропейском понимании народы, не осуществившие еще своего исторического предназначения. (Эта идея применительно к славянам будет подробнее развита Мицкевичем в «Лекциях о славянских литературах».)

Какой же видит Мицкевич Европу будущего? Безусловно, обновленной и единой. «От огромного политического здания Европы не останется камня на камне», — провозглашает он в «Книгах» (85). Оно будет разрушено путем сокрушительной революции, низвергающей троны, разрушающей ложные ориентиры европейской политики. Ее образ подобен образу Страшного суда над согрешившими против Свободы монархами и правителями: «И порушат их идолов, а идолопоклонников будут судить по закону Моисея и Иисуса Навина, Робеспьера и Сен-Жюста, истребляя всех от старика до ребенка» (77). Муки правителей, мудрецов, торговцев Англии и Франции (т. е. создателей западной цивилизации) будут, в интерпретации Мицкевича, подобны адским. Революцию осуществит федерация свободных народов.

Идея будущей европейской федерации лишь намечена в «Книгах», подробнее она развита, как уже упоминалось выше, на страницах «Истории будущего». Там федеративная армия, воюющая против монархов, молниеносно продвигается по Европе, чтобы «нанести последний удар старому режиму, только после этого наступит время подумать о национальных конституциях и местных делах»⁶. Подробно описывается разгром армии монархистов в Пруссии и казнь прусского короля — «первого монарха, окончившего жизнь на виселице», что символизирует крах абсолютизма. Он умирает «в мундире российского генерала и с орденской лентой Священного Союза». Из всех монархов помилован был лишь саксонский правитель, который «не был замешан в заговорах против свободы народов»⁷. Бегло намечен и дальнейший ход событий: голландская армия убивает своих командующих и присоединяется к революционным силам. Заняв Голландию, часть объединенной армии высаживается в Англии, а часть занимает Италию. И все это, подобно действию стихии, происходит очень быстро — меньше, чем за шесть месяцев.

Так просвещенческому образу Европы Мицкевич противопоставляет романтический миф революционного универсализма, который воплощает у него федерация свободных народов. В идеале, полагает поэт, групповых или национальных интересов быть не должно, ибо идея свободы универсальна и должна осуществляться в естественном единении народов. По Мицкевичу, идея равенства и братства возникла вместе с христианством, проявилась в «духе солидарности и самоотверженности крестовых походов», в унии Польши и Литвы и должна в будущем определить способ сосуществования народов.

Европа будущего, таким образом, целиком обновляется. Подобная перспектива в полной мере отражает исторические предчувствия Мицкевича в начале 1830-х гг. Не только «Книги» и «История будущего», но и его публицистика того времени свидетельствуют, что он рассматривал тогдашнюю ситуацию в Европе как переломную для будущности всего мира. По словам Мицкевича, это «печальная и удивительная эпоха исторического финала» для всего западного общества. В современном мире, по его мнению, нет общественных ценностей, которые следует сохранить. В программе задуманного в то время поэтом издания говорилось, что «следует считать это положение временным, преходящим, недостойным мысли и пера поляков, занятых великими проблемами будущности народов»⁸. Настоящее Мицкевича не интересовало, ибо грядущее, в его представлении, будет основано на полном разрыве с традицией. Измениться, обновиться должно все — политические и экономические отношения, институты, наконец, сами люди. Он готов был к тому, что в любую минуту может грянуть революционная буря, низвергающая троны, разрушающая ложные ориентиры европейской политики.

Идея обновления Европы сближала Мицкевича с Бродзиньским, который в «Послании братьям-изгнанникам», хотя и более сдержан в своих оценках, также склонен видеть в Западе царство прагматизма и бездуховности. «Наступил век равнодушия, и болезнь эта самая страшная», — пишет он⁹. Сравнивая современную эпоху с Римской империей накануне пришествия Христа, он усматривает в ней черты кризиса: подобно тому как у римлян единственным божеством был тиран, сейчас «деньги являются кесарем и богом одновременно»¹⁰. Кризис, по Бродзиньскому, означает преддверие возрождения.

Оценивая свой век как время господства низменных страстей («повсюду в народах благородные чувства угасли, а личная выгода и торговля составляют их душу»), Бродзиньский подчеркивает исклю-

чительную роль в Европе польской шляхты. Сражающаяся за благородные цели — веру, свободу и национальную независимость, — она остается плотом духовности: «Лехиты сегодня являются европейским благородным сословием»¹¹.

Стоит обратить внимание на единый язык описания Европы, которым пользуются поэты. Он основан на скрытой оппозиции *внешнее/внутреннее*. И Мицкевич, и Бродзиньский подчеркивают несоответствие политических лозунгов и терминов их внутреннему содержанию, указывают на подмену понятий. По мнению Бродзиньского, современный мир полон фальши, европейцы разучились различать добро и зло — «не знают, где правда и сила, потому что сбились с пути любви». «Многие вещи сегодня поменялись именами, и люди не разберутся, что умное приведет к глупому, а то, что окрестили глупостью, — к доброй цели», — пишет он¹².

Как и Мицкевич, Бродзиньский оценивает как никчемные «системы министров, философов, реформаторов», которые в будущем, по его словам, обратятся в ничто. Пустыми словами, на которые молятся правители и которые вводят народы в заблуждение, он считает лозунги «веротерпимости», «религии» и «законности», во имя которых якобы была разделена Польша. (Здесь, как замечает А. Витковская, видна явная аналогия с политическими «идолами», упомянутыми Мицкевичем¹³.)

Бродзиньский усвоил фразеологию Мицкевича, высказываясь о «мудрецах и монархах» как виновниках испорченности мира. «Выученной мудрости», заимствованным извне теориям он противопоставляет «мудрость домашнюю», т. е. врожденный инстинкт народа. Ученый выступает за преемственность «народного разума», который один только позволяет верно оценить отечественную историю¹⁴. Тем не менее, высказываясь вскользь о «науке Европы», Бродзиньский мягче в своих оценках, чем Мицкевич. Он критикует XVIII в. как «эпоху неверия», но не отрицает ключевых лозунгов XIX столетия — таковыми он считает *свободу* и *просвещение*, — подчеркивая, однако, что они воплотятся в жизнь на основе любви и веры. Тем самым Бродзиньский акцентирует отличия принципов современной цивилизации от «мудрости» эпохи Разума, основанной на атеизме. Мыслитель видит в просвещении силу, противостоящую тиранам — «коронованным ученикам Вольтера». Это просвещение, по мысли Бродзиньского, разгорится в огонь всеобщей любви, который уничтожит могущество поработителей. «Вершиной цивилизации века» должно стать восстановление Польши, которое ознаменует торжество божественных и благородных человеческих принципов.

Европейские «короли и князья», в интерпретации Бродзиньского, подобно римскому императору Юлиану — отступники веры (например, участвовавший в разделе Польши Фридрих II, покровитель философов эпохи Просвещения), предатели благородства и правды (французские монархи, поступившиеся польскими интересами). В «Послании братьям-изгнанникам» они выступают, как и в «Книгах польского народа и польского пилигримства», в роли антагонистов европейских народов, и, в первую очередь, народа польского. Поляки замучены и «убиты королями», их погребальным костром Господь осветил преступления монархов.

Особо подчеркивает Бродзиньский злую роль Священного Союза, названного им язвительно Святой Троицей (ср. с «дьявольской Троицей» монархов, разделивших Польшу, у Мицкевича). Его «вооруженное апостольство» направлено против свободы.

Бродзиньский усматривает кризис современной эпохи в разрушении изначальных семейных и национальных уз, связывающих народы и правительства, человечество в целом. «Король перестал быть отцом и народ одной семьей, все священные узы порваны; гаснет любовь к семье и народу, а штык и весы купца — единственное, что объединяет народы». Именно семья и национальное начало должны занять первое место в иерархии политических ценностей, ибо «из семей возникли народы и к семейным отношениям и семейному правлению должны вернуться»¹⁵. Царства, королевства и княжества без национальной души ничтожны и бrenны и неизбежно распадутся в результате потрясений. Эта идея переключалась с образом будущего, созданным А. Мицкевичем.

Исторически неприятие современного политического устройства Европы польскими мыслителями было связано с той ролью, которую в польском национальном сознании сыграл Венский конгресс. Для поляков он означал несправедливый передел мира, в то время как для России и Запада — установление равновесия на континенте¹⁶.

В «Послании братьям-изгнанникам» К. Бродзиньского создан образ обновленной Европы. В проекции на историю Царство Божие трансформируется у Бродзиньского в «царство мира», в котором «народы и правительства будут вести себя в соответствии с учением Христа, так, как до сих пор истинный христианин ведет себя по отношению к своим братьям»¹⁷. По идее Бродзиньского, «королевство мира» установится на земле после восстановления Королевства Польского, ибо поляки подадут пример народам и правительствам жить по учению Христа. Искупительная жертва поляков приведет к тому, что в правителях пробудится совесть и настанет «братская

любовь между народами и союз добра против зла, основанный на законе Божьем»¹⁸.

Центральное место в образе будущего, созданном Бродзиньским, занимают ключевые и для Мицкевича идеи братства народов и христианской любви. В будущем «род человеческий еще больше породнится» и «соседние народы будут связаны узами супружеской любви». Ложно понятые религиозные интересы уступят место «унии вероисповеданий и наций», и «народы объединятся в одну церковь»¹⁹. Церковь и станет монархом, так как «наместник Божий есть видимый представитель Христа». Этот монарх будет поистине милостивым королем, так как будет пользоваться народной любовью, и благодаря этой любви станет сильным и непобедимым. В чем-то Бродзиньский предвосхищает идеи А. Чешковского, который в «Пролегоменах к историософии» (1838) охарактеризует будущую эпоху следующим образом: «Государство откажется от своей абстрактной обособленности и станет само членом человечества и конкретной семьи народов. Естественное состояние перейдет у народов в состояние общественное, а до сей поры существовавшее, еще очень молодое международное право станет развиваться все более бурно в международную мораль и международную нравственность»²⁰.

Опираясь на христианскую идею любви, Бродзиньский предсказывает нечто вроде Европейского союза. В будущем исчезнут окопы и межевые столбы между государствами; наступит союз земледельческого народа с промышленным, многолюдного народа с немногочисленным, и все будут равны перед правами народов. По мысли Бродзиньского, не будет больше ни завоевателей, ни покоренных, народы «по-семейному договорятся, их правительства станут соответствовать их природе», а «школа, воинство и слуги Божии возьмутся за руки и запоют один гимн во славу Господа»²¹. Это «королевство мира» представляло собой реализацию цели истории человечества, достигнутой благодаря искупительной жертве избранного народа — поляков.

Но если в Европе будущего Мицкевича зло будет побеждено «всеобщей войной за свободу народов», то Бродзиньский особо подчеркивает решающую роль терпения. Историческая миссия поляков осуществится, по Бродзиньскому, через их покорность Божьей воле, ибо «зло само разобьется о Божьи муки». Однако их мученичество и смирение также должны привести к нравственному обновлению европейских народов, а вслед за ними и правителей.

В «Послании братьям-изгнанникам» Бродзиньский развивает мессианистскую концепцию польской истории, впервые сформулированную им в «Речи о польской национальности» (1831). Подобно

Мицкевичу, он усматривает в истории Польши воплощение двух начал: Веры и Свободы. Поляки, по его словам, не разделяли средневекового фанатизма, придерживаясь истинно христианской любви; не отступили они от веры и в атеистическом XVIII в. Об исключительной религиозности поляков говорит, по Бродзиньскому, и особое почитание ими Богородицы («их святая земля посвящена Деве Марии») ²², и отличающая их от греков, немцев или итальянцев приверженность земледелию — «единственному занятию, которое сам Бог указал человеку» ²³.

В своей истории, считает ученый, польский народ осуществляет миссию общеевропейского, и шире — общечеловеческого значения. Он стоит «на страже европейской цивилизации», защищая ее от «восточного варварства». Утратив отчизну после разделов, поляки стремились служить «свободе народов» под знаменем Наполеона, в котором обманулись. Восстание 1830–1831 гг. описано поэтом в духе его времени как попытка защитить европейскую свободу от посягательств «колосса» — России. «Польская война» приравнивается Бродзиньским к мировой. Вся история Польши, таким образом, свидетельствует, что она необходима человечеству.

Но главная заслуга поляков, по Бродзиньскому, состоит в том, что они «сердцем поняли братство во Христе, породнились между собой и породнили народы» ²⁴. В польской истории для ученого, видевшего в Польше Коперника среди народов, который открыл идею их взаимозависимости, так же, как и для Мицкевича, важно воплощение идеи единства наций. Плодом мудрости поляков, по Бродзиньскому, были Брестская и Люблинская унии, реализовавшие эту идею. Предназначение польского народа, по его мысли, состояло в том, чтобы привнести в политическую организацию Европы семейную и национальную основы — «единственные естественные узы, связывающие правителей с подданными и народы между собой» ²⁵. Бродзиньский считал, что поляки, в отличие от других народов, которые «утратили чувство национальности, и угнетаемые королями, сами угнетают друг друга» ²⁶, сохранили естественные общественные связи, которые он называл *godzinność*, распространяя понятие семьи на социум.

Итак, идеология мессианизма с ее акцентом на исключительной роли Польши в будущих отношениях между народами основывалась на сходных вариантах видения Европы 30-х гг. XIX в. Общей была идея кризиса и неминуемости духовного обновления, которая выступает на первый план как у Мицкевича, так и у Бродзиньского. В то же время Мицкевич, создавший по существу свой «антимиф» Европы, продемонстрировал крайние взгляды, не разделенные другими

романтиками, в том числе вдохновленным национальной идеей «Книг польского народа и польского пилигримства» Бродзиньским. Единство романтической модели мышления проявилось, однако, в общем языке описания созданной Западом цивилизации и в идее привнесения нравственных норм в международные отношения и европейского интернационализма (как революционного, так и мирного — основанного, в романтическом понимании, на любви и братстве). Именно эта идея зарекомендовала себя как исторически перспективная.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Stefanowska Z.* Historia i profesja. Studium o «Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego» A. Mickiewicza. Warszawa, 1962. S.116.
- ² *Jedlicki J.* Polskie nurty ideowe lat 1790–1863 wobec cywilizacji Zachodu // *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej.* Warszawa, 1973. S. 186.
- ³ Здесь и далее ссылки на «Книги польского народа и польского пилигримства» даются в тексте по изданию: *Mickiewicz A.* Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego / Oprac. Z. Stefanowska. Wrocław; Kraków, 1956. Цифры в круглых скобках указывают страницы.
- ⁴ *Mickiewicz A.* Historia przyszłości // *Dzieła wszystkie.* Warszawa, 1936. T. 7. Cz. 1. S. 101–102. См. об этом: *Филатова Н. М.* «История будущего» Адама Мицкевича как романтическая антиутопия // *Утопия и утопическое в славянском мире.* М., 2002. С. 79–83.
- ⁵ *Walicki A.* Filozofia a mesjanizm. Warszawa, 1970. S. 53.
- ⁶ *Mickiewicz A.* Historia przyszłości. S. 89.
- ⁷ *Ibidem.* S. 99.
- ⁸ Цит. по: *Witkowska A.* Mickiewicz: słowo i czyn. Warszawa, 1975. S.133.
- ⁹ *Brodziński K.* Mowa o narodowości Polaków i Posłanie do braci wygnańców. Lwów, 1878. S. 39.
- ¹⁰ *Ibidem.* S. 55.
- ¹¹ *Ibidem.* S. 72.
- ¹² *Ibidem.* S. 33.
- ¹³ *Brodziński K.* Wybór pism / Oprac. A. Witkowska. Wrocław, 1966. S. 479.
- ¹⁴ *Brodziński K.* Mowa o narodowości Polaków i Posłanie do braci wygnańców. S. 67–68.
- ¹⁵ *Ibidem.* S. 32.
- ¹⁶ *Лунатов А. В.* Стереотипы национального восприятия, специфика национальной истории, особенности национальной культуры и адекватная оптика научного рассмотрения // *Studia polonica.* К 70-летию В. А. Хорева. М., 2002. С. 369.

- ¹⁷ *Brodziński K.* Mowa o narodowości Polaków i Posłanie do braci wygnańców. S. 31.
- ¹⁸ Ibidem. S. 26.
- ¹⁹ Ibidem. S. 34.
- ²⁰ Цит. по: *Walicki A.* Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu. Warszawa, 1983. S. 58.
- ²¹ *Brodziński K.* Mowa o narodowości Polaków i Posłanie do braci wygnańców. S. 35.
- ²² Ibidem. S. 55.
- ²³ Ibidem. S. 56.
- ²⁴ Ibidem. S. 38.
- ²⁵ Ibidem. S. 32.
- ²⁶ Ibidem. S. 31.

МИФ ЕВРОПЫ И ПОЛЬША
В «ЗАПИСКАХ» В. С. ПЕЧЕРИНА

*Как... объяснить эту тоску по загранице,
это беспрестанное желание отделиться
от родительского дома, искать счастья
где-нибудь в другом месте?*

В. С. Печерин

Автор «Замогильных записок» В. С. Печерин (1807–1885) известен в истории русской культуры прежде всего как поэт-романтик, один из первых русских эмигрантов по политическим мотивам и российский католик-иезуит¹. Все эти определения даны его современниками в XIX в., но вплоть до середины прошлого столетия они не подвергались критике. В действительности, каждое из них в определенной степени есть часть своеобразного — вполне легендарного — образа Владимира Сергеевича Печерина. Легко обнаруживаются и истоки векового заблуждения. Поэтом-романтиком молодой Печерин слыл в литературном кружке «Святая пятница», членами которого в 1829–1831 гг. были студенты и выпускники Петербургского университета; его трагедия «Вальдемар» и поэма «Торжество смерти» распространялись в списках, создавая их автору прочную литературную репутацию². Первым политическим эмигрантом назвал В. С. Печерина А. И. Герцен, рассказав в «Былом и думах» о встрече с ним в 1850-х гг. Этим после длительного забвения он вновь напомнил российской публике судьбу и само имя изгнанника³. Но наибольшую известность талантливый профессор-филолог Московского университета приобрел по причине своего перехода в католицизм. Негативная оценка этого поступка нашла выражение и в том, что Печерину долго приписывали принадлежность к монашескому ордену иезуитов, поскольку именно эта конгрегация добилась заметных успехов на ниве приобщения в первой половине XIX в. значительного числа русских дворян и аристократов к католическому вероисповеданию. В действительности Печерин пришел к католицизму в результате своего разочарования идеями европейской революционной мысли и программой их действий, став одним из выдающихся деятелей монашеского ордена редemptористов. «Вечный беглец», как он сам себя называл, через двадцать лет вышел из ордена, разочаровавшись в идеалах аскетической жизни, и через некоторое время возобновил

прерванную на десятилетия переписку с друзьями юности. Один из них — известнейший славянофил Ф. В. Чижов — не только уговорил Печерина написать воспоминания-автобиографию⁴, но опубликовал еще при жизни их автора небольшую часть в 1870 г. в «Русском архиве»⁵. С этого момента биография и философские искания В. С. Печерина стали достоянием гласности, но многие вопросы по-прежнему не находят однозначного ответа.

Одна из таких «загадок» В. С. Печерина связана с его бегством из России. Причины его он сам подробно описывает в «Записках», причем истоки этого решения он находит в событиях самого раннего детства. Уже на склоне лет, отказавшись от многих (почти всех) прежних убеждений, Печерин признается себе и читателям в том, что причиной главного шага его жизни была чрезмерная идеализация Европы и европейского. Это заключение очевидно, и многие исследователи исходят именно из слов самого автора воспоминаний. Однако возможно рассмотреть текст «Записок», и несколько иначе расставив акценты. Обратимся к анализу условно первой части «Оправдания моей жизни», в которой автобиография автора доведена до момента его побега из Москвы в 1836 г. Этот период его жизни включает в себя отрочество и юность, время учебы в Петербургском университете, преподавание в университете Москвы, а также самый сложный, переломный момент его биографии — принятие решения об отъезде из России и осуществление этого замысла.

Отношение к Европе и к России — центральная проблема и в мировоззрении, и в поэтических произведениях, и в самой судьбе В. С. Печерина. Его часто называют «западником», что не совсем корректно с точки зрения исторической трактовки этого термина. Политические взгляды В. С. Печерина формировались задолго до складывания западнической доктрины, до появления «общества любомудров» и еще до публикации чаадаевского письма — во время его учебы в университете и после, в начале 1830-х гг. Но даже если понимать под «западничеством» культурную ориентацию и вкусовые пристрастия, то и здесь принадлежность Печерина оказывается не столь однозначной⁶. Н. И. Цимбаев, характеризуя эпоху 1830-х гг. — николаевского времени, — писал, что в тот период на смену сопоставления России и Европы «пришло и глубоко укоренилось противопоставление русских и западноевропейских политических и социальных институтов, идея особого русского пути»⁷. Она нашла выражение как в сфере официальной идеологии, так и в среде представителей оппозиции.

Исторические и политические взгляды Печерина складывались в кругу его друзей — однокашников по Петербургскому универ-

ситету. Среди них — Александр Никитенко и Федор Чижов. Бегство Печерина из России почти совпало по времени с выходом «Философического письма» Чаадаева. Неприятие российской действительности, убежденность в отсталости российской истории и недовольство политической реальностью определяли и воззрения, и судьбы этого поколения. Антитеза «Россия — Европа» была одной из основополагающих в общественной мысли эпохи.

Печерин был одним из немногих, если не единственным представителем оппозиционного направления 30-х гг., убежденного и убеждающего в величии Европы и в отсталости России, кто в полной мере реализовал идеальную модель свободной жизни на примере собственной биографии. Он покинул Родину, бросил профессорскую деятельность, сулившую ему быстрый карьерный рост в силу преподавательского и исследовательского таланта, и поменял вероисповедание. Уникальность Печерина состояла в том, что он попытался привести идеалы в соответствие со своей жизнью и нашел выход в добровольном изгнаничестве.

Его искренний и подробный рассказ о жизни повлек за собой крайне противоречивые объяснения исследователей о причинах самого главного шага — фактического бегства из России, где его положение в обществе на первый взгляд ничуть не оправдывало такой странный для 25-летнего университетского профессора поступок. М. О. Гершензон объяснял отъезд Печерина увлечением его мечтой «об осуществлении потенциальной красоты человека, о водворении на земле царства разума, справедливости, радости, красоты; царства, чуждого всякой национальной окраски»⁸. Л. Каменев считал Печерина «первым русским эмигрантом XIX века, сознательно и обдуманно вставшим на этот путь»⁹. А. Сабуров называл Печерина «постоянным беглецом», ставшим таковым из-за непрерывных конфликтов с окружающей действительностью¹⁰. П. Г. Горелов видел истинную причину в «страхе России», в том, что главным мотивом для Печерина стали его собственные слова о том, что в России нет будущего¹¹. Кроме того, исследователи неоднократно обращали внимание на то, что жизненный выбор Печерина был в большей степени продиктован его эмоциональным состоянием, нежели политическими убеждениями или социально-религиозными взглядами, сформировавшимися под сильным влиянием работы Ф. Ламенне «Слова верующего».

Необходимо отметить, что мировоззрение и убеждения Печерина — как философские, религиозные, так и связанные с отношением к России — менялись на протяжении его долгой жизни в изгнаничестве. Рассмотрим начальный период их формирования и обратимся к образу Европы в детском и юношеском сознании Печерина.

На склоне лет, размышляя о причинах бегства из России, Печерин в записках, названных «Апология, или Оправдание моей жизни» начальной точкой своего преклонения перед Западом считал особенности русского дворянского воспитания и образования. Оно, однако, было типичным для своего времени (20-х гг. XIX в.)¹², включало изучение европейских языков на основании общения с носителями разговорной речи (гувернерами), чтение французской литературы с 10 лет. Не было особенным ни описанное В. С. Печериным учительство немца-гувернера с убеждениями атеиста и «бонапартиста»; ни краткое пребывание в киевской гимназии, ни интерес мальчика к романам из собрания дедовской библиотеки с любовными романами и философскими сочинениями французских энциклопедистов.

Подробный рассказ о детстве и отрочестве занимает в записках Печерина очень важное место; именно ему явно придается решающее значение в «оправдании перед Россией». Перед читателем проходят не столько воспоминания, сколько «роман жизни» исключительно духовно-одаренного человека. Его эстетические, нравственные и политические идеалы и вкусы формирует европейская литература, которая с ранних лет стала для Печерина эталоном образованности и просвещенности. Из русской он знаком только с беседами Иоанна Златоуста и житиями святых. Все прекрасное и возвышенное рано ассоциируется у ребенка с рассказами иностранца-учителя о своей родине и с французскими романами. Краткий список авторов любимых мальчиком произведений полностью отвечает европейской ориентации и родителей, и гувернера: Коцебу, Жанлис, Сервантес, Радклиф, Расин, Салиньяк, Лафонтен, Шиллер, позже — Ж. Санд. В 17 лет он осваивает «Рассуждения о всеобщей истории» Боссюэ; «Письма Эмилю о мифологии» Демонтье; «Генриаду» Вольтера; «Эмиля» Руссо и т. д... Европа становится олицетворением далекой, но притягательной жизни, местом обретения славы и почестей.

Не без иронии отмечает Печерин резкое противопоставление этого «книжного» мира; открытого ему гувернером Кессманом, негативному опыту детского общения с русскими «учителями» грамоты и нравственности — православными священниками. «Не лучше было бы, например, вместо какого-нибудь немца, француза, отдать мальчика на воспитание какому-нибудь доброму священнику? В этом позволено сомневаться. Ведь я всего попробовал — и даже православного воспитания. Старик учил меня всему, что знал сам, — разумеется, когда был трезв... о нашем полковом священнике нечего и говорить. Он был разбитной малый, совершенно в уровень со своим военным положением. Как загнет, бывало, двусмысленную шутку, что твой уланский вахмистр!.. это... для сравнения двух систем. Учитель

преподавал мне французский и немецкий языки, а остальные сведения я сам почерпал из разных источников»¹³.

Автор «Записок» отмечает, как очень рано просыпается в нем чувство «странного влечения к образованным странам — какое-то темное желание переселиться в другую, человеческую среду» (152). Оно еще не имеет конкретно-географического определения, само желание еще смутное, невысказанное, но культурные образцы уже заданы, и они совершенно не совпадают с окружающей «мрачной», «серой», «грубой» повседневностью, существуя в изначальной оппозиции к «книжному» миру, который стал родным и понятным. Мальчик пытается побороть окружающее «невежество». Он мечтает быть «посредником между тиранами и жертвами» (151) по примеру античных героев и благородных просветителей. В 8-летнем возрасте это побуждает его к первому мысленному бунту: «В день рождения Христова, когда... торжествовали избавление России от Галлов и с ними дванадцати язык, я про себя молился за французов и просил Бога простить им, если они заблуждались» (152). В 12 лет (1819 г.) он совершает неудачную попытку побега во Францию — обитель свободы и справедливости.

Политические идеалы будущего изгнанника также складываются довольно рано. Этим он обязан своему учителю — гувернеру Кессману, к которому был страстно привязан. «В политическом отношении он был пламенным Бонапартистом и вместе с тем отчаянным революционером» (152). Кессман был знакомым полковника Пестеля и близким товарищем польского заговорщика отставного поручика Сверчевского, с которым обсуждал план восстания в присутствии ученика. Сверчевский был расстрелян во время польских событий 1831 г. отцом Печерина, которого Владимир пылко ненавидел с ранних лет.

«Учение Кессмана совершенно меня преобразило... Я даже сделал попытку революционной пропаганды и политического красноречия. Какие-то мужики работали около нашего сада. Вот я так и грянул им речь о свободе!» (155). Он пытается воплотить знакомые образцы поведения в жизнь: «Идеи вольности и христианского равенства глубоко запали в душу, и я решил привести их в буквальное исполнение. Я решительно отказался от прислуги (мальчика) к крайнему неудовольствию своего отца. Я не хотел иметь рабов — я сам себе прислуживал. Когда солдаты делали мне фронт... я снимал картуз и учтиво раскланивался. Это было смешно и совершенно неприлично» (154–155). Забавно, но косвенным подтверждением того, что такое поведение присуще просвещенным европейцам, мальчик получил от полкового камердинера: «Помилуйте, батюшка Владимир Сергеевич! — пожурил тот его. — Ведь вы вовсе не как

следует русскому барину: вы словно какой-нибудь француз или итальянец!» (155). Ироничный комментарий автора из будущего: «Если бы я в эту минуту замахнулся и дал бы ему оплеуху, он бы, наверное, глубоко бы передо мной преклонился и признал бы меня за истого русского дворянина!» (155) — призван еще раз противопоставить врожденному рабству всякого русского человека присущее любому просвещенному европейцу и «естественному» (в просветительском смысле) для ребенка понимание свободы.

Не только европейская культура, но и само географическое пространство становится объектом поклонения. Географический атлас, по которому Печерин-подросток совершает мысленные путешествия на Запад, в Европу, является священным предметом в посредничестве между миром действительности и «страной мечты»: «Бывало, по целым часам сижу в безмолвном созерцании над картою Европы. Вот Франция, Бельгия, Швейцария, Англия!... Воображение наполняло жизнью эти разноцветные четвероугольники и кружки — эти миры, департаменты и кантоны... а сердце на крыльях желания летело в эти блаженные страны» (159); «Посреди русских степей я в долгие зимние вечера сидел и мечтал перед картой Англии... и душа неслась туда, туда, в неведомую даль!» (261). Неопределенность предмета мечтаний, лексика, характерная для романтического описания идеала, создают образ далекого, призрачного края, который, правда, имеет вполне конкретное название. Так географическое пространство мифологизируется, становясь воплощением культурного и общественного идеала и одновременно сакральным локусом. Поскольку он связывается с конкретным местоположением на карте, то и само путешествие (неважно, мысленное или действительное) становилось паломничеством, т. е. приобретало сакральное значение¹⁴. Это отразилось и в лексике: Европа называется «землей обетованной», «Палестиной», «святыми местами», что накладывает отпечаток и на положительную характеристику самого паломника: достижение цели (исход путешествия) таким образом воспринимается как награда за добродетель. Вера в свое избранничество и непогрешимость наделяет юношу правом стремиться к этой священной цели.

Россия же у Печерина ассоциируется с обыденностью; ей нет места ни на карте, ни в мечтах. Она для юного романтика гораздо дальше, нежели красочный мир путешествий. Профанный мир связан с «низменным» бытом, ненавистой повседневностью. Он, однако, также не имеет конкретных черт, — ни добродетелей, ни пороков; его не существует как значимого элемента в мифологическом пространстве. Идеальный мир близок, реальный — далек. Неопределенность очертаний, отсутствие деталей в описании оппозиции Европа/Россия —

характерные признаки этого пространства. Вместе с тем размытость значений позволяет в этот период жизни Печерина (в юности) еще оставить вопрос о том, где Родина, а где Чужбина, открытым. Вскоре система знаков приходит в равновесие; а идеал Европы находит воплощение в поэзии В. С. Печерина. Опозиция поэтического мира как своего — прозаическому как чужому — типична для поэтики романтизма. Одновременно образ «величавого Запада» наделяется в его стихах очевидными утопическими признаками. «Таинственный предел надежды»¹⁵ есть мир, где побеждает добро, торжествует справедливость, воплощается свобода: «там венки виются славы! Доблесть, правда там блестит»; там «мрак и свет» ведут бой. Там «блестит коругвь свободы! И цари бегут, бегут!». Используются характерные метафоры: свет, блеск, золото. Особое значение приобретает образ Солнца («Солнце к западу склонялось, вслед за солнцем я летел»). Этот же образ встречается и в «Записках»: «В степях Южной России я часто следил за заходящим солнцем, бросался на колени и простираю к нему руки: „Туда, туда, на запад“» (300). Наречия «туда» и «там» автор использует исключительно применительно к Европе. Запад и Европа — синонимы, образ Америки появляется в «Записках» позднее. Смена значений в оппозиции восток/запад (т. е. чужой/свой) приводит к объединению символов Запад — Солнце — Рай. Европа в стихах Печерина уподобляется райскому саду на земле: там сладкий покой, вечное лето, золотые плоды, звучат звуки райской лиры и слышен благовонный аромат цветов. В довершение ко всему автор признается в том, что этот вожделенный мир и есть его «родная страна». «Далекий приют» становится для него воплощением «своего» мира, а путешествие туда — возвращением домой. Перед нами приметы утопии: идеальное общественное устройство; победа добра над злом; гармония рая; сакральный локус. Утопические признаки существенно упорядочивают элементы мифологического пространства Европы.

Одновременно дополняется определениями и антиобразец, негативная ипостась идеала. Образ России задан также в терминах романтизма: «Я родился в стране отчаяния!.. Жить в такой стране, где все твои силы душевные будут навек скованы... нет, безжалостно задушены — жить в такой стране не есть самоубийство? Мое отечество там, где моя вера!»¹⁶. Несмотря на то что жизнь его проходит в юго-западных губерниях, она вызывает у него ассоциации с «холодом», «мраком» и «грязью». Дополняет картину обозначение своего местопребывания как «Сибири» — в том значении этого слова, в котором оно использовалось в творчестве романтиков, — как место ссылки невинно осужденных, как последний приют для

борца-изгнанника. Так реальное пространство осмысляется через литературное и наоборот, что также является характерной чертой русского романтизма¹⁷: «За что же меня сослали в Сибирь с детства?.. Тут никто не виноват... Это — закон географической широты» (161). Особенное отрицание вызывают у Печерина проявления русского духа, его «бытование», к которому он испытывает чувство брезгливости. Неприятные воспоминания остались у юного Печерина от общения с представителями православного духовенства и «цвета южнорусского дворянства», жизнь которых — «мерзости» и «умственный разврат» (158). Причину видит он в неизбежном, вечном рабстве и деспотизме: «рабами мы родились, рабами мы живем, рабами мы умрем!» (158)¹⁸.

В 18-летнем возрасте воззрения Печерина получают законченное выражение: это обожание Европы и ненависть к России. Запад теперь воспринимается им как единственно возможное место реализации исключительной личности — ее «внутренней доблести и независимости духа», а Россия остается воплощением деспотизма, «скуки, досады, грусти, отчаяния». «Сколько тут накопелось ненависти ко всему окружающему, ко всему родному, к целой России! Да из-за чего же мне было любить Россию? У меня не было ни кола ни двора — я был номадом, я кочевал по Херсонской степи... родина была для меня просто тюрьмой, без малейшего отверстия, чтобы дышать свежим воздухом. Я читал Байрона и упивался его ненавистью!» В «припадке байронизма», как пишет он, написал в Берлине через 10 лет следующее четверостишие, благодаря которому прослыл для многих своих соотечественников-потомков русофобом:

Как сладостно отчизну ненавидеть
И жадно ждать ее уничтоженья
И в разрушении отчизны видеть
Всемирного денницу возрожденья! (161).

Однако этот возмущающий русских читателей пассаж вполне вписывается в стилевые нормы романтизма, санкционирующие байронизм и в декларациях, и в поведении¹⁹.

Объясняя причины своей ненависти к Отечеству, он приводит для сравнения возможности своего ровесника в Англии или Америке: «...преждевременно возмужалый под закалом свободы он... уже занимает значительное место среди своих сограждан. Родись он хоть в Калифорнии, хоть в Оризоне — все же у него под рукою все подспорья цивилизации. Все пути ему открыты (наука, искусство, промышленность, торговля, земледелие и наконец политическая жизнь с ее славными борьбами и высокими наградами, — выбирай что хочешь! Нет преграды. Даже самый ленивый и бездарный юноша не может

не развиваться, когда кипучая деятельность целого народа беспрестанно ему кричит: вперед! Go ahead!.. А я в 18 лет едва-едва прозябал, как былинка. Я все просился в университет. Отец однажды сказал мне: „Вот я тебе дам 500 рублей, поезжай в Харьков и купи себе диплом“. Боже праведный!.. Но как же это рисует русские нравы, русский взгляд на вещи! В других странах стараются развить человека, а у нас об одном хлопочут — как бы сделать чиновника» (161). Европейской будущности юноши препятствует природный закон — тот самый «закон географической широты», определяющий страну рождения, рок лишает его свободы индивидуального выбора.

Следующий период его жизни — очень важный с точки зрения биографической и профессиональной, почти полностью выпадает из повествования. А в это время он блестяще завершает учебу в университете, начинает научную деятельность, сочиняет и печатается, становится членом кружка А. Никитенко. Но эти события для Печерина относятся к обыденности, рутине. Поэтому описание почти шестилетнего периода в Петербурге и Москве сводится к рассказу о разочаровании одаренного человека, предназначившего себя к другой жизни: «Преподавание было ужасно поверхностно, мелко, пошло» (289). В Москве «я увидел эту грубо-животную жизнь, эти униженные существа, этих людей без верований, без Бога, живущих лишь для того, чтобы копить деньги и откармливаться, как животные!» (172). Это тем более поразительно, что совершенно не соответствует фактам биографии Печерина: в Петербурге он становится известным на литературном поприще, как одного из лучших выпускников университета его посылают на стажировку в Берлин, а по возвращении он становится профессором Московского университета.

Постепенно, в период первого путешествия Печерина, формируется новый, уточненный конкретным опытом образ Запада. Он начинает дифференцироваться²⁰. Германия (в Берлине он стажировался вместе с другими российскими профессорами) ему не понравилась, а Швейцария становится главной целью его устремлений. Он воодушевлен возможностью принести себя в качестве осмысленной жертвы свободе и идеям справедливости: «Еще при первом отъезде за границу я решил не возвращаться и броситься стремглав в объятия республиканской партии и жить и сражаться и умереть с этими героями и мучениками свободы!» (276).

Прочитав о революционере Дж. Мадзини, скрывавшемся в Лугано, Печерин грезит «поклонением святым местам» (176), связанным с его именем, и, готовясь к отъезду, мечтает именно о них. Франция же, которая по-прежнему ему незнакома, остается абстрактным «таинственным пределом мечтаний и надежд» (168).

Первая же поездка в вожделенную Европу (Берлин) убеждает его в бессмысленности преподавательской карьеры: результаты сравнения России и Европы были predetermined. «На меня подул самум европейской образованности, и все мои верования, все надежды (связанные с наукой? — М. Л.) облетели как сухие листья». Печерин грезит не о такой славе и сразу же после вынужденного возвращения в Россию начинает планировать отъезд. В это время он впервые серьезно задумывается о том, что есть Отечество и долг перед ним, одновременно тщательно и вполне трезво разрабатывая детали: «Все было обдуманно, взвешено и рассчитано до последней копейки» (175).

В этот период все в его взглядах было подчинено рационализации, особенно поразительной в сравнении со всей его предыдущей духовной жизнью. Так, вопрос о долге был одним из определяющих в мировоззрении Печерина («выше всех философий и религий стоит во мне священное чувство долга» (175)). Долг в это время для него не чувство, а поддающаяся рационализации идея²¹. Вообще он более склонен к размышлению о чувствах, нежели к их переживанию: «Глыба земли — какое-то сочувствие крови и мяса — неужели это Отечество?»²². Будучи честолюбивым и высоко оценивая свой творческий и личностный потенциал, он убеждает себя в том, что человек рожден реализовать себя и не должен действовать вопреки своим идеалам. Они для него связаны только с Европой. Возможность свободно и самому выбирать свой путь независимо от деспота, законов, морали отождествляется им с обретением истинной родины — этой духовной Отчизны — т. е. Запада. «Однажды я услышал голос моего бога... этот голос прокричал мне: „Что ты тут делаешь?! Встань! покинь страну своих отцов!“... то была живая вера» (173). Но и вера понимается Печериным не в религиозном смысле, а как верность убеждениям: «Мой долг, — пишет он, — ...прежде всего повиниться моим убеждениям... какое мне дело до моей чести, до моего доброго имени, только бы восторжествовало мое убеждение» (173). Но тут же проговаривается: «Слава! Волшебное слово! Небесный призыв, для которого я распинаюсь!» (173). Объединить верность идее с обретением славы возможно только в политике, и именно к такому заключению приходит Печерин накануне своего отъезда: он увидел «новую веру, которой суждено обновить дряхлую Европу... пожертвовать жизнью святому делу — вот благородная и возвышенная цель. Политика стала моей религией, и вот ее формула: республика есть республика, и Маццини — ее пророк» (175).

Но одновременно он сам неоднократно подчеркивает, что решение его было тщательно продумано. Он вполне рационально обозначил

три причины, по которым для него стало невозможно оставаться в России: религиозная (он не верил в Бога), профессиональная (отсутствие призвания к преподавательской деятельности) и невозможность свободно заниматься литературной деятельностью.

План побега в Швейцарию удался Печерину в июне 1836 года, почти совпав с выходом «Философического письма» Чаадаева. Романтический герой совершил не мысленный, не поэтический, а вполне реальный побег в свою утопию, и с этого момента он начинает жить и мыслить по новым правилам. Так заканчивается первая часть «Записок».

Вторая часть «Апологии», как и вторая половина жизни В. С. Печерина, кардинально отличается от первой. И не только главное решение его жизни о бегстве в Европу является своеобразным водоразделом между ними. Меняется стиль записок и содержание их. Детальные описания мечтаний, фантазий и идей уступают место точным и скупым характеристикам бытовой, прозаической жизни. В начале второй части время от времени еще встречаются зарисовки, близкие к поэтическим, но вскоре они исчезают, уступая место рациональным и эмоциональным рассуждениям и логически выверенным обоснованиям причин перехода в католицизм в 1840 г. — через четыре года после приезда в Базель (в мае 1836 г.), когда Печерин «в первый раз свободно вздохнул» (177). Вместе с тем все рассмотренные выше черты романтизма: стилистика изложения, отношения между главным персонажем повествования (Печериным в детстве и юности) и рассказчиком-комментатором (Печериным полвека спустя), поэтические штампы и клише, особенности романтической утопии (составной части печеринского мифа Европы), а также наиболее существенные признаки самого этого мифа (оппозиция реальное/идеальное, далекое/близкое, холодное/горячее и т. п.) — все это дает возможность сделать предположение о том, что «Апологию» неверно прочитывать только как мемуары. Она — и, кажется, вполне осознанно — построена по правилам художественного произведения. Это повесть, написанная в духе раннего русского реализма с характерным для него «разоблачением» романтического героя, когда литературный персонаж выводился за пределы самой литературы и превращался в героя реальной жизни, сталкивающегося не с литературными сюжетами, а с действительностью»²³. Обращение к этой литературной форме, безусловно, не было первым и главным мотивом В. С. Печерина, но оказалась весьма уместной для художественного воплощения идеи автора «Записок»: рассказать о своей жизни не как о духовном подвиге (хотя иногда об этом намерении автор все же проговаривается), а как о заблуждениях человека.

Записки не стали вполне и исповедью монашествующего философа — литературное прошлое и ораторский талант оказались сильнее. И дело не только в том, что Печерина разочаровали последовательно идеи христианского социализма, революционной борьбы, своеобразия католической монашеской аскезы, с конкретным содержанием и практикой которых он познакомился в Европе. На склоне лет он пришел к выводу о том, что всякая идеализация непременно ведет к разочарованию, что всякая действительность далека от любого идеала.

Одним из первых серьезно проанализировал особенности романтизма В. С. Печерина В. Г. Щукин, который назвал поклонение Печерина Западу «религиозным»²⁴, и считал его создателем оригинальной романтической модели русского мифа о Западе²⁵. С этим нельзя спорить, но только не принимая в расчет эволюцию взглядов автора «Оправдания моей жизни», его склонность к трезвому размышлению и жестко-рациональному обоснованию не только поступков, но и движений собственной души. Восторгавшийся лекциями ученика Гегеля Ганса в 1830-е гг. в Берлине, талантливый католический проповедник и полемист, Печерин-монах не склонен к идеализму и восхвалению. Даже комментированный спустя 40 лет рассказ о некоторых очевидно неблагоприятных своих поступках зачастую ставит читателя в тупик. Так, декларируемая любовь к свободе и ненависть к деспотизму вполне уживается (причем безо всякого раскаяния глубоко верующего монаха) с откровенной брезгливостью — и физической, и нравственной — в отношении и к собственной несчастной крепостной старухе, рискнувшей прибегнуть к заступничеству молодого барина, и к солдатам — подчиненным отца-командира («священное холопское негодование» — это он пишет о реакции старика-камердинера, раздосадованного «свободолюбивым» нарушением воинского этикета со стороны барчонка). Болезненная любовь к оскорбляемой грубым и безнравственным (в оценке Печерина) отцом «маменьке», которая — единственный любящий мальчика родной человек, не может объяснить того, почему по прошествии 10 лет после отъезда из родного дома, уже приняв решение навсегда покинуть Россию, молодой Печерин делает все, чтобы не увидиться с родителями. Причем из принципа: он дал себе слово больше никогда не общаться с ненавистным отцом. Не говоря уже о том, что, оказавшись в затруднительном финансовом положении примерно через полгода после отъезда, он пишет близким друзьям письмо с просьбой о высылке денег, ни словом не упомянув о том, что возвращаться он не намерен. Его университетские товарищи, ничуть не богаче самого Печерина, собирают ему деньги²⁶. Таких примеров немного,

но они красноречиво свидетельствуют о том, что эти противоречия служат выходу автора-романтика из данной художественной системы, несоответствие поступков героя его декларациям призваны подчеркнуть «полемическое» и вполне осознаваемое отталкивание от романтизма²⁷.

В своей биографии и своем творчестве Печерин прошел путь от романтических грез к реальным бытовым проблемам, от эффектного жеста к ежедневной работе, от поэзии к проповеди. Излюбленный сюжет «столкновения жизни и ее романтического отражения» в «Апологии» В. С. Печерина наполнен биографической подлинностью, но ему присущи все черты данного направления. Его «идеальной моделью становится Дон-Кихот»²⁸, — пишет Ю. М. Лотман. Именно так автор «Замогильных записок» призывает воспринимать себя. Печерин как бы раздваивается, выступая и в роли повествователя, и в роли главного героя, он не раз называет себя Дон-Кихотом. Этот образ настойчиво повторяется и в автокомментариях Печерина, и в его прямом диалоге с читателем. Подтверждает наше предположение резкое стилевое и содержательное отличие второй части «Записок», рассказывающей о скитаниях Печерина в Европе. На смену эмоциональным, ярким, поэтическим образам с характерными для романтизма сравнениями приходят жестко-ироничные замечания автора; некоторые из его зарисовок «с натуры» — просто сатира. Автор как бы наслаждается самоиронией и самобичеванием. Эта часть совершенно отлична и по форме, и по выбору описываемых фактов. Знакомство с самой Европой (образом жизни, бытом, культурой, людьми) находит отражение не столько в описаниях жизни духа, сколько в конкретных событиях и обстоятельствах биографии автора. Несмотря на то что с принятием орденских обетов он погружается в иной мир — философии, религии и размышлений, он очень мало говорит об этом, заменяя рассказ о духовной работе ироничными мозаическими отрывками, почти маленькими новеллами в сатирическом духе. Именно в этой части «Романа жизни» он рассказывает о встрече с поляками-эмигрантами — медиком — выпускником Цюрихского университета Бернацким и Потоцким. Эти знакомства происходят уже после того, как Печерин принимает католицизм, разочаровавшись и в революционных идеях, и в особенности в их носителях.

Столкновение с реальной европейской действительностью побудило Печерина к размышлениям об истоках и особенностях национальных типов. Его характеристика эмигрантов-поляков дается именно в этом контексте, поэтому она далека от детального анализа исторических и культурных причин их складывания. Рассуждая

о национальных стереотипах вообще, и о польских в том числе, Печерин находит наиболее «уязвимые» особенности национального образа, иначе говоря, акцентирует внимание главным образом на негативных стереотипах. Однако в этих рассуждениях он не отталкивается (как это обычно происходит с носителем этнокультурного стереотипа) от сравнения характера народа с национальным своеобразием той культуры, которая есть «своя». Для В. С. Печерина такой точкой отталкивания, своеобразным эталоном, является Франция и французский национальный характер, оцениваемый им крайне отрицательно. В своем сопоставлении он, следовательно, исходит не из позитивного автостереотипа, а от идеального образа, который непосредственно с этнической принадлежностью не связан. Поскольку в его прежней — до вхождения в орден — жизни таким образцом были взгляды и политическая деятельность французских революционеров, то он вынужден признаться: «У меня есть зуб на Францию — именно за то, что она своими идеями заставила меня жить и действовать наперекор моим врожденным наклонностям. Нет ничего противнее моей натуре, чем французские фанфаронство и рассеянность. Но чего не сделает человек из так называемых убеждений?.. от этого я теперь ненавижу все возможные убеждения» (218). Относясь к убеждениям и воззрениям как «неестественным» для натуры человека качествам, мешающим его истинной самореализации, В. С. Печерин на склоне лет (а может быть, под влиянием католической веры) приходит к мысли о том, что целенаправленная практическая деятельность есть один из важных критериев оценки и человека и народа в целом.

Отсюда — ироничное и довольно суровое изображение особенностей французского национального характера: «У француза свое особенное мирозерцание. Спросите, например, у англичанина, для чего человек живет на свете, для чего он создан? Он, вероятно, будет вам отвечать: „to do business“ „для того, чтобы делать дело“; американец-янки прибавит: „to make money“ — „для того, чтобы зашибить копейку“. Но все-таки у обоих есть понятие о какой-то полезной деятельности. Теперь предложите тот же самый вопрос французу, — где бы вы его ни встретили... он непременно вам ответит: „L'homme est ne pour le plaisir“ „наслаждение — вот конечная цель человека“. В сен-симонистской религии предполагалось заменить церковь театром... Это чисто парижская идея... во французской голове вовсе не находится понятие о долге, т. е. о нравственной обязанности. Нельсон перед Трафальгарскою битвой говорит своим матросам и солдатам: „Англия надеется, что каждый из вас исполнит свой долг“... Русский генерал сказал бы: „Ну, теперь, ребята, постарайтесь за царя

да за Русь свяую!“ — „Рады стараться! Ваше пррррр...“ — отвечает тысяча голосов? Тоже очень скромно и без малейшего фанфаронства, потому что у русского, как у англичанина, есть понятие о священном долге служить царю и отечеству. А у француза оно вовсе не существует, а есть, напротив, безмерное, ничем неистощимое тщеславие» (217–218). Отказывая французам в возможности осуществлять «полезную деятельность», обвиняя их в стремлении прожигать жизнь, В. С. Печерин косвенно упрекает их в невозможности вести серьезную политическую подготовку к революции. Кроме того, он явно одобрительно относится ко всякой жертвенности во имя чувства долга. И именно этот критерий становится для него вторым по значимости в оценке европейских народов.

Но тогда справедливо будет предположить, что отношение к полякам, именно в эту эпоху прославившихся героизмом и жертвенностью во имя независимости своей Родины, у Печерина должно быть кардинально противоположным, т. е. положительным. Но, к удивлению, это совсем не так. Характеристика поляков далека от основательности и сводится к почти карикатурному перечислению стереотипных черт. Наиболее яркие образы поляков воплощены В. С. Печериным в эмигрантах — Бернацком и Потоцком. Они описаны как чудаковатые, невоздержанные, но весьма практичные — «материалистические» — революционеры. Оба они отражают в своих взглядах и — это особенно подчеркивает Печерин — во внешнем облике и поведении — «грубость славянской природы». Типичные русские и польские черты проявляются в приземленности духа, в крайней невоздержанности, любви к удобствам и роскоши: так, для Бернацкого — студента университета — коммунизм есть идеал «братской роскоши и довольства, каких свет еще ни видал» (202). «Это была грубая, коренастая славянская натура, без малейшего понятия о нравственных условиях общества» (202), — заключает автор «Апологии». Мир коммунизма по Бернацкому — средневековая утопия сытости. Отвечая на вопросы Печерина об организации общества будущего, поляк вынужден признать, что наличие рабов в таком обществе все же необходимо. Вместе с тем «Бернацкий не признавал никакой власти и никакого повиновения; об них он и слышать не хотел... Апостол мой терпеть не мог аристократов» (203). Общей и самой печальной, поскольку неизменной, польской чертой является, по Печерину, лень и, как следствие ее, желание получать, не прилагая усилий. «Идеал польского шляхтича», по мнению автора, воплощен в Потоцком: «Он, как и все поляки, получал от Бельгийского правительства один франк в день и этим довольствовался и решительно ничего не делал: или лежал, развалившись, в постели, или бродил по

городу. Как же это решительно ничего не делать? Но такова уж славянская природа. С самого детства я слышал пословицу: лень прежде нас родилась» (224). Печерин считает лень характерной славянской чертой и противопоставляет ей присущее европейцам трудолюбие, которое он иронично называет «ересью англосаксонского племени»: «Ведь какой-нибудь англичанин, американец или немец даже пустился бы на разные хитрости, чтобы зашибить копейку и доставить себе более удобств или вообще чтобы иметь какое-нибудь занятие» (224–225).

Этим Печерин объясняет и неэффективность славянской (как польской, так и русской) политической оппозиции, и полное отсутствие предпринимательской жилки, основанной на любви к работе, а не на принуждении к ней. Однако свободолюбивая восторженность польских политических изгнанников казалась ему принципиально отличной от «серьезной» мотивации своего собственного отъезда, хотя читателю, напротив, бросается в глаза их очевидное сходство. «У русских бездна честолюбия, но это честолюбие не любит трудиться и терпеливо достигать цели: нам всем хочется подцепить славу как-нибудь мимоходом при первом благоприятном случае... у нас всякий считает себя способным на все без малейшего приготовления» (276), — так характеризует В. С. Печерин настроения и действия русских эмигрантов в Европе. Он отмечает явное сходство польского и русского революционного движения, лишенного основательности политической культуры и склонного к ненужной аффектации.

И Бернацкого, и Потоцкого отличают, по мнению Печерина, черты, присущие полякам в большей степени, нежели другим славянам, — хвастовство и склонность ко всякого рода утопиям и преувеличениям. Так, первый называет себя «апостолом коммунизма», проповедуя, по замечанию Печерина, «по кабакам самый бешеный коммунизм». «Он представлял себе коммунизм как „рай с гуриями“... „Как это славно будет, — воскликнул Бернацкий, — вот эдак мы сидим — вольные граждане за общим столом. Тут, разумеется, все отборные роскошные яства — вино льется рекою — гремит лихая музыка, и под музыку перед нами пляшут нагие девы!“» (203–204). Потоцкий же рассказывал о Польше «небылицы, что у меня просто уши вянули... Польша благословенная Аркадия, страна патриархальной невинности и чистоты нравов. О невинности польских нравов я кое-что слышал от наших офицеров, да и сам был на Вольни и в Подолии. Но... мое свидетельство ничего не значило перед авторитетом Потоцкого: ведь он ПОЛЯК! А в то время каждый поляк был украшен двойным золотым венцом (ореолом): воинской доблести

и несчастья» (225). Однако славяне достойны, по мнению Печерина, жалости, а не осуждения: «Несчастное славянское племя! Мы какою-то непреодолимою силою увлекаемся к рабству. Раболепие в нашей крови» (225).

Печерин считает, что характер народа формирует тот самый «закон географической широты» и выделяет в Европе несколько национальных типов: англосаксов, французов, славян и итальянцев. Поляки и русские представляют славянскую натуру; они и все другие европейцы являются антагонистами по своей природе. Будучи более озабочены материальными вопросами, нежели жизнью духа, славяне неспособны к кропотливому труду, изнурительному духовному самосовершенствованию, которое только и может привести к европейскому благоденствию. Вместе с тем представления о неславянах и славянах тяготеют к оппозициям старый/юный; мудрый/неопытный, трудолюбивый/ленивый, основательный/легкомысленный и т. п. Таким образом, Польша для В. С. Печерина не вписывается в европейский культурно-географический миф²⁹. Поляки для него не являются представителями европейской культуры в Российской империи, а, скорее, видятся носителями европейского провинциализма, хотя и отличного от русского. Он однозначно относит их к еще не цивилизовавшимся молодым народам со всеми присущими юности чертами: легкомыслием, невоздержанностью и неспособностью к рациональному мышлению.

Таким образом, романтический миф Европы, который юный В. С. Печерин создал себе в молодости, оказался весьма своеобразным. Его уникальность состоит в том, что он был не просто рожден, но и пережит своим создателем трижды — в мечтах и грезах юности, в стремлении воплотить его в реальность (бегство в Европу) и, наконец, в своем литературном воплощении («роман жизни» — согласно определению самого В. С. Печерина). Эта мифологическая конструкция при кажущемся внешнем сходстве с аналогичными идеями русской общественной и художественной мысли 30-х гг. XIX в. оказалась принципиально отличной от них по своим трагическим последствиям для конкретной судьбы.

Антитеза «Россия — Европа» была для В. С. Печерина с детства не вопросом, а ответом. Печерин оказался далек и от историософских, и от религиозных исканий в этом направлении. Он довел до логического завершения идею преклонения перед Западом, тайно покинув Россию. Это определило его уникальное положение в русской культуре XIX в. На мой взгляд, именно буквальное, прямолинейное и потому неверное прочтение главного труда Печерина — «Оправдания жизни» — создало и надолго закрепило за ним репутацию

русофоба. В своем стремлении воплотить художественные идеалы в жизнь, а потом создать из собственной биографии роман Печерин был типичным русским романтиком. Великая утопия его жизни стала реальностью, чтобы вскоре смениться разочарованием и новым бегством. «Судьба заперла меня в тесном круге», — напишет он в конце жизни. Миф Европы — как и всякий миф — развеялся при попытке его реализовать.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ В. С. Печерин характеризуется как «русский иезуит» в энциклопедии Брокгауза и Эфрона в статье Е. Н. Трубецкого. В переизданной статье в энциклопедии «Христианство» это ошибочное определение также оставлено без исправлений. См.: Печерин В. С. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона; Печерин В. С. // Христианство: В 3 т. М., 1995. Т. 2. С. 343. Возможно, что такому твердому убеждению отчасти оказался виной сам Печерин. В письме 1837 г. к графу Строганову — попечителю Московского университета — он пишет письмо с обоснованием и объяснением отказа вернуться из Европы, куда он был послан для завершения работы над диссертацией в 1836 г. (это было официальным основанием для выезда из России): «Вскоре весь мой катехезис свелся к этому простому выражению: *цель оправдывает средства* (выделено мной. — М. Л.). Я отрекся от всяких чувств, у меня остались одни правила. Я служу неумолимому божеству. Я на его алтарь принес в жертву то, что человеку всего дороже — отечество, родных, друзей! Я имел мужество отказаться от общественного положения, весьма выгодного и обставленного всеми прелестями вещественного довольства». (Печерин В. С. Замогильные записки // Русское общество 30-х гг. XIX века. Люди и идеи. Мемуары современников. М.: МГУ, 1989. С. 174.) Этот ответ Печерина на очень доброжелательный призыв Строганова вернуться был известен в Москве и Петербурге.
- ² В истории литературы хорошо известен тот факт, что поэма «Торжество смерти» была известна Ф. М. Достоевскому, который пересказывал ее в ироническом ключе в романе «Бесы» устами Верховенского. Одним из первых исследователей творчества В. С. Печерина на это обратил внимание Гершензон. См.: Гершензон М. О. Жизнь В. С. Печерина. М., 1910. С. 89–90.
- ³ Герцен, кстати, также называет Печерина иезуитом. Ему посвящена седьмая глава седьмой части «Былого и дум», в которой опубликованы и несколько писем Печерина Герцену. См.: Герцен А. И. Былое и думы: В 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 355–364.
- ⁴ Записки Печерина называются по-латыни «*Apologia pro vita mea*», что в различных публикациях переводится как «Оправдание моей жизни» (это точный перевод) или «Апология моей жизни». В некоторые издания

включены также отрывки из писем В. С. Печерина Ф. В. Чижову и своему племяннику С. Ф. Пояркову, который и уговорил дядю в 1865 г. описывать фрагменты своей биографии в письмах. Собственно говоря, записки составлены из небольших главок — эпизодов-воспоминаний, однако со значительными комментариями, отступлениями и обращениями к читателю. Это и привело к тому, что публикации «Записок» несколько отличны по составу фрагментов, иногда включают в себя отрывки из переписки Печерина (много писем сохранилось в фонде Ф. В. Чижова, предполагавшем опубликовать материалы, связанные с жизнью и деятельностью В. Печерина). Потому и названия печеринских мемуаров различаются. В первом полном издании, подготовленном главным исследователем жизни и творчества В. С. Печерина — М. О. Гершензоном — в 1932 г., с предисловием Л. Б. Каменева они получили название «Замогильных записок». Так называл свои воспоминания сам В. С. Печерин. Поэтому здесь и далее будут использованы все возможные названия как синонимичные.

⁵ Историю изданий «Записок» и архивных материалов В. С. Печерина см. в: Горелов П. Г. Предисловие к: Печерин В. С. *Оправдание моей жизни. Памятные записки* // Наше наследие. 1989. № 1. С. 61–62, а также в комментариях С. Л. Чернова к публикации текста «Замогильных записок» в: Русское общество 30-х гг. XIX века. Люди и идеи. Мемуары современников / Подг. текста и комментарии С. Л. Чернова. М., 1989.

⁶ В задачу данной статьи не входит рассмотрение политических и религиозных воззрений В. С. Печерина, так как они получили довольно детальное освещение в вышеуказанных работах М. О. Гершензона, а также в его труде «История молодой России» (М., 1908), в публикациях А. А. Сабурова (*Сабуров А. А. Из биографии В. С. Печерина* // Литературное наследство. М., 1941. Т. 41–42; *Его же. Из переписки Печерина с Гершеном и Огаревым* // Там же. М., 1955. Т. 62; *Его же. В. С. Печерин. Диссертация. МГУ, 1940*) и главах, посвященных мировоззрению В. С. Печерина в польских монографиях: *Śliwowska W. W kręgu popszedników Hercena. Wrocław, 1971. S. 257–300; Walicki A. Rosja, katolicyzm i sprawa polska. Warszawa, 2002. S. 47–53.*

⁷ Цимбаев Н. И. «Под бременем познания и сомнения...» Идеиные искания 1830-х гг. // Русское общество 30-х гг. XIX века. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 34.

⁸ Гершензон М. О. Жизнь В. С. Печерина. М., 1910. С. 17.

⁹ Цит. по: Горелов П. Г. Предисловие... С. 62.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² См.: Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). М., 1994; Егоров Б. Ф. Очерки по истории русской культуры // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 5. XIX век. Очень важное замечание, раскрывающее особенности

- формирования юного русского дворянина в эту эпоху, содержится в работе О. С. Муравьевой: «Решающая установка в воспитании дворянского ребенка состояла в том, что его ориентировали не на успех, а на идеал» (*Муравьева О. С.* «Во всем блеске своего безумия». Утопия дворянского воспитания // Русские утопии. Канун. вып. 1. СПб., 1995. С. 158). Бесспорно, такая направленность определила своеобразие т. наз. «потерянного поколения лишних людей» в царствование Николая I.
- ¹³ *Печерин В. С.* Замогильные записки (*Apologia pro vita mea*) // Русское общество 30-х гг. XIX века. Люди и идеи. Мемуары современников. С. 153. Далее везде указываются страницы по этому изданию — в тексте в скобках.
- ¹⁴ Такая характеристика «сакрального» и «профанного, мирского» географического пространства, сочетающего в себе черты символической и реальной географии, приводит к слиянию локального (пространственного в прямом смысле) и этического его элементов. См.: *Лотман Ю. М.* Символические пространства. 1. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. М., 1999. С. 242–246.
- ¹⁵ Здесь и далее цитаты из стихотворения В. С. Печерина «Пробуждение» и «Желание лучшего мира» в: *Печерин В. С.* Оправдание моей жизни. Памятные записки // Наше наследие. С. 65.
- ¹⁶ Цит. по: *Гершензон М. О.* Указ. соч. С. 102.
- ¹⁷ О подражании реальному поведению литературному в этосе русского романтизма см.: *Лотман Ю. М.* Беседы... Гл. 3. С. 341–350.
- ¹⁸ Красноречиво характеризует реальное поведение автора «Записок» то обстоятельство, что этой фразой он комментирует смерть любимого гувернера. Одной из причин самоубийства молодого немца стал его воспитанник Печерин: Кессман был уволен отцом мальчика за неподозрительные (хотя и совершенно невинные) свидания с соседской девушкой, а его любимый ученик остался абсолютно равнодушен к судьбе столь близкого ему человека. Свой собственный поступок через полвека автор рассматривает не как индивидуальный грех, не как собственную вину, а как типичный для русского барчука: «Какого благородства от нас (выделено мной. — М. Л.) ожидать!» — пишет он.
- ¹⁹ *Лотман Ю. М.* Беседы... С. 344.
- ²⁰ Подробнее об этом процессе см.: *Щукин В. Г.* Запад как пространство «романтического побега» // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 5. XIX век.
- ²¹ Иную интерпретацию дает исследователь жизни и творчества В. С. Печерина С. Л. Чернов: «Он... как ни старался, не смог рационально мотивировать свое поведение, вновь и вновь возвращаясь к описанию владевших им в тот момент... чувств» (*Чернов С. Л.* «От России я никак отделаться не могу» // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 145). Автор определяет поведение Печерина, его алгоритм как «страх жизни» (там же. С. 144).

- ²² Цит. по: Гершензон М. О. Указ. соч. С. 102.
- ²³ Лотман Ю. М. «Человек, каких много» и «исключительная личность». (К типологии русского реализма первой половины XIX в.) // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 5. XIX век. С. 446.
- ²⁴ Щукин В. Г. Указ. соч. С. 559.
- ²⁵ Там же. С. 561.
- ²⁶ Симонова И. Федор Чижов. М., 2002. С. 63–64.
- ²⁷ Лотман Ю. М. «Человек, каких много» и «исключительная личность»... С. 447.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Об отношении Печерина к полякам и польскому вопросу см. библиографию в книге Анджея Валицкого: *Walicki A. Rosja, katolicyzm i sprawa polska*. Warszawa, 2002. S. 48, а также в статье В. Г. Щукина: *Щукин В. Г.* Указ. соч. С. 560, 573. Необходимо упомянуть, однако, что и в 1860-е гг. декларативные заявления В.С.Печерина расходятся с некоторыми фактами его биографии. Именно тогда произошел глубокий конфликт Печерина с Ватиканом (он отказался от предложения папского окружения «стать во главе русского католического движения в Европе, занявшись обращением в католицизм представителей высших кругов русского общества»). Узнав об этом, некоторые русские общественные деятели всерьез пытались привлечь его к прорусской пропаганде. В частности, в 1863 г. разгорелась полемика между Катковым и Погодиным (в «Московских ведомостях») о «возможном благотворительном прорусском влиянии Печерина на польское католическое духовенство в восстании 1863 г.». В резко возмущенном ответе Печерина можно увидеть его политическое отношение к польским делам: «Я живо сочувствую героическим подвигам и страданиям католического духовенства в Польше: если б я был на их месте, я бы действовал, как они действуют... Я пикогда не думал, что католическая религия, в какой б то ни было стране должна служить опорой самодержавию...» (Симонова И. Указ. соч. С. 257).

ЮЗЕФ ИГНАЦЫ КРАШЕВСКИЙ И ЮЛИАН КЛЯЧКО,
ИЛИ ОБ ИДЕНТИЧНОСТИ ПОЛЬСКОГО ПИСАТЕЛЯ
В ЕВРОПЕ

«Мысленно путешествуя по прошлому, я попадаю в Вильно, но от пребывания в этом городе у меня остались такие грустные, часто унижительные воспоминания, что я предпочитаю их не трогать», — писал Юзеф Игнацы Крашевский в «Бессонных ночах» (1887–1888) по прошествии без малого полвека после того, как он покинул Вильно¹. Столь печальные воспоминания, что страшно было их коснуться, но нельзя обойти, потому что к ним все-таки безотчетно возвращалась память, были связаны не только с событиями 1830–1831 гг. «Роман без названия» (1855) заставляет вспомнить — хотелось бы сказать в терапевтических целях — тот период жизни писателя: время поисков, замешательства и боли, хаотичных скитаний по городу, часто приводящих автора романа и его героя Станислава Шарского на Немецкую улицу. Там и начинается наша история.

На Немецкой улице в еврейском квартале Вильно в 1825 г. родился Юлиан Клячко. Юзеф Игнацы давал частные уроки его сестре, которая в молодости покончила с собой. «Роман без названия» описывает их нежные отношения и обоюдное горе: они не видели шансов соединить свои судьбы. Он — бедный студент из шляхетской семьи, находящийся в постоянном конфликте с отцом, человеком властным и склонным предъявлять претензии за то, что его доброе шляхетское имя пачкают в газетах. Она — дочь богатого и образованного еврейского купца Херша Клячко.

Наиболее жгучим было для Крашевского воспоминание о взаимном отчуждении, которое он испытал в семействе Клячко, выведенном в «Романе без названия» под фамилией Бялостоцких. При этом отчуждении не только «взаимном» — оно распространялось на всех и окружало его со всех сторон, отделяя и от чужих, и от своих. Переступив порог дома на Немецкой, герой уже чувствовал себя чужим даже среди своих. Он отвечал приятелю на упрек в том, что живет и работает у евреев: «Ты опасешься за меня у евреев! А разве целый мир не будет меня всю жизнь пичкать тем же, что и они? Презрением, непониманием, непризнанием, а в лучшем случае высокомерной и холодной жалостью»².

Этнический барьер был для него только выразительным эпифеноменом всех других барьеров, окружавших его каждый день.

Юлиана Клячко мог огорчить такой образ его семьи, выглядывший как неожиданно перевернутый стереотип. Презрение, непонимание, непризнание, высокомерная и холодная жалость в этом романе были и у евреев по отношению к полякам, в том числе у просвещенных еврейских реформаторов с ассимиляторскими тенденциями. Единственным действительно пострадавшим в романе Крашевского был он сам в костюме молодого поэта, тоскующего по уголку Литвы среди «великого европейского Вавилона, нравственно безжизненного, наполовину сгнившего, с мертвым сердцем»³. Хотя обвинение Крашевского относилось ко всему обществу, Клячко мог ранить образ гниющей Европы — «ибо ложь это, ложь и кошунство, что Запад погиб и оподлился», — писал он в «Нерыцарском катехизисе» (1859)⁴. А еще сильнее могло его задеть приписывание евреям вины за материализацию общественной жизни, именно так в еврейских кругах интерпретировали сетования Крашевского на выхолащивание европейского духа (здесь стоит вспомнить письмо Хенрыка Тёплица и братьев Натансонов по поводу «Болезней века» (1856)). Крашевский со временем отошел от этой позиции, а точнее — от славянофильства и демифологизации Европы.

Юлиану Клячко, дебютировавшему в возрасте тринадцати лет на древнееврейском, выдающемуся польскому писателю, крещенному на тридцать первом году жизни — через год после выхода «Романа без названия», сразу же после смерти отца, втайне от умирающей матери, — не были приятны напоминания, или, просто сказать, попреки в еврействе и виленском гетто, от которых он столько натерпелся. Взаимная неприязнь, возникшая из навязчивых, болезненных и унижительных для обоих воспоминаний, соединила их на долгие годы.

Однако сопоставление судеб Юзефа Игнацы Крашевского и Иегуды-Юлиана Клячко имеет не только источниковедческую ценность. Параллель в биографиях Крашевского и Клячко видна в тяжелом наследстве виленской молодости, в приходе к решению об эмиграции, в том, что оба автора оказались втянутыми в политику, в трагических последствиях веры их обоих во Францию, в путешествиях по Италии, изучении Данте, в проблемах с католической церковью, в понимании и принятии роли писателя — общественного института и, наконец, даже в попытках вернуться в Краков, по большей части, хотя и не полностью, удачных для Клячко и по большей части неудачных для Крашевского.

Вовлеченность обоих писателей в польский, литовский, еврейский, русский, французский, немецкий, итальянский миры — интересная сама по себе — ставит перед нами вопросы более общие и,

возможно, более важные для них самих: их субъективная идентичность и нюансы польского национального сознания, распознаваемого всегда в двойной перспективе: с разных сторон, извне и изнутри. При таком подходе можно увидеть более глубокую и шире укорененную проблему амбивалентной, избранной и самому себе заданной, а не извне данной идентичности польского писателя в Европе.

Решение стать писателем было для обоих первопричиной ассимиляции, вступления в польское сообщество. Можно было бы подумать, что они стали писателями, чтобы описать кошмар отщепенства, который они переживали. Отщепенства литовского — в случае с Крашевским, еврейского — в случае с Клячко. Но очередность и логика мук были иными: они должны были их пережить, должны были сначала их в себе преодолеть, чтобы стать писателями. Важно и то, что для обоих ассимиляция была индивидуальным решением, принятым на свой субъективный страх и риск. Она была решением, из которого — в их сознании — не следовала необходимость полонизации этнических сообществ, к которым они принадлежали.

Юлиан Клячко, на первый взгляд, вообще не касался в своем публицистическом творчестве еврейской проблемы. Ее можно, однако, идентифицировать опосредованно. Он не затрагивал этой проблемы, наученный горьким опытом. Ибо когда Клячко говорил Адаму Мицкевичу о необходимости создания в Польше института наподобие английской палаты лордов, тот в своем ответе спросил Клячко, писавшего в сарматском стиле, о состоянии еврейских школ в Литве. Этот отклоняющий жест, или, скорее, указание на свое место, повлиял, как видно, на последующее поведение автора «Флорентийских вечеров».

Крашевский мог себе позволить отказаться от польского провинциализма, нарушить исконно польский консервативно-католический этос и, подводя итоги национального развития, погрузиться с отчаянием и отвращением в польское болото. В худшем случае его могли ждать упреки в том, что за еврейские — Кроненберга — деньги он ведет антипольскую пропаганду. Клячко же самым рискованным образом взял себе за основу старошляхетский этос, чтобы не подвергаться упрекам, что он критикует все польское с неопределенной, следовательно, еврейской позиции.

Мы неизбежно приближаемся к моменту, когда следует поставить вопрос о крещении Клячко. Не дело историка литературы задумываться над искренностью его намерений, другой вопрос — общественные последствия такого выбора. Я разделяю мнение, которое высказал семьдесят лет назад Роман Брандштеттер: крещение было трагедией Юлиана Клячко⁵. Но без крещения не было бы Клячко,

отнесенного Станиславом Тарновским к числу наиболее выдающихся польских писателей XIX в., писателей европейского масштаба, для которых Европа была не мифом, а реальной точкой отсчета.

Внутреннее отношение обоих авторов к польскому и европейскому характеризует драматическая разница — разница между субъективной идентичностью («Я и самосознание») и идентичностью национальной («Я и национальность»). Вероятно, не случайно самое важное, что Крашевский думал о Январском восстании, сказано устами главного героя романа под названием «Еврей» (1866). Используя в своих романах разнообразные и нередко многослойные маски, Крашевский ставил вопрос, кто он такой, будучи кем-то другим. Характерной чертой поэтики писателя является полная непредсказуемость того, кто из главных действующих лиц станет *porte-parole* автора. Таким образом, Крашевский, которого по сей день упрекают в наивности, разыгрывая трудную партию между повествователем и героем, становился писателем внутреннего эксперимента. Отказ от автобиографичности, характерной для посвященных виленскому прошлому произведений «Поэт и мир» (1839), «Роман без названия», с творческим ростом писателя становится все более понятным — ее функции берет на себя неожиданное приближение чужого сознания, субъективности чужой судьбы. Ибо, как писал Крашевский в «Итогах»: «Это Я, которое неприятно выкрикивать, нехорошо звучит, но чем его заменить? Мы — уж слишком по-королевски для нашего республиканского времени, а в третьем лице так может говорить только В. Гюго... В сущности я хотел бы о себе вспоминать как можно меньше, — но разминуться с этим назойливым субъектом невозможно...»⁶.

И все же, разыгрывая упомянутую партию, он пытался — каждый раз заново — «разминуться с собой», чтобы в конце концов понять себя.

Еще меньше вспоминать о себе, обойти себя стороной хотел Юлиан Клячко, который не принял вместе с «польскостью» либеральной логики мышления: нам, полякам, плохо, потому что мы нечто утратили — независимость, милость Божью, владения. Страдание он определял позитивно — как стигмат личности, от которого невозможно уклониться. Здесь трудно удержаться от предположения, что в этой позиции кроется неуничтожаемый остаток его обращения в иную веру. Марек Бенчик некогда упрекнул автора «Флорентийских вечеров», что, пользуясь одинаково умело польским, французским, немецким, он создает в каком-то смысле совершенный язык, а в его абсолютно гладких текстах нет лазеек, «ведущих к детали, обнаруживающих человека»⁷. Трудно, правда, понять, почему именно

в исследованиях по истории искусства и дипломатии Клячко должен был демонстрировать свое кровоточащее сердце. Говоря же серьезно, насколько Крашевский обнаруживал свою идентичность в попытках идентифицировать свою судьбу с чужой, настолько Клячко выдавала его печать страдания, исключавшая субъективную экспрессию из вербализации. Решение всегда было драматично, и именно вследствие своего драматизма оно было понятно внимательному читателю. Клячко писал в письме Кастори в 1858 г., через два года после своего крещения: «Тем, над колыбелью которых Лилит произнесла свое заклятие, осталось только умирать без смерти, а единственным их разумом, который одновременно есть их высшая добродетель, является молчание! И горе тому, кто протягивает руки другим, вместо того чтобы сжимать их в кулак на собственной разрывающейся груди! Он потеряет то единственное сокровище, которым обладал на этой земле, — перестанет быть достойным своей боли; если он злой и глупый, то возненавидит с той поры людей, если порядочный — только возгордится. Нужно быть как молчащий паук, сказал наш Бродзиньский. Да, как паук — и для собственного пропитания и забавы других вытягивать из себя нити, которые суть твои внутренности»⁸.

Таким образом, оказывается, что для исследования творчества Юлиана Клячко важно наблюдение, что переход в католичество (в «польскость») не повлек за собой принятия мариологического этоса. Напротив, автор «Приготовлений к Садове» оставил идею жизни как умирания. «Только сила дает жизнь», — писал он⁹. Принятие католичества было для Юлиана Клячко, скорее, принятием универсализма — европейскости. Это, заметим мимоходом, сближало его с краковскими консерваторами, отвергающими мариологическую парадигму. Его европейский универсализм проистекал также и из того, что он был человеком двух миров. Станислав Тарновский писал, что Клячко никогда не отрекался от своего еврейского происхождения, что он умел сочетать любовь к родителям с любовью к родине, хотя ему пришлось заплатить за это высокую цену пожизненных страданий.

В стихотворении «Израильтянин на развалинах Иерусалима» (1843) Клячко прощался с Израилем:

Сегодня Израиль — давно угасшее племя;
Не оживет дух отцов в холодных сердцах:
Как тени пронеситесь вы по пустынной земле,
Доживая свой век мертвыми Мумиями!
Повсюду вас преследует жестокая рука судьбы,
Повсюду наступают вас бури и метели.

Девиз вашей жизни — презрение,
Отчаяние — стихия, могила — надежда!¹⁰

Юзеф Игнацы Крашевский, отправляясь в свет, также должен был проститься со своими литовскими корнями. А в иудеях он видел народ, отмеченный несчастьем и потому близкий польскому. Он добивался признания их гражданских прав и лишения русских возможности подогревать польско-еврейские этнические конфликты.

От своей общественной, политической миссии оба писателя спасались бегством в Италию, погружением в итальянскую литературу и искусство. В «Флорентийских вечерах» (1880) Клячко писал о Данте: «Он, этот космополит, который говорит, что во всем мире чувствует себя как рыба в воде, который мечтает о всеобщем единении, а национальную индивидуальность называет „многоголовой гидрой“, он этой национальной индивидуальности дает средство выражения, самое устойчивое и самое главное условие, когда дает своему народу язык, общий для него, и когда его доводит до не предполагаемой прежде красоты, мощи, совершенства»¹¹.

Клячко как раз пользовался польским языком как европейским, в чем также можно усмотреть механизм или систему предосторожности, предотвращающую непосредственную экспрессию болезненной субъективности.

Говоря о Данте, оба писателя поднимали тему ереси, ортодоксии, католической доктрины. Исследования Клячко о Данте являют, что он сам подтверждает в письмах, явственным свидетельством его изоляции в мире искусства от реального мира, современного сознания и польского болота. В письме 1888 г. Каролю Ланцкоронскому он писал: «...искусство для искусства, да, тысячу раз да! Произведение искусства не должно ни приятно возбуждать наши нервы, ни просвещать наш ум; пусть оно позволит нам забыть о нервах и уме»¹².

Крашевский же искал в искусстве, так же, как Клячко в национальном этосе, опору в борьбе с повседневностью. Поэтому Крашевский был в большей степени, чем Клячко, погружен в общественную жизнь и менее искушен в истории искусства. Свое исследование о Данте 1869 г. он сознательно сближал с актуальными проблемами: «...нигде „Божественную комедию» не могли лучше понять и оценить, чем у нас»¹³. Никто не поймет Данте лучше, чем мы, поляки, в XIX в., утверждал Крашевский. Ошибается тот, кто считает, что понял Данте сегодня, возражал Клячко.

Обоим писателям была близка фигура Вечного Жида — скитальца, швыряемого ветром истории по закоулкам Европы. Оба перенесли много унижений и обид, один из-за своего происхождения,

другой из-за симпатий. Когда в 1858 г. разгорелся спор о светской власти папы, недавно крещенный Клячко поддался эмоциям. Тарновский пытался объяснить его нападки на папство в письме Теофилу Ленартовичу временным упадком духа¹⁴. Известно замечание, сделанное Крашевскому папой Пием IX, и конфликт писателя с ксендзами-ультрамонтанами, обострившийся во время юбилея. Этот спор о границах светской власти папы сблизил обоих писателей, когда в 1858 г. Клячко должен был прекратить по цензурным причинам публиковать свои письма из Италии в «Газете подзенной», которую редактировал Крашевский. Их сблизила идея светского европейского универсализма.

Отъезд из Вильно и оставление Литвы для обоих писателей были связаны с необходимостью верификации памяти о многонациональном Вильно и отсечения региональной пуповины, соединяющей Крашевского с литовской средой, а Клячко — с еврейской. Возвращения в Краков также были трудны: все еще мешала чужеродность. Увлеченные Мицкевичем, они хорошо понимали, что польский писатель, укорененный в регионализме, не может быть национально идиоматичным в многоязычном гомоне Европы, выражающим ее надлокальные конфликты, угрозы и достижения. Оба, будучи горячими польскими патриотами, в корне отвергали польский провинциализм. Жизнь в эмиграции давала им возможность взглянуть на «польскость» извне и распознать ее заново. А этос, сложившийся среди эмигрантов после Январского восстания, позволил им дать альтернативу по отношению к созданному Мицкевичем образу польского писателя-эмигранта — образ европейского польского писателя, который не прельщает себя и других родимым местным колоритом.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Kraszewski J. I. Noce bezsenne. Fantazja na tle czarnym // Kraszewski J. I. Pamiętniki / Oprac. W. Danek. Wrocław, 1972. S. 347.*

² *Kraszewski J. I. Powieść bez tytułu. Kraków, 1974. S. 99.*

³ Там же. S. 199.

⁴ *Klaczko J. Katechizm nie-rycerski // Wiadomości Polskie. 19.II.1859.*

⁵ См.: *Brandstaetter R. Tragedia Juliana Klaczki // Miesięcznik Żydowski. 1933.*

⁶ *Bolesławita B. [J. I. Kraszewski]. Z roku 1866. Rachunki. Poznań, 1867. S. 2.*

⁷ См.: *Bieńczyk M. Wileński debiut Juliana Klaczki // Zeszyty Literackie. 1990. № 29. S. 58.*

- ⁸ Цит. по: *Tarnowski S.* Op. cit. S. 175.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Klaczko J.* Izraelita na zwałiskach Jerozolimy // Tygodnik Literacki, 1844.
- ¹¹ Цит. по: *Tarnowski S.* Op. cit. T. 2. S. 282.
- ¹² Цит. по: *Baran Z.* Itaka Juliana Klaczki. Kraków, 1998. S. 81.
- ¹³ *Kraszewski J. I.* Dante. Studia nad «Komedią Boską». Poznań, 1869. S. 2.
- ¹⁴ *Tarnowski S.* Op. cit. T. 1. S. 256–258.

Перевод Н. Филатовой

С. Мусиенко

МИФ НАПОЛЕОНА
В РУССКОЙ И ПОЛЬСКОЙ ПРОЗЕ XIX В.
(НА ПРИМЕРЕ РОМАНОВ «ВОЙНА И МИР» Л. ТОЛСТОГО
И «ПЕПЕЛ» С. ЖЕРОМСКОГО)

*Пушай историю страстей
для моих хранят далекие потомки:
Я презрю песнопенья громки;
Я выше и похвал, и славы, и людей!..*

М. Лермонтов

Наполеон Бонапарт — один из немногих исторических деятелей, кому еще при жизни удалось обрести мировую известность, изменить судьбы людей и привлечь к своему ставшему еще при жизни легендарному образу взоры целых народов и государств. Наполеон был и остается до настоящего времени человеком-загадкой, а точнее, человеком-легендой, который является давним объектом исследования многих поколений ученых и героем многих художественных произведений.

Реальный исторический деятель Наполеон Бонапарт (1769–1821) — сын небогатых корсиканцев — за свою довольно короткую жизнь сделал головокружительную военно-политическую карьеру от капрала до императора Франции и величайшего полководца. Наполеон стал своеобразным символом своей эпохи, начало которой положила Великая французская революция, начертывавшая на своих знаменах самые благородные лозунги и открывшая широкие возможности выходцам из «третьего сословия». Неслучайно именно с революцией были связаны и первые успехи Бонапарта. Обладая, бесспорно, незаурядными способностями и неимоверным властолюбием и тщеславием, он умело пользовался достижениями революции, но в первую очередь — для своей карьеры, манипулируя при этом общественным сознанием и играя на настроениях народа. Наполеон был не только незаурядным политиком, но и незаурядным актером, достигая в своих политических играх максимального эффекта и говоря людям то, что они хотели услышать. Харизма не покинула его даже после сокрушительного поражения в России. Достаточно вспомнить оценки, данные Наполеону М. Ю. Лермонтовым: «Герой дивный», «Чуть не бог», «Хоть побежденный, но герой»¹. В польской литературе культ Наполеона создал А. Мицкевич, считавший, что наполеоновские войны принесут Польше желанную

свободу, и оправдывавший поэтому нападение французов на Россию. Герои поэмы «Пан Тадеуш» с нетерпением ждут прихода наполеоновской армии:

Захватим у царя и пушки, и знамена,
С победою пойдем встречать Наполеона.
Он спросит нас: «Кто вы?» — завидя наши пики.
«Повстанцы! — загремят победно наши клики. —
Мы с вашей армией пришли соединиться»¹.

Мысль о Наполеоне как прогрессивном политическом деятеле и освободителе народов надолго укрепилась в общественном сознании интеллигенции многих европейских стран и в особенности утрачивших государственную самостоятельность. Одной из таких стран была Польша, попавшая в сферу политических интересов Наполеона, которому удалось убедить Европу в том, что он действовал в своих войнах и во имя свободы польского народа. Это подчеркивал польский историк Ш. Ашкенази, по словам которого Наполеон «наказал надменных. Возвеличил униженных и своих приверженцев. Вошел победителем в Берлин, Вену, Москву. Вернул наследникам отнятые у них Познань, Варшаву, Краков, Вильно. Восстановил польское правительство и армию. Уничтожил акты раздела страны... Этого Польша не забыла. Доказательством этой памяти остаются добрые чувства, которые Польша испытывает к Наполеону, несмотря на все его провинности и ошибки»³.

Обладая удивительным умением придавать своим поступкам логическую значимость, Наполеон сумел показать историческую и социальную необходимость как своей завоевательской политики, обеспечившей ему мировое господство, так и факт собственного превращения из консула-гражданина республики в императора Франции. Захватнические войны он вел якобы во имя установления в завоеванных странах демократического правления, а императорская корона была необходима ему для наведения порядка во Франции.

Итак, в сотворении мифа о Наполеоне участвовала не только мировая общественность, но и... сам Наполеон. В письме к знаменитой современнице Ж. де Сталь он так объяснял свою коронацию: «Мадам, я не узурпировал власть, а только подхватил падающую корону», при этом забыв добавить, что эта корона падала вместе с головой венценосного монарха Людовика XVI, казненного по решению революционного Конвента.

Если рассмотреть мифы и мифотворчество о Наполеоне во временном разрезе, то станет очевидной их эволюция. В период победоносных войн Бонапарт предстает во всем величии: любимец народа,

армии, женщин, но жертвующий во имя интересов Родины своим личным счастьем. Он оставляет горячо любимую супругу Жозефину и женится на австрийской принцессе, чтобы иметь законного наследника трона. Правда, в сложившуюся схему не укладывается его адюльтер с польской аристократкой Марией Валевской, которая также родила ему сына, но не престолонаследника.

После поражения в России и ссылки на остров Святой Елены мифотворчество о Наполеоне меняет свой характер: он предстает трагически одиноким героем, готовым жертвовать ради Родины собственной жизнью. И жизнь, и смерть в изгнании приобретают ореол мистической тайны. «Муж рока», «трагический изгнанник», преследуемый предателями и жестокой толпой, — таким предстает Наполеон в романтической литературе. В хоре подобных оценок оказался одиноким голос А. Пушкина, назвавшего Наполеона «упоенным последним счастьем... нетерпеливым героем»⁴. В данном случае поэт впервые применил художественный прием иронической дистанции. По сути с Пушкина начинается переоценка роли Наполеона и новый этап мифотворчества о нем, получивший развитие в реалистической литературе последней трети XIX в. и связанный с появлением воспоминаний А. Герцена «Былое и думы» (1868) и романа Л. Толстого «Война и мир» (1869). В этих произведениях Наполеон предстает не властелином, а орудием судьбы, точнее, реальных исторических обстоятельств, которые оказываются сильнее его. Более того, оба писателя в трактовке образа Наполеона используют приемы сатирической заниженности, опираясь при этом на реалистические детали его характера, внешности, привычек и т. д. И все же «непочтительные характеристики» и развенчание Бонапарта обоснованы его исторической ролью «коварного» узурпатора в отношении к России в войне 1812 г. Труднее в этом плане было Стефану Жеромскому, поскольку для поляков Наполеон оставался символом свободы. Внимание к его образу особенно возросло в литературе периода «Молодой Польши». Поэтому, создавая роман «Пепел» (1902), писатель хоть и находился под сильным влиянием Л. Толстого, не мог прибегнуть к открытому обличению Наполеона, а использовал приемы опосредованной критики. Жеромский показал неисчислимы бедствия, массовую гибель людей и необычайную жестокость войн, которые вел Наполеон. Не оправдались и надежды польского дворянства на освобождение страны, поскольку Польша в стратегических планах Наполеона была всего лишь плацдармом для наступления на Россию. Это подчеркивается в финале произведения.

Роман-эпопея «Война и мир» Толстого и роман-панорама «Пепел» Жеромского создавались с временной разницей в тридцать лет,

но оба они посвящены одной и той же исторической эпохе, связанной с наполеоновскими войнами. Правда, к решению идейно-художественных задач писатели подошли по-разному. Толстой показал патриотический подвиг русского народа в Отечественной войне 1812 г., предшествовавший таким значительным историческим событиям, как восстание декабристов и отмена крепостного права. Роман «Война и мир» создавался в период, когда становилась очевидной необходимость социально-экономических реформ в России. Поэтому главной темой произведения является тема народа.

«Через тему народа, — отмечал А. Сабуров, — через героинку Отечественной войны Толстой по-новому подошел к разработке... общественно-исторической темы»⁵, в свете которой по-новому осмыслил и роль Наполеона в судьбах не только России, но и всей Европы.

«Пепел» был первой частью задуманного Жеромским цикла романов о народно-освободительном движении в Польше в XIX в., о жестоком подавлении восстаний 1831 и 1863 гг. Однако замысел писателя не был реализован до конца. Роман «Пепел» создавался в период обострения у Жеромского туберкулеза. Кроме того, конфискованную царской жандармерией рукопись романа удалось вернуть с огромным трудом⁶. Роман выдержан в пессимистической тональности, а изображение деятельности Наполеона и его войн дано в нем через призму национальной трагедии польского народа.

Итак, идейное различие между «Войной и миром» и «Пеплом» заключается в различном подходе писателей к проблеме патриотизма и народной судьбы. В обоих произведениях она является главной и ей подчинены все сюжетно-содержательные линии и художественные средства, от показа широкой панорамы событий в Европе и мире до индивидуальных судеб как известных исторических деятелей: Кутузова, Наполеона и др. («Война и мир»), Домбровского, Сулковского, Наполеона и др. («Пепел»), так и созданных творческой фантазией авторов национальных героев — А. Болконского («Война и мир»), К. Цедро («Пепел»), национальных типажей из народа — П. Каратаева («Война и мир»), Михчика («Пепел») и даже безымянных солдат-мародеров и насильников, орудовавших во всех армиях.

В центре внимания обоих произведений находится человек в процессе его взаимодействия с другими людьми и участия в исторических процессах и событиях мировой важности. Не случайно и в «Войне и мире», и в «Пепле» показаны встречи Наполеона с представителями самых различных социальных слоев, начиная с высшей аристократии и дворянства и кончая простыми солдатами и даже деклассированными элементами.

При создании романов о наполеоновской эпохе Толстой и Жеромский опирались прежде всего на опыт европейской истории, особенности жизни своих народов, участие Наполеона в судьбах их стран и на традицию изображения этой эпохи в художественной литературе. Следует учесть, что в ней до Толстого, за очень редким исключением (Пушкин, Стендаль, Герцен), создавался культ Наполеона. Толстой же осмыслил исторический процесс и роль в нем Наполеона принципиально по-новому. В прошлом блестящий стратег и полководец Бонапарт в России оказался по сути беспомощным: он отдавал те же, что и раньше, «правильные» приказы, предпринимал, казалось бы, самые рациональные действия, но все оборачивалось абсурдом и бесполезностью.

«...Странное дело, — размышляет Толстой, — все эти распоряжения, заботы и планы, бывшие не хуже других, издаваемых в подобных же случаях, не затрагивали сущности дела, а, как стрелки циферблата в часах, отделенного от механизма, вертелись произвольно и бесцельно, не захватывая колес»⁷.

В чем же видит писатель «сущность дела», не понятого Наполеоном? Это прежде всего менталитет русского народа, который и жил, и воевал «не по правилам»: крепостная и крепостническая Россия, в отличие от других стран, отвергла Наполеона, не поверила его демагогическому свободолюбию.

Жеромский при создании «Пепла» уже имел предшественников в литературе, стремившихся к развенчанию культа Наполеона, — Ф. Стендаль, А. Герцен, Л. Толстой. Толстой был одним из самых любимых авторов Жеромского, который неоднократно выражал свое восхищение творчеством русского писателя, в частности его романом «Война и мир». У Толстого он учился психологическим приемам, видению жизни, умению проникать в причинность явлений. Следы влияния «Войны и мира» в романе «Пепел» заметны в изображении батальных сцен, оценках войны и наполеоновской эпохи, в трактовке образа самого Наполеона и стремлении развенчать его культ, причем на примере польской национальной трагедии.

Не без влияния Толстого складывались в «Пепле» принципы композиции и основные сюжетные узлы, чередование сцен войны и быта, характеры героев. Наполеоновская эпоха, как и жизнь и деятельность самого Наполеона, связана в обоих произведениях с войной. Оба писателя выступили как разрушители романтически возвышенной трактовки войны и героически-освободительной миссии Наполеона. В большинстве исторических источников и литературных произведений война служила своеобразным фоном, на котором с особой выразительностью проявлялись не только военный гений

полководца, но и его благородные социально-политические устремления, а точнее, «свобода», которую несли на штыках народам мира его воины.

История Наполеона у Толстого и у Жеромского делится на два периода. Первый представлен его победоносными войнами, второй — поражением в России. Каждый из писателей решал проблему развенчания Наполеона различными художественными средствами. Толстой максимальное внимание уделил второму периоду жизни Наполеона, показав разгром французской армии и его падение. Жеромский же подробно описал период победоносных войн Наполеона, остановив повествование на вторжении в Россию.

В показе победоносных наполеоновских войн различие заключается в идейных расхождениях авторов. Толстой показал политические игры Наполеона и русского царя, жертвами которых стали русские солдаты, воевавшие за пределами своей страны во имя чуждых интересов. Пагубный смысл этих войн определил князь Н. А. Болконский, говоря об Аустерлицком сражении: «Мерзавцы! Подлецы!.. Губить армию, губить людей. За что?.. убивать русских лучших людей и русскую славу»⁸.

Писатель сконструировал повествование так, чтобы подчеркнуть разницу в восприятии войны русским народом и прогрессивным дворянством и правящей верхушкой. Русские солдаты гибнут под Аустерлицем, а императоры Александр и Наполеон встречаются на берегу Немана как друзья, хотя: «Все еще продолжали в армии испытывать прежнее смешанное чувство злобы, презрения и страха к Бонапарту и французам»⁹, — читаем в комментарии исторических событий рассказчиком. Небезынтересны в «Войне и мире» и суждения русских политических деятелей, которые задолго до похода Наполеона на Россию разгадали его коварство и хитрость:

«Бонапарт, — сказал граф Ростопчин, — поступает с Европой, как пират на военном корабле... Удивляешься только долготерпению или ослеплению государей»¹⁰.

Если у Толстого Наполеон разоблачается с аристократическим изяществом средствами салонного языка, то Жеромский прибегает к простоватому провинциально-шляхетскому юмору. Впервые в «Пепле» Наполеон упоминается при чтении «истрепанного и перепачканного номера „Краковской газеты“» за 1796 г. во время диалога Рафала Ольбромского с отцом.

«Рафал... начал громко и истово читать:

— „Письмо генерала Бонапарта к Директории: Главная квартира! Верона двадцать девятого Брюмера...“

— Что?

- Написано: „Брюмера“.
- А что это за „Брюмер“?
- Не знаю.
- Где уж тебе знать, недотепа!»

Чтение прерывается наивными вопросами отца, проявляющими его абсолютное невежество, и угрозами в адрес сына «свиснуть его по уху» за неумение объяснить значение «иноземного слова». Однако старый шляхтич проявляет удивительную здравость суждений, когда, прервав патетику сына, воскликнул: «Здорово, видно, австрияки жарили. Струсили французы».

Ничего не слышали в полесской провинции и о новом французском императоре. И снова чтение о героическом походе Наполеона прерывается вопросами: «Что там случилось?.. Кто отправился сам? Куда, сударь, отправился сам?»

- Ну тот, что в самом начале, как его там зовут... Бонапарт...»¹¹.

В действительности Наполеон никого из Ольбромских не интересовал, поскольку отец хотел спать, а сын — стащить у него ключ от конюшни, чтобы отправиться на ночное свидание с замужней женщиной.

Однако и у Толстого, и у Жеромского Наполеон превращается в грозную для человечества фигуру, когда речь заходит о его отношении к солдатам и народу. Толстой вводит в повествование документальные материалы — письма Наполеона, в которых поражает одна деталь, проявляющая его безжалостность: «Под предлогом увода раненых, — приказывает Бонапарт, — не расстраивать ряда!» Он равнодушно взирает на поле сражения, «усеянное, как сообщает повествователь, мертвыми и ранеными»¹².

Жеромский также вводит исторический факт, о котором рассказывает участник события — простой солдат, когда Наполеон «приказал своим палачам палить из пушек в народ». Солдату безразличны победы Бонапарта.

«Пропади он пропадом, — говорит он, — со своими победами!.. Какое мне до них дело? Вот эта рука раздроблена осколком картечи... Он приказал подкатить пушки к Тюильри!.. Этот самый генерал Бонапарт...»¹³. Называя себя защитником свободы *других народов*, Наполеон расстреливал из пушек *собственный*. Налицо в этом эпизоде пример косвенной характеристики, которую дает Наполеону жертва его политических интриг — выходец из французского народа, того самого народа, который обеспечил ему победу на родине и в мире. Заметим, что Жеромский формирует отрицательное мнение о Бонапарте на основе оценок его деятельности другими людьми, представителями разных социальных слоев. Непосредст-

венно Наполеон появляется в романе лишь дважды. Эти сцены важны в идейном плане, в них автор достигает максимального эффекта развенчания своего героя, обнажая лицемерную политику диктатора.

В отличие от «Пепла», в «Войне и мире» Бонапарт показывается довольно часто, являясь непосредственным участником многих военных или связанных с войной событий, что дает возможность окружающим людям наблюдать его поведение и составлять мнение о его поступках. В отличие от остальных действующих лиц Наполеон представлен персонажем абсолютно статичным, но в процессе романских событий изменяется мнение о нем окружающих людей, происходит постепенное постижение его сути. И именно это приводит к разоблачению и развенчанию Наполеона. Толстой исследует не только характер и деятельность Бонапарта, но и причины возникновения его культа. Жеромский, как бы учитывая ранее известные факты, показывает Наполеона как героя эпической трагедии (повествуя о войнах в Западной Европе и Египте) и драмы утраченных иллюзий (в связи с миссией Наполеона в Польше).

В чем же видят причины культа Наполеона русский и польский писатели? Толстой: «...войны наши с Бонапартом до тех пор будут несчастливы, пока мы будем искать союзов с немцами и будем со-ваться в европейские дела». Кроме этого важного факта, свидетельствующего об ошибочности политического курса Российской империи, писатель критикует и извечное преклонение русской аристократии перед Францией, намеренно представляя такого рода высказывания в примитивном, шаржевом ключе: «Где нам... воевать с французами!.. Разве мы против наших учителей и богов можем ополчиться? Посмотрите на нашу молодежь, посмотрите на наших барынь. Наши боги — французы, наше царство небесное — Париж... Костюмы французские, мысли французские, чувства французские»¹⁴.

Естественно, автор противопоставляет общенациональные интересы мелкой личной выгоде аристократов и не только их. На полях сражений действовали не только мужественные и героические солдаты, но и безымянные мародеры, опустошавшие карманы убитых, а высокопоставленные русские чины стремились в военной неразберихе «обделать» свои делишки. Показателен эпизод, когда Ростовы оставляют свое имущество, чтобы перевезти раненых, а Берг просит их взять якобы купленный по дешевке шкафчик; или душевное смятение светской львицы Элен, которая оказалась в «затруднительном положении», поскольку в момент патриотического антинаполеоновского порыва завела одновременно двух любовников из противо-

положных политических лагерей: принца — сторонника Наполеона и вельможу — его противника.

Жеромский в этом плане оригинально обыграл жонглирование Наполеоном и его окружением словом «гражданин», подчеркивающим правовое равенство всех французов, которого в действительности не было. Герой «Пепла» князь Гинтулт разыскивает квартиру сторонника Наполеона «князя * Сулковского».

«Заспанный грязный портье, — комментирует ситуацию повествователь, — так странно посмотрел на него, что князь словно очнулся от сна.

— Князь Сулковский? — вежливо переспросил портье, и любопытные глаза его приняли лукавое, плутовское выражение.

— Князь Сулковский, — повторил Гинтулт, смерив его взглядом, — *aide-de-camp*** генерала Бонапарта...

— Что вы говорите, гражданин?

— Да что же я посмею говорить о великом генерале Бонапарте? Князь у него служит адъютантом — хе-хе...

— Князь, настоящий князь»¹⁵.

Сатирический эффект этого короткого диалога несомненен, однако он сопровождается сообщением о том, что Наполеон, еще не став императором, а значит, будучи гражданином, консулом Директории, отдал распоряжение открыть артиллерийский огонь по своим *согражданам* — французам. Наполеон необычайно честолюбив и многолик, он превосходно мистифицирует и дурачит людей, но в своих лживых заверениях всегда прибегает к высокопарной речи и «вышненным» суждениям. Эти его качества превосходно демонстрируются в обоих произведениях. Жеромский представляет эпизод, когда Наполеон за героические подвиги не только не наградил, но даже не повысил в чине капитана Сулковского и на вопрос «Почему?», ответил: «Я потому не повысил в чине капитана Сулковского, что... считаю его достойным одного только повышения, а именно: в чин главнокомандующего»¹⁶.

Иначе говоря, Бонапарт не мог возвеличить Сулковского до своего уровня, поскольку единственным военным гением считал себя. В данном случае уместно вспомнить и эпизод из «Войны и мира», когда Наполеон награждал за храбрость солдата русской армии Лазарева. Толстой почти в каждом предложении этого эпизода обращает внимание на одну деталь — «маленькую пухлую ручку» Наполеона. Она как будто существовала отдельно от всех остальных частей

* Здесь и далее в слове *князь* — курсив С. Жеромского.

** *Aide-de-camp* — адъютант (франц.).

тела, но интерес представляет не только и не столько она сама, сколько реакция свит французского и русского императоров на каждое ее движение. Наполеон только «отвел назад свою... ручку», а «лица свиты... засуетились, зашептались, передавая что-то один другому». Паж, «почтительно наклонившись над протянутой рукой и не заставив ее дожидаться ни одной секунды, вложил в нее орден... Маленькая белая рука с орденом дотронулась до пуговицы солдата Лазарева». Реакция Наполеона передается с помощью приема несобственно прямой речи: «Как будто Наполеон знал, что для того, чтобы навсегда этот солдат был счастлив, награжден и отличен от всех в мире, нужно было только, чтобы его, Наполеонова рука, удостоила дотронуться до груди солдата». Остальное сделали «русские и французские услужливые руки» свиты: они, «мгновенно подхватив крест, прицепили его к мундиру»¹⁷.

Несмотря на то что в «Войне и мире» и «Пепле» писатели сосредоточили внимание на различных периодах наполеоновской эпохи, Жеромский умел выбирать принципиально важные моменты истории, о которых писал Толстой. Более того, польский писатель, открыто следуя за Толстым, включил в «Пепел» эпизоды, представлявшие своеобразную художественную кальку «Войны и мира», но у Жеромского эти эпизоды имели принципиально иное идейное наполнение. Обратим внимание на те из них, в которых участвует Наполеон. В «Войне и мире» — это сцена на Праценской горе, где был тяжело ранен князь Андрей Болконский. Он упал на землю, сжимая в руке полковое знамя. Наполеон, обходя поле битвы, усеянное мертвыми и ранеными, обратил внимание на Болконского и произнес знаменательные слова: «Voilà une belle mort»*, но у князя Андрея за короткие экстремальные мгновения произошла переоценка ценностей. Страдания и боль заставили его соприкоснуться с вечностью и понять, что важны для него не геройство, не слава, а мир, дом, родина, красота. И на фоне вечности, которая ассоциировалась в романе с голубым небом, распростертым над раненым князем, Наполеон показался «маленьким», «мелочным», «ничтожным», с «безучастным, ограниченным и счастливым от несчастья других взглядом»¹⁸.

Жеромский подобную встречу Наполеона, но уже с польским героем Кишиштофом Цедро трактует иначе. К. Цедро, как и А. Болконский, ранен почти смертельно. Он так же отрешился от суетного мира, в полубреду слышал далекую музыку, но очнулся вдруг от громкого крика: «Да здравствует император!» и громкого чтения указа

* Вот прекрасная смерть (франц.).

Наполеона. Сцена встречи императора с Цедро выдержана в контрастных тонах. Цедро «присел на носилках, смертельно бледный, обливаясь потом, с полным ртом крови. Глаза так и впились в человека, который приближался к нему...

— Sire! — проговорил Цедро. Темные воинственные глаза полковода устремились на Кшиштофа.

Спокойное лицо, словно выкованное из неведомого металла, было обращено к нему грозно и выжидательно.

— Ваше желание? — глухим холодным голосом спросил император.

— Если я умру... Я верил в мою отчизну... А теперь на чужой... Скажите, что не напрасно, что для моей отчизны... Император, император!

Наполеон вперил немой, непроницаемый взгляд в безумные от безграничной любви глаза раненого... Каменным взором смотрел он на лицо юноши. Наконец поднял к треуголке руку и произнес:

— Soit!»¹⁹.

Чтобы подчеркнуть разницу в душевных состояниях и характерах участников приведенного диалога, автор использует различные художественные средства. Страдания Цедры передаются с помощью приемов натурализма: смертельная бледность, пот, хлынувшая изо рта кровь и безумные от любви к Родине глаза, как у романтического героя. В описании Наполеона обильно используются эпитеты, подчеркивающие его безразличие к страданиям других: воинственные глаза, спокойное лицо, немой непроницаемый взгляд, каменный взор и т. д. В отличие от Толстого, который дает Наполеону эмоциональные характеристики, Жеромский ограничивается простой констатацией его черт, но намеренно чрезмерное употребление эпитетов, характеризующих его внешность, позволяет понять и внутренний мир Бонапарта.

Оба писателя показали, как перед нападением на Россию Наполеон разыгрывал польскую карту. В романе «Война и мир» проблема Польши носит эпизодический характер. Русскому дипломату Балашеву Бонапарт хвастливо заявлял: «У меня союзники — это поляки: их восемьдесят тысяч, они дерутся, как львы». Чтобы поразить польских дам, он переодевался в польский мундир, совершал прогулки верхом по Вильне, упиваясь тем, что «...толпы народа с восторгом встречали и провожали его. Во всех окнах улиц, по которым он проезжал, были выставлены ковры, знамена, вензеля его, и польские дамы, приветствуя его, махали платками»²⁰. Предваряет этот фрагмент несколько неожиданная портретная характеристика Наполеона, в которой Толстой не оставляет даже намека на тот роковой

образ избранника судьбы с холодным задумчивым взглядом, в треугольной шляпе и со скрещенными руками на груди. В «Войне и мире» Бонапарт предстает в «синем мундире, раскрытом над белым жилетом, спускавшимся на круглый живот, в белых лосинах, обтягивающих жирные ляжки коротких ног, и в ботфортах. Короткие волосы его, очевидно, только что были причесаны, но одна прядь волос опускалась книзу над серединой широкого лба. Белая пухлая шея его резко выступала из-за черного воротника мундира».

Описание предельно реалистично. Но оно принципиально отличается от портретов художников, запечатлевших Наполеона в такой же одежде, с такой же прической, но с осознанием его величия. А в завершающую портретную характеристику фразу Толстой вкладывает сатирический смысл: «На моложавом полном лице его (Наполеона) с выступающим подбородком было выражение величественного императорского приветствия»²¹. Таким же видится Толстому Наполеон и в период решения польского вопроса и нападения на Россию.

Жеромский представляет Наполеона опосредованно, через восприятие рассказчика, разгадавшего его политическое актерство, а также глазами польских легионеров, веривших в освобождение своей родины. Рассказчик подмечает в Бонапарте прежде всего безразличие к людям: «Наполеон медленно ехал вдоль фронта, окидывая взглядом шеренги солдат, точно насыпи мертвой земли, палисады из дерева, выложенные камнем рвы. Лицо его было холодным и равнодушно-угрюмым, как каменная глыба. Взгляд скользил по лицам... словно по мертвой дороге»²².

Совсем иным предстает Наполеон в восприятии Цедро. Душевное состояние героя, его восторг Жеромский передает с помощью приема несобственно-прямой речи. Цедро «не сводит с Наполеона глаз». Ему кажется, что «сбывается мечта его жизни», поэтому и поход на Россию расценивается им как борьба за свободу Польши.

«Император сдержал свое слово, — думал Цедро, — данное под Мадридом самому слабому из своих солдат, калеке, умирающему на поле боя. Ради одного этого слова он собрал, обмундировал, накормил целые полки и выступил с ними в поход. Он связал между собой чужие народы...»²³.

Естественно, представление Цедро о деятельности Наполеона не соответствовало реальным замыслам императора. Наполеон выступил против России, а поляки, продолжая заблуждаться, думали, что идут освобождать свою родину. Свидетельством этого трагического заблуждения и завершает повествование С. Жеромский. Страшную правду начала войны с Россией представил Толстой, показав не

только бессмысленную гибель поляков при форсировании Немана (подобные потери естественны для войны), но и не менее бессмысленный их восторг при встрече с Наполеоном.

«...Он (Наполеон) остановился подле польского уланского полка...

– Виват!.. восторженно кричали поляки, расстраивая фронт и давя друг друга, чтобы увидеть его»²⁴.

Насколько сильна была вера поляков в Наполеона, показал Анджей Вайда в фильме, снятом по роману «Пепел». Он продолжил рассказ о судьбе польских легионеров Рафала Ольбромского и Кшиштофа Цедро, выведя их за пределы сюжета романа. Они участвовали во всех сражениях, вошли в Москву и вместе с Наполеоном бесславно покинули Россию. Это может соответствовать исторической правде, но противоречит идее развенчания культа Наполеона в романе Жеромского.

Разгром Наполеона рассматривается в романе Толстого в двух ракурсах: как историческое событие и как мистическая предопределенность судьбы Бонапарта. Первый ракурс исследован довольно подробно. Бесславный конец Наполеона объясняется героическим сопротивлением объединенного патриотизмом русского народа (без словесных различий), проявившего чуда храбрости.

Мистический ракурс в критике связывается с двумя идеями романа: предопределенностью хода истории и роли в ней исторических личностей. А. Сауров подчеркивает эту мысль, называя царя (или любого правителя) «рабом истории»²⁵, но следует учесть, что в государственном правлении есть и элемент волюнтаризма. Это качество представлено в романе «Война и мир» в характере Наполеона, который хотел завоевать весь мир. Однако, согласно теории Толстого о предопределенности исторических событий, Наполеону только казалось, что он свободен в своем выборе. Достаточно вспомнить сравнение Бонапарта с ребенком, «который, держась за тесемки, привязанные к карете, воображает, что он правит»²⁶.

Однако мистическое начало в романе много глубже, хотя Толстой и придает мистике характер философско-реалистический. Если расчет судьбы Бонапарта, сделанный Пьером Безуховым по книге «Апокалипсиса», выдержан в ключе несколько мрачного юмора, то автор произведения обосновывает мысль о роковом шаге Наполеона иначе. Этот шаг Бонапарт сделал, когда пересек Неман. В России все было «не по правилам»: партизанская война с вилами и дубинами, природа, обрушившая на европейцев страшные морозы, мародерство своих же солдат, приведшее к голоду и морю. И наконец, неверие в обещанные Наполеоном демократические преобразования в России. А немногим более, чем через десять лет, те же русские за

распространение идей, схожих с заявлениями Наполеона, пойдут на виселицу и каторгу. Наполеон был развенчан Толстым в связи с его походом на Россию, который и привел его к окончательному падению. Однако в рассуждениях Толстого высказана еще одна, не менее драматичная предопределенность: в основе человеческого существования заложена борьба, которая «вызывает страсти и заглушает истину. С одной стороны, является борьба страха и жалости за все, веками воздвигнутое, здание; с другой — борьба страсти к разрушению»²⁷.

Проследивая в последней главе романа историю человечества, сопровождающуюся войнами или борьбой, Толстой приходит к выводу, что Наполеон — всего лишь исполнитель не понятой человеком воли судьбы. «Плох» он или «хорош», «ничтожен» или «велик» — эти оценки входят в разряд этических понятий и категорий конкретных исторических эпох. К сожалению, из истории величия и упадка Наполеона человечество не извлекло уроков.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Лермонтов М. Ю.* Собр. соч.: В 4 т. Л., 1949. Т. 1. С. 43, 71, 182.
- ² *Мицкевич А.* Стихотворения. Поэмы. М., 1967. С. 560.
- ³ *Askenazy S.* Napoleon a Polska. Warszawa; Kraków, 1918. Т. 1. S. 13–14.
- ⁴ *Пушкин А.* Евгений Онегин. Драматические произведения. Романы. Повести. М., 1977. С. 153.
- ⁵ *Сабуров А. А.* «Война и мир» Л. Н. Толстого. Проблематика и поэтика. М., 1959. С. 40.
- ⁶ Подробнее об этом: *Vitt В.* «Стефан Жеромский». М., 1961.
- ⁷ *Толстой Л.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1963. Т. 7. С. 103.
- ⁸ *Толстой Л.* Собр. соч. Т. 10. С. 41.
- ⁹ Там же. С. 157.
- ¹⁰ Там же. С. 339.
- ¹¹ *Жеромский С.* Пепел. М., 1967. С. 97–98.
- ¹² *Толстой Л.* Собр. соч. Т. 4. С. 364, 388.
- ¹³ *Жеромский С.* Пепел. С. 217.
- ¹⁴ *Толстой Л.* Собр. соч. Т. 5. С. 340.
- ¹⁵ *Жеромский С.* Пепел. С. 217.
- ¹⁶ Там же. С. 222.
- ¹⁷ *Толстой Л.* Собр. соч. Т. 5. С. 165–166.
- ¹⁸ Там же. Т. 4. С. 396–397.
- ¹⁹ *Жеромский С.* Пепел. С. 614–615.

- ²⁰ Толстой Л. Собр. соч. Т. 6. С. 35, 37.
- ²¹ Там же. С. 29.
- ²² Жеромский С. Пепел. С. 767.
- ²³ Там же. С. 767.
- ²⁴ Толстой Л. Собр. соч. Т. 6. С. 15.
- ²⁵ См.: Сабуров А. Указ соч. С. 287.
- ²⁶ Толстой Л. Собр. соч. Т. 7. С. 107.
- ²⁷ Там же. С. 380.

«ПАРИЖСКИЕ УНИВЕРСИТЕТЫ» ПОЛЬСКИХ ХУДОЖНИКОВ

Данная статья касается на первый взгляд частной темы — одного эпизода из истории польского искусства рубежа XIX–XX вв., то есть периода «Молодой Польши». В последнее время польские ученые все чаще употребляют относительно него не слишком научный, но очень выразительный термин: «Счастлирое время польского искусства»¹; представляется, что и отдельный эпизод из истории этого, действительно на редкость важного и удачливого для судеб польской культуры, периода представит интерес для рассмотрения общих процессов, протекавших в искусстве страны в канун Новейшего времени, в том числе касающихся его европейского контекста. Он разнообразен и богат; в данном же случае изо всего огромного материала, отражающего соотношение культур Польши и Европы, для анализа были избраны две поездки в Париж польских пенсионеров и их результаты для развития национального искусства.

В 1889 г. в Париж приехали двое стипендиатов-варшавян, Юзеф Панкевич и Владислав Подковиньский, обучавшиеся в Школе рисунка В. Герсона. В столице Франции они пробыли год, и в 1890 г. возвратились в Польшу. В следующем, 1891 г. их сменили краковяне из Школы изящных искусств, Станислав Выспяньский и Юзеф Мехоффер, оба — ученики Матейко. Изначальная художественная ориентация обеих пар была, таким образом, прямо противоположна. (Идейный наставник варшавян, художник-реалист и известный критик и теоретик искусства Станислав Виткевич, редактор позитивистского журнала «Вендровец», считал, к примеру, искусство Матейко неприемлемо архаическим и рекомендовал в одной из своих статей отметить ворота краковской школы крестом, наподобие дома зачумленных, и обходить его стороной.) При этом все четверо стипендиатов были талантливы и хорошо подготовлены в области рисунка и живописи. Интересно проследить, какие художественные приоритеты избрали они для себя в Париже и какие плоды принесли на родину.

Выбор места стажировки отнюдь не был случаен: еще недавно пользовавшаяся заслуженной славой польская колония в Мюнхене к концу 80-х гг. явно слабеет (оттуда, в частности, уезжает — и именно в Париж — Ольга Бознаньска, чтобы там навсегда остаться, за

ней следует Владислав Слевиньский, тоже связавший свою судьбу с Францией.) Берлин еще не стал местом серьезного художественного притяжения, а с Веной у поляков складываются довольно сложные отношения, которых сейчас не будем касаться подробно, только напомним, что известное венское художественное объединение «Сецессион» было создано в 1897 г., а через несколько месяцев после него возникло общество польских художников «Искусство» («Sztuka»), большая часть членов которого одновременно вошла и в «Сецессион». Поляки регулярно участвовали в выставках «Сецессиона», не одну обложку для связанного с ним знаменитого венского журнала «*Ver Sacrum*» рисовали Ю. Мехоффер, С. Выспяньский, К. Тетмайер; в первом номере журнала был воспроизведен «Польский Пегас» Я. Мальчевского, работам Выспяньского издателя посвятили несколько цветных вклеек, картины Мехоффера и Выспяньского получили на выставке «Сецессиона» 1898 г. высокую оценку самого императора Франца Иосифа. О польском искусстве писали серьезные венские критики, как Л. Хевеши, Х. Бар, Берта Цукеркандль².

С другой стороны, на художественную ситуацию в Галиции, и особенно в Кракове, сильно влияла политика: австрийские войска были выведены из Вавельского замка только в 1905 г., и антиимперский национально-патриотический дух пронизывал творчество как главы краковской школы Яна Матейко, имевшего в общественном представлении ранг Национального Пророка, так и его учеников. Сильнейший из них, Выспяньский, отказался (уже после Парижа) заканчивать оформление залы Торгово-Промышленной палаты в Кракове из-за того, что заказчики потребовали поместить в интерьере особую нишу для бюста императора Франца Иосифа. Патриотическая бескомпромиссность Выспяньского повлияла и на его отношение к венскому искусству (он называл венскую сецессию «мелкой» и «скользкой» вместе с ее «архимэтром Климтом»). Мехоффер тоже считал венский путь тупиковым. И надо сказать, что влияние Вены действительно слабо ощущается в краковской художественной школе (так, оно не затронуло и третьего блестящего ученика Матейко — Я. Мальчевского), и если и существует ряд параллелей в искусстве обеих стран, то чаще всего они проявляются в творчестве мастеров «второго круга», так называемых «художников земли», реалистов, которые писали преимущественно народные типы, сцены из жизни крестьян, религиозные сюжеты, пейзажи и портреты, сочетая их с местными реалиями. (Например, у таких польских живописцев, как Т. Аксентович, К. Тетмайер, В. Яроцкий и др., и австрийских мастеров — К. Э. Башни, В. Листа, В. Ф. Егера.)³

Иными были отношения между Веной и Львовом — административной столицей Галиции, более прочно связанной, особенно в области архитектуры, с метрополией. Но это отдельная тема.

Так что в качестве столицы искусства, горнила новых форм и новых принципов живописи, естественно, выступал Париж. Не случайно Стефан Жеромский писал, что Париж был единственным и крупнейшим центром польской культуры для разделенной Польши. Со времен первой, «Великой», как ее называют, эмиграции 1831 г., связанной с именами Мицкевича, Шопена, а после — Словацкого, Норвида, из художников — Хенрыка Родаковского, Артура Гроттгера (60-е гг. XIX в.), Париж был прочно соединен с судьбами польской культуры. И на рубеже веков, и в начале XX в. здесь побывали многие уже сложившиеся польские мастера, от А. Герымского, Ю. Хелмоньского до Т. Маковского, и целая генерация молодых художников, из которых в 1914 г. сложилась (на базе мастерской Густава Гвоздецкого) так называемая Академия польской живописи, к которой были близки А. Сальмон и А. Бурдель. Но в рассматриваемый период отношение к обучению именно в Париже сохраняло двойственность: к пиетету примешивались недоверие и подозрительность. Ибо это было сложное для судеб искусства время, когда уже видно было, что во французской культуре назревает что-то решительно новое, и оно казалось многим современникам непонятным и опасным. В Польшу из Парижа поступали настораживающие сведения. В 1884 г. жившая в это время в столице Франции польская художница Анна Белиньска, воспитанница варшавской школы, крепкий реалист, отличная портретистка, писала домой: «До сих пор я лишь слышала об этих чудаках (импрессионистах), а теперь своими собственными глазами убедилась в их идиотизме. Трудно представить себе что-либо более смешное и детское, никакого рисунка, никакого колорита»⁴. Через несколько лет уже не художница, а критик Ежи Мычельский в своей статье 1890 г. «Из-под башни Эффеля о „Девушках на берегу Сены“» подверг уничижительной критике картину Курбе, объявив, что героини картины, «развалившиеся на траве... попросту отвратительны своим реализмом, грубые, безвкусные и некрасивые», вдобавок «толстые» и «безо всякой мысли»⁵. Впрочем, тогда и в самой Франции отношение большинства общества к новаторам было сходным, а разобраться в хитросплетениях художественных направлений оказывалось нелегким делом даже для искушенных людей искусства. Арнольд Стриндберг в своем известном письме Гогену (в котором он отказывается написать предисловие к выставке последнего, мотивируя это тем, что «не может понять его искусство и не может его полюбить») вспоминает, как в первый свой приезд

в Париж в 1876 г., «желая увидеть что-то новое», он встретил «чудесные звезды с подписями Мане и Моне»); теперь же (в 1895 г. — Л. Т.) «...на выставке триеннале — полная анархия. Все стили, все краски, все сюжеты — исторические, мифологические, натуралистические. Никто не хотел слышать о школах, направлениях. Единственным лозунгом стало слово „свобода“»⁶.

Так что можно понять чувства тех, кто, отправляя своих совсем еще молодых воспитанников (варшавянам было по 23 года, а краковским стипендиатам — по 22) в этот художественный Вавилон, опасался, что воздействие заграницы может повредить национальной сущности их таланта. Особенно это касалось Кракова. Едва проводив в Париж своего ученика Юзефа Мехоффера, подающего большие надежды, Ян Матейко, ректор краковской Школы изящных искусств, уже был готов отозвать его обратно: профессор той же школы В. Луцкевич писал от его имени Мехофферу в Париж, что Матейко «постоянно сожалеет о том, что Пан поехал в Париж слишком рано, не успев получить основ знаний в стране, чтобы, оказавшись среди столь разнообразных направлений, суметь сохранить твердую позицию»⁷. В разных вариациях эти слова повторялись вплоть до смерти Матейко в 1893 г. «Матейко желал бы, — продолжает Луцкевич, — чтобы Пан больше оставался самим собой, дабы суметь стать польским художником <...> Матейко советует, чтобы, приковав взгляд к модели, стараться в точности ее воспроизвести, забыв о том, что на свете существуют какие-то художники, желание подражать которым может замутнить чистоту восприятия»⁸. «Все эскизы и свидетельства необходимо высылать Матейко, — предупреждал и доброжелательный опекун обоих стипендиатов К. Стрыньский и многозначительно добавлял: — А то будет худо»⁹. В свою очередь, упоминавшийся выше антипод Матейко Станислав Виткевич наставлял своих подопечных, чтобы они ориентировались на реалистическую живопись, по возможности социального плана, как на картинах варшавской школы 80-х гг., зарисовывали городские типы, бытовые сценки и др. О вреде же импрессионизма он предостерегал впоследствии даже собственного сына, будущего известного художника и литератора Виткаци, будучи озабочен тем, что тот берет уроки у Яна Станиславского, одного из польских импрессионистов «второй волны». Импрессионизм казался Виткевичу лишенным глубины и серьезных общественных позиций.

Такое настороженное отношение хорошо вписывается в борьбу двух установок в общественной мысли Польши: универсалистов, склонных ко всем вопросам культуры подходить с общеевропейскими критериями, и сторонников сохранения традиционных национальных

ценностей. Те и другие стали участниками дискуссии, касающейся путей развития польской культуры, в которую на рубеже веков включилось большинство публицистов, эстетиков и литераторов «Молодой Польши». Вся «Молодая Польша», несмотря на частые дискуссии между своими членами, порой очень горячими, склонялась к тому, что Европа им близка и обращение к ее культуре и новаторству естественны. Казимеж Тетмайер уже в 1898 г. писал: «Не вызывает никаких сомнений, что в поисках собственных путей мы порой поддаемся чужим влияниям, как поддавались им романтики с Мицкевичем, как поддаются им современные романисты с Сенкевичем; однако от этого до бездоказательного утверждения, что мы все, скопом, „отражаем чужие языковые и стилистические формы, чужие стремления и потребности“, — еще далеко»¹⁰. Его поддерживали в равной мере Вильгельм Фельдман (Краков) и Станислав Бжозовский (Варшава).

Вильгельм Фельдман выдвигал альтернативу: «Или мы связаны всеми нервами и чувствами с Европой — или не связаны». (Подразумевалось, конечно, что связаны. — Л. Т.) «Грустно было бы только, — продолжал он, — если бы мы почерпнутые с Запада импульсы и материалы не сумели претворить в кровь и плоть по законам собственной индивидуальности»¹¹ («Критика». 1901 г.). «Или мы Европа — или не Европа», — вторил ему Бжозовский годом позже. Не должно быть, заявлял он решительно, никаких «санитарных кордонов» и «китайских стен» между Польшей и Европой. Но при этом и Бжозовский совсем не за слепое принятие чужих влияний: он верит, что исполненный жизненных сил народ все качества, воспринятые от других культур, сумеет впитать в собственную кровь¹². Для нас из всего широкого спектра проблем и проектов, которые затрагивались в этой связи, наиболее важна проблема романтизма и неоромантизма — термин этот появился в 1902 г. в статье Эдварда Порембовича, — и здесь единый лагерь реформаторов распадается на два противоборствующих стана. С одной стороны, уже упоминавшийся Фельдман противопоставляет «здравый рассудок»; «холодный brutalный натурализм» и позитивистскую «тиранию повседневности» взлетам романтизма в такие сферы, «которых не достигнет ползучий рассудок», и подчеркивает способность романтизма осуществлять «наивысшее право духа — творчество». Романтизм, как и неоромантизм, возносит человека над природой, но одновременно и объединяет с нею, воссоздавая вселенское единство, ибо вселенская душа является также творческой Волей. Это постулируется в его книге «Современная польская литература» (1908 г.), в главе с характерным названием: «Неистребимость духа романтизма»¹³. На этот раз

Бжозовский из сторонника становится оппонентом Фельдмана и, подводя итоги целому периоду в истории польской культуры в своей известной «Легенде „Молодой Польши“» (1910), утверждает, что романтизм — это «бунт цветка против его корней» и что романтик живет за счет общества, существуя в нем как бы в лоне природы¹⁴. Апологией польского романтизма стал «Монсальват» Артура Гурского¹⁵. А труд Владислава Козицкого «Против романтизма» пытался полностью его перечеркнуть¹⁶. И все же именно в национальном романтизме видели многие деятели культуры прямого предшественника «Молодой Польши», не случайно Эдвард Порембович вводил свой термин «неоромантизм» как аналог понятия «неоидеализм» и считал, что романтизм никуда не исчезал из польской культуры на протяжении всего XIX в.¹⁷

Добавим еще одну деталь: рассматривая проблематику неоромантизма рубежа веков, современный польский ученый Роман Падол вводит понятие «неомессианизм неоромантизма». Идея мессианского предназначения Польши, ставившая ее в XIX в. во мнении польских романтиков на особое место в истории стран Европы, также имела свое продолжение в период «Молодой Польши», только ориентиры ее несколько сместились. Появилась новая концепция народа как духовной общности, особой культурной формации, на которую должны опираться современные творцы национальной культуры. Внутреннее единство нации заключено в ее подсознании — «национальной психике», и к ней должны обратиться те, кто обладает харизматическим призванием говорить от имени народа, всей нации (как Словацкий или Матейко). Такие творцы способны полностью сохранять свою творческую свободу, одновременно передавая потомкам культурную традицию. Польский народ обладает огромными ассимиляционными возможностями и способен их дополнить обретенной на драматических путях своей истории яркой национальной самобытностью. Он имеет право выступить в качестве носителя идеи всеобщей справедливости, внушенной ему уже не Святым Духом, как считали «старые» романтики, отмечая провиденциальную роль своей страны в судьбах Европы, а завоеванной собственными страданиями и усилиями, что делает его одной из действенных сил, даже творцом современной истории¹⁸.

Все эти идеи и выводы окончательно сложились к концу эпохи, являясь ее культурно-историческим достоянием. Эпизод же, с которого мы начали, происходил гораздо раньше, в первый период существования «Молодой Польши», когда все эти мысли, идеи и убеждения лишь формировались, витали в воздухе и сталкивались в многочисленных дискуссиях, спорах и первых обобщающих статьях, представ-

ляется, что он мог бы послужить еще одним весомым аргументом — аргументом в пользу романтизма как мироощущения, наиболее адекватного национальному менталитету, а в области искусства побуждающего к дальнейшему развитию.

Итак, в 1889 г. Владислав Подковинский и Юзеф Панкевич приехали в Париж из Варшавы, чтобы завершить свое образование. За плечами у них была варшавская Школа рисунка Войцеха Герсона, а также год обучения в Петербурге в Академии художеств, в мастерской баталиста Вильгельма Виллевалде, популярного у поляков, которые учились в России в 80-х гг. (С. Бакалович, М. Котарбинский, Я. Ционглинский, С. Новаковский, С. Хлебовский и др.). Ко времени зарубежной стажировки оба уже достаточно сложились как художники: Панкевич получил в 1888 г. награду за пейзаж «Рынок за Железной Брамой», написанный в духе варшавского реализма (А. Герымский, С. Виткевич), а Подковинский, тоже хороший пейзажист, был к тому же беглым рисовальщиком-репортером, работал для журналов «Клосы» («Kłosy»), «Вендровец» («Wędrowiec»), «Тыгодник Илюстрованы» («Tygodnik Ilustrowany»). В Петербурге ему удалось опубликовать рисунок в «Живописном Обозрении». Оба художника, как говорилось, вращались в кругу «Вендровца», находясь под влиянием идей Пруса, Сыгетыньского, и прежде всего Ст. Виткевича, который надеялся на то, что в Париже они станут мастерами-реалистами, и советовал избирать социальный, городской типаж в духе «Продавщицы апельсинов» А. Герымского или его же «Рабочих песчаного карьера на Висле». Оба молодых художника пробыли в Париже около года. На краткость их приезда повлиял во многом недостаток средств, так как надежды Подковинского на работу в парижских журналах не оправдалась: то, что было хорошо для Варшавы и Петербурга, не подошло для Парижа. Как раз во время их пребывания в столице Франции проходила Всемирная выставка, и в ее составе, в Павильоне искусств, была открыта «Выставка столетия», на которую усилиями критика Роже Маркса попали работы Мане, Моне, Писсаро и даже одно полотно Сезанна (Мане и Курбе имели собственные павильоны на территории выставки). Особого впечатления Мане и тем более Сезанна на Панкевича и Подковинского не произвели. Но одновременно в салоне Жоржа Пти тогда же открылась ретроспектива Клода Моне. И оба варшавянина, презрев поучения своих наставников, стали горячими адептами импрессионизма, который был абсолютно индифферентен и к социальной проблематике, и к национальному вопросу. Воздадим должное молодым стипендиатам: они оказались далеко впереди своих соотечественников из мира искусства, суждения

которых мы выше приводили. Они были покорены новой живописной манерой, светом, свободой и поразительной жизненной правдой картин Моне и смело попытались следовать за ним, подобно тому, как это сделали примерно в то же время и русские художники — В. Серов, К. Коровин. Зато мимо внимания молодых поляков прошла, тоже приуроченная к открытию Всемирной выставки, скандальная экспозиция, состоявшаяся в Большом зале Кафе Искусств (кафе Вольпини), для которой главный ее инициатор Поль Гоген придумал название «Выставка импрессионистов и синтетистов». В состав ее входили работы Гогена, Бернара, Шуффнекера, Руа и Лавалля. Альбер Орье, молодой критик, один из немногих ставший на сторону новых течений в искусстве, именно с них начал обзор живописи на Всемирной выставке. Но «синтетисты» не привлекли варшавян, всецело поглощенных импрессионизмом. Они постарались сразу же применить свои новые знания на практике: Панкевич написал «Цветочный рынок у церкви Мадлен», а Подковинский «Дам, играющих в бильярд» и «Пейзаж с подсолнечником», в которых оба использовали пленэр, принципы дивизионизма — отдельный мазок, открытый цвет, цветные тени, стремясь зафиксировать мгновенное состояние природы в единстве его цвето-воздушного бытия (отчасти их подготовила к такому повороту деятельность их учителя А. Герымского, который весь поздний период своего творчества провел за рубежом и мучительно стремился соединить натуралистическую верность изображения с новым ощущением света и цвета: «Мост на Сене», итальянские пейзажи). Подковинский и Панкевич стали первыми польскими импрессионистами, хотя, как кажется, их восприятие этого направления было несколько поверхностно-декоративным, при этом они нередко злоупотребляли цветовыми контрастами и, главное, далеко не всегда добивались того поразительного ощущения свободы и радостного самоощущения человека в природе, естественного единства с ней, на котором держится половина прелести французского импрессионизма, с его полотнами, всегда залитыми солнечным светом, с красивыми лицами и нарядами женщин, зеленью, цветами, легким скольжением лодок по спокойной воде или экипажей по шумной улице — словом, некоей беспечности, поэтического дыхания, которое сродни стихам Верлена. К тому же поляки увлеклись импрессионизмом, когда он был уже на изломе и утратил свой напор. Последняя выставка импрессионистов прошла в 1886 г., и теперь единое направление распалось на неоимпрессионизм (Сера, Синьяк) с их пуантелизмом и подчеркнуто научной аналитической оптикой и широкое движение постимпрессионизма, участники которого использовали достижения Моне,

Писсаро, Сислея уже в рамках собственных систем (Дега, Ренуар, синтетисты).

Так или иначе, оба пенсионера, вернувшись в Польшу, выставили свои полотна в варшавском «Обществе поощрения художников» (сокращенно — «Захента» («Zahęta»)). И встретились с таким же полным непониманием и отрицательной реакцией, что французские новаторы двадцать лет назад. Варшава не приняла импрессионизм. Здесь привыкли к тому, что живопись прежде всего носитель содержания, «литературности». Фабула могла быть романтической, как в Кракове у Матейко, или позитивистско-реалистичной, как в варшавской школе, но она должна была быть легко читаемой и в идеале дидактико-патриотической, чего напрасно было ожидать от импрессионизма. А необычайное обогащение художественно-изобразительных средств, которые принесла пленэрная живопись, и изменение традиционного отношения художника и природы, даже художника и искусства, когда героем картины, по сути бессюжетной, может стать любой феномен природного бытия, с абсолютной зрительной адекватностью переданный художником, все это лежало еще за пределами задач и Варшавской школы рисунка, и Петербургской академии.

Впоследствии в польском искусстве наметилась вторая волна интереса к импрессионизму: наилучший опыт извлек из его живописных принципов Ян Станиславский. Великолепно овладев пленэром, чистым цветом и непринужденной живостью мотива, он, однако, никогда не разлагал форму на светящиеся блики и цветные тени и избегал радикальности неоимпрессионизма. Одно время увлекался импрессионизмом Леон Вычулковский, в сериях, посвященных рыбакам и сельскому труду. Его насмешливо критиковали в прессе, еще раз подтвердив, что импрессионизм, даже в смягченном облике пленэризма и люминизма (польские искусствоведческие термины), в Польше — чужак, так и не ставший своим.

Для Подковиньского и Панкевича оценка обществом и критикой результатов их увлеченного труда была, конечно, ударом. Они перенесли его по-разному. Панкевич вскоре вернулся во Францию и провел там практически все годы своей долгой жизни¹⁹. Он, по словам Т. Добровольского, «как хамелеон», менял свои художественные пристрастия, оставаясь отличным профессионалом и сильным колористом, и писал то полотна в духе символизма, как «Лебеди в Саксонском саду» (красивый ноктюрн 1896 г.), или уже в стилистике постимпрессионистского колоризма «Натюрморт с вазой» (1900 г.). Наездами бывал в Польше, даже недолго преподавал в Академии в Кракове, а с 1925 г. стоял во главе польской колонии в Париже, опекая стипендиатов. Был близко знаком с П. Боннаром, Р. Делоне,

но так и не вошел в число признанных членов Парижской школы. Вместе с Бознаньской и Слевинским Панкевич составляет скорее богатый и звучный контекст главного процесса развития польского искусства, чем его сердцевину.

Более трагична была судьба очень одаренного Подковиньского, которому после возвращения на родину жить оставалось лишь пять лет²⁰. За это время он, однако, резко сменил художественный фронт на символизм, создав несколько масштабных произведений («Танец скелетов», «На кладбище», «Безумство порывов»). Они исходят уже из совсем иной традиции, возвращаясь к образам Ф. фон Штука, А. Беклина, и напоминают о всеобщем увлечении 90-х гг. — Эдварде Мунке. (Правда, до сих пор точно не установлено, видел ли художник его работы, хотя символично-фантастическая картина «Ирония» как будто свидетельствует об этом.) Мы не станем сейчас рассматривать позднее творчество Подковиньского, в том числе его знаменитое «Безумство порывов» (1893), принесшее художнику славу среди немногих почитателей и новые огорчения; в последний день экспонирования в Варшаве этого огромного полотна сам художник изрезал его ножом. Больной, измученный любовной неудачей и непониманием его искусства, художник стремительно угасал; в день смерти на его мольберте остался мрачный «Траурный марш» (иногда его называют «Траурный марш Шопена») — и это был уже настоящий трагический экспрессионизм, рожденный не чужеземными влияниями, а силой таланта и страдания. Однако, что удивительно, Подковиньский продолжал писать импрессионистские пейзажи до конца жизни, и некоторые из них, «Дети в саду», «Весенний пейзаж» (1892–1893), удивительно хороши, он избавляется от пестроты и резкости тонов, ранее ему свойственных, и создает истинно поэтическую атмосферу, рождающую ощущение тишины, покоя и света.

Так оборвалась наметившаяся было связь с новаторским искусством Франции, для которого позитивистское общество Варшавы не нашло применения.

Парижская эпопея краковских студентов сложилась иначе, хотя и на их долю выпало немало трудных минут. Вечная нехватка денег, назидательные письма краковских профессоров, Матейко и Луцкевича, ссора и разрыв обоих — друзей еще с гимназических лет, провал на экзаменах по рисунку в Школу изящных искусств. После провала оба стали посещать Академию Коларосси, и Выспяньский больше не пытался штурмовать парижскую официальную твердыню, но упрямый Мехоффер на следующий год все же сдал экзамен и поступил в школу, что дало ему возможность провести в Париже пять лет. Одновременно он по собственному желанию стал и студентом Школы

декоративного искусства. Эта решительная установка на серьезное профессиональное обучение и активная творческая жизнь во все время пребывания в Париже прочно связали юношей с местной творческой средой. Они постоянно и много работали, участвовали в международных конкурсах (Прага, Фрибур), выполняли заказы для Польши, в том числе эскизы занавеса для Краковского театра, картоны витражей для костелов Кракова и Львова. Сильно помогли контакты с уже обжившимся в Париже Слевиньским, который ввел их в круг Гогена и других модернистов, еще далеко не признанных, но являвших собой уже следующую за импрессионизмом стадию развития искусства. Выспяньский и Мехоффер, оба, сделали ставку на новое, хотя по приезде последний из них первоначально встретил его в штывки. Это были П. Пюви де Шаванн, П. Гоген, В. Ван Гог, синтетисты (П. Боннар, Э. Вьюйяр, М. Дени), Сар Пеладан со своими «Розенкрейцерами». К тому же Мехоффер очень серьезно занялся витражом, а Выспяньский именно в Париже, где он посещал все, какие мог, оперные спектакли, впервые усомнился в том, что призвание его — только живопись, и, сначала несмело, стал создавать свои первые драматические произведения («Даниель», «Королева польской короны», первая версия «Варшавянки»). Хелена Блом справедливо подчеркивает, что круг общения Выспяньского и Мехоффера состоял из мастеров еще далеко не признанных²¹. То, что они смогли, приехав из провинциального Кракова с его академической школой, сделать именно такой выбор, — заслуга таланта, смелости и интуиции обоих. Действительно, сориентироваться в котле парижской художественной жизни, выделить свои приоритеты было не так легко. Шарль Морис в 1885 г. называл как мастеров, «имеющих каждый свое королевство», Пюви, Каррьера, Ренуара, Дега, Моро и Гогена. В 1891, в год приезда краковских стипендиатов, впервые выступил на сцену символизм: Реми де Гурмон объявил в этой связи: «Момент кажется мне подходящим для того, чтобы заявить искренне и правдиво: в настоящее время существуют два класса писателей: те, кто имеет талант, — Символисты, те, кто его не имеет, — Остальные»²²; а в следующем, 1892 г. Морис Дени писал: «Я считаю, что прежде всего живопись должна украшать. Выбор сцены, тематики — ничто. Одухотворить, пробудить переживание я стремлюсь лишь через посредство красочной поверхности, через соотношение тонов, через гармонию линий»²³. Такая установка могла оказаться очень серьезным искушением для учеников Матейко, готовивших себя к служению не только искусству, но и национальной идее. Как мы увидим, они ему не поддались, хотя для Мехоффера именно Дени и вся группа «Наби» оказались довольно близки как в творческом,

так и в идейном плане, в то время как для Выспяньского на первом месте стояли Ван Гог и Гоген.

Впрочем, неверно было бы считать, что влияние импрессионизма совсем не коснулось польских художников, это особенно относится к Мехофферу и является вполне естественным: ведь и сам Гоген назвал выставку в кафе Вольпини «выставкой импрессионистов и синтетистов». В парижских пейзажах Мехоффера 1892–1893 гг. («Пляж Пигаль»; многочисленные наброски, в том числе очень любимые им «ноктюрны») такое влияние проступает достаточно отчетливо. Не случайно краковский опекун и доброжелатель обоих, К. Стрыньский, упрекал Мехоффера в том, что проект его занавеса для Краковского театра — это, в сущности, «Tableau de genre», а изображенный на нем краковский бульвар, Плантаы, слишком похож на Елисейские поля²⁴. Однако уже в таких работах, как «Безделушки на камине» (1895), ощущаются новые тенденции, которые с неожиданной свободой и художественной убедительностью скажутся во фрибурских витражах, к работе над которыми Мехоффер приступил в Париже в 1895 г. Интересно, что импрессионизм как бы проникает в видение художником самой реальности. Это особенно заметно на страницах дневника Мехоффера, который он скрупулезно вел во все время пребывания в Париже. Его краткие заметки, сделанные для себя, особенно характерны в этом плане: например, тот, в котором его увлекает атмосфера «тех, еще теплых вечеров, когда сумерки спускаются уже в шесть часов — скрывая толпы, роящиеся в еще освещенных улицах — а потом начинают появляться огни фонарей — дальше, это необычайное богатство эффектов, когда возникают ни с того ни с сего ярко освещенные, четко очерченные формы — попадающие под лучи одной широкой плоскостью, как, например, костлявый бок коня, выдвигающегося из темноты и принимающего на себя свет фонаря, а тут же позади него уже темно, уже видны лишь некоторые предметы, другие сливаются с окружением — исчезают, — а увидеть их можно лишь потому, что позади этой неоформленности, немой беспредметности вновь выдвигаются яркие пятна, яркие формы, освещенные места, на которых возникают черные силуэты и исчезают, — ибо движение постоянно — нет ни минуты покоя, — а еще если мокро, если это после дождя, как вчера, например, то добавляется мокрая мостовая со множеством своих отблесков, добавляются зеркальца воды, лужи, которые отражают свет, блестят, мигают — вносят свое в ощущение общей зыбкости, неясности переходов темного в светлое и обратно. И ничего толком не видно — близкие вещи кажутся далекими, далекие — близкими...»²⁵. Эта и многие другие его записи невольно приводят на память Верлена, его своеобразный «импрессионизм»,

в котором исследователи видят одновременно своего рода «предрасвет символизма» в поэзии:

Эта улица, город — как в призрачном сне
Это будет, а может быть, все это было:
В смутный миг все так явственно вдруг проступило.

(Пер. А. Ревича)²⁶

В свою очередь, Выспяньского (уже в Польше, когда после постановки «Свадьбы» вокруг нее разгорелась полемика) один из критиков, беспощадный к поэту Ю. Вайсенхоф, упрекал в том, что он «мыслит скорее как музыкант, чем как поэт», ибо «растворяет мысль в звуках... ищет прежде всего нового звучания и ради него жертвует содержательным смыслом литературного слова»²⁷. Критик мог бы обвинить Выспяньского в верном следовании завету все того же Верлена: «О музыке — прежде всего!.. О музыке — снова и снова!»²⁸.

Вскоре после возвращения в Польшу, в 1898 г., Мехоффер написал прелестную небольшую композицию (и потом ее повторил) по мотивам стихотворения Верлена «Инженю» из серии «Галантных празднеств». (В Польше ее обычно называют «Наивные», используя дословный перевод, в то время как по своему духу это название никак не соответствует содержанию ни стихотворения, ни иллюстрирующей его картины.) Это единственный случай в карьере художника, когда он посвятил отдельному стихотворению живописную композицию, а не графические иллюстрации. (Добавим, что на польском языке в то время еще не существовало переводов Верлена, они появились только в 1911 г.)

Словом, можно только удивляться тому, как легко и прочно оба поляка обжились в Париже. Уже в год приезда Мехоффер пишет домой: «Оба мы здоровы, а больше писать и не знаю о чем. Мы — это Париж, а Париж — это мы. Без него мы — мелкота (*maluczki*)»²⁹.

Насколько быстро эволюционировал Мехоффер и как глубоко проникся идеями Ар Нуво (и сам участвовал в его формировании), говорит история конкурса во Фрибуре (Швейцария), на котором он занял первое место, представив свой вариант предложенной темы («Апостолы») для витража собора св. Николая³⁰. Конкурс шел под девизами, в нем участвовали многие известные европейские витражисты, и лишь после того, как проект Мехоффера победил все 47 представленных вариантов в результате горячей дискуссии между местными новаторами и традиционалистами, выяснилось, что победитель, «меся Мехоффер», еще учится в парижской Школе декоративного искусства. Вслед за тем его проект второго витража — знаменитые «Мученики», получил большую золотую медаль на Всемирной

выставке в Париже в 1900 г. Картон был выставлен в швейцарском павильоне, а в павильоне австрийского искусства находилась его же «Певница», за которую художник получил вторую золотую медаль. Это было вскоре после смерти Матейко, который уже не узнал об успехах своего ученика, хотя неизвестно, обрадовался бы он им или, напротив, произнес анафему. После этого триумфа Мехоффер получил заказ на изготовление всех 13 витражей для собора во Фрибуре и посвятил этому 40 лет жизни, создав, так сказать, между делом современную витражную школу в Швейцарии³¹. Витражи потребовали огромных усилий, но дали ему известную независимость и помогли не так сильно переживать неудачи с реализацией проектов на родине.

В свою очередь Выспяньский прочно вошел в круг Гогена³². (Существовало даже мнение об их личном знакомстве, которое основывалось главным образом на том, что Выспяньский снял мастерскую Гогена на улице Мэн, когда тот, получив наследство, переехал в более просторную, на улицу Верценгеторикса. Верно и то, что Выспяньский рисовал будущую модель и подругу Гогена, яванку Аннах, однако это было годом раньше, во время первой поездки Гогена на Таити, и Аннах лишь в следующем, 1893 г. появилась в жизни и в мастерской Гогена.) Сведения о возможном знакомстве обоих художников, однако, столь противоречивы, что трудно утверждать что-либо определенное, тем более что оба находились во Франции одновременно сравнительно небольшой период времени — около восьми месяцев, а в самом Париже — всего около трех. Впрочем, они наверняка встречались в кофейне «У мадам Шарлотт», завсегдатаями которой были оба³³. Кофейня была расположена напротив Академии Коларосси и вскоре стала местом встречи здешних и приезжих модернистов: Гогена, Мухи, Стриндберга и др. Не случайно современники говорили, что это заведение больше похоже на лавку по продаже живописных работ. Вход в нее украшали две вывески: одна — работы А. Мухи, вторая — поляка К. Тетмайера. Внутри, среди других картин, нашли свое место полотна Хелмоньского, Выспяньского, их польских коллег. По свидетельству художника Кароля Машковского, еще одного из завсегдатаев кафе, Выспяньский написал пастелью портрет хозяйки, постоянно висевший над кассой, за которой она восседала, и расписал одну из стен, замыкавших крохотный садик кофейни, пейзажем Люксембургского сада. В эти годы в рисунке, особенно портретном, Выспяньский явно следует Ван Гогу, тем более что он был одарен сходной с голландским мастером пронзительной проницательностью. Его портретные пастели пугали смелостью цветовых сочетаний и свободной игрой линий даже Мехоффера. Выспяньского увлекали и работы Э. Грассе, которые он смог изучить в Париже достаточно

подробно. И конечно, он воспринял и использовал в полной мере гогеновскую систему соотношения цветовых плоскостей, где эквивалент света (как и ощущение пространства) рождается не благодаря светотени, а с помощью эффекта от положенных рядом чистых цветов. (Интересно, что уже живя в Кракове, по словам Феликса Ясенянского, «...в мерзком доме на мерзкой улице Кроводерчей»³⁴, он выкрасил отдельные комнаты в яркие локальные цвета: мастерская, как и всегда у Выспяньского, была сине-сапфировой, с резким акцентом красного (скатерть на столе и огромное кресло), а другие комнаты — светло-оранжевой, пунцовой, голубой, что производило шокирующее впечатление на большинство посетителей³⁵. В сущности, это прием, восходящий к клуазонизму школы Понт-Авен.

Все свои новые впечатления Выспяньский, еще живя в Париже, вложил в проект витража для Львовского собора, на который, как и Мехоффер, имел заказ и который должен был представлять «Клятву короля Яна Казимира». Он очень надеялся на успех, мечтая заработать деньги на продолжение жизни в Париже. Но витраж был отвергнут с негодованием, как «уродливое чудачество», хотя верхняя часть его — широко известная впоследствии фигура «Обессиленной Польши», осталась одной из самых проникновенных и сильных работ художника. Выспяньский не смог продлить свое пребывание в Париже, где в общей сложности провел около трех лет, и, вернувшись в Польшу, пережил чрезвычайно трудный двухлетний период, когда не имел ни постоянного дома, ни нормальной мастерской, ни заказов. Однако, получив первый серьезный — на роспись костела францисканцев в Кракове (1896), ни на шаг не отступил от своих новаций. В результате возникли трения с заказчиками, которые не дали художнику возможности закончить работу, но он уже успел создать свои витражи — лучшие в Польше того времени («Бог — Отец», св. Саломея, св. Франциск), роспись стен, в том числе композиции «Каритас», «Мадонна». В них он выступает не просто представителем Ар Нуво, он развивает некоторые его стороны совсем по-своему, сочетая принципы орнамента модерна с традицией готической орнаментики (хорошо изученной им еще в юношеские годы на лесах Мариацкого собора в Кракове, где он участвовал в реставрационных работах под началом Матейко). Что касается витражей Выспяньского, то они знаменуют собой выход за пределы стилистики и Гогена, и самого модерна. Они поражают своими струящимися, почти беспредметными цветовыми потоками, своим особым музыкальным ритмом, живописной свободой. Особая тема — картоны Выспяньского к витражам Вавельского кафедрального собора, отвергнутые художественной комиссией, что называется, с порога. Абсолютно

оригинальная идея, очень смелая и не имеющая аналогов ни в Польше, ни за рубежом, была оценена по достоинству много позже, хотя живописные качества картонов были оценены уже современниками. Деятельность Выспяньского в области искусства — монументального искусства, портрета, графики, хотя и не достигла такого размаха, как его драматургия, стала одним из главных ферментов художественной жизни Кракова, а после — и всей Польши. Это не удивительно, так как Выспяньскому удалось с абсолютной органичностью подчинить все свои художественные принципы высокой задаче духовного возрождения нации, и он недаром называл себя «невольником единой великой мысли», патриотической устремленности, которую с равной силой умел облекать в литературную и живописную форму.

Мехофферу по возвращении в страну также не удалось осуществить многие из своих планов. Охранительская деятельность графа Кароля Ланцкороньского пресекла работу над росписями «Скарбца» (кафедральной сокровищницы) при Вавельском соборе, но и то, что художник успел там создать, В. Риттер, современный ему швейцарский критик, назвал «самым мощным проявлением современного декоративизма... преизбыточно щедрой орнаментикой, которая обладает двумя чертами, [являясь] глубоко личной и истинно польской»³⁶. И действительно, Мехоффер создал произведение уникальное по форме, новаторское и исполненное духом национальной традиции.

Сорвался по той же причине, что и декор «Скарбца», проект росписей старинного костела в Плоцке, обещавший стать этапным в сакральном, как и декоративном искусстве Польши. Но витражи в Вавеле («Страждущий Христос» и «Божия Мать Скорбящая», фигуры «Гениев страдания» в центральном нефе, «Крестный путь» из Крестовоздвиженской капеллы, роспись капеллы Шафраньцев и, наконец, живописное полотно Мехоффера «Дивный сад» (1905), не говоря о его пейзажах и портретах, относятся к тем произведениям, благодаря которым за эпохой и установилось название «Счастливого времени польского искусства». Ничего подобного работам обоих бывших «парижан» нельзя найти в искусстве других стран Европы, они действительно возродили романтические национальные идеалы, прониклись мессианской идеей Польши, работая в духе и на уровне современных достижений европейской живописи.

Мехоффер написал отповедь графу Ланцкороньскому, обосновав права искусства, в том числе церковного, на свободу и на «формы столь новые, что они могут показаться вообще лишенными традиции»³⁷. Его перу принадлежит единственный в польской художественной критике трактат об искусстве — современном искусстве — «Заметки об искусстве и его отношении к натуре» (1897), явно

инспирированный парижскими контактами художника, которому в теории были наиболее близки установки группы «Наби». Когда-то, провожая обоих молодых художников за рубеж, профессор Луцкевич напутствовал их: «Одному из вас придется заменить его (Матейко)»³⁸. И Мехоффер действительно неоднократно избирался ректором уже не Школы, а Академии изящных искусств в Кракове, полностью оправдав надежды своих учителей.

Так получилось, что подготовленные совершенно, казалось бы, устаревшей матейковской школой, оба краковских стипендиата сумели не только уловить и усвоить самое новое и перспективное в современном французском искусстве, но и органично сочетать его с «польской идеей». Эта идея служения, в лучших традициях великих польских романтиков и самого Матейко, одушевляла и Выспяньского и Мехоффера во все годы учения и дальнейших трудов на родине. Никто не заказывал Выспяньскому его огромных картонов для Вавельского собора — он делал их по велению души; никто не подсказывал Мехофферу концепцию неосуществленных — увы! — росписей церковных стен, которые должны были провозглашать «Глорию» Польше и о которых находим заметки уже в парижском Дневнике.

Матейко, после смерти которого школу тут же реформировали, обучил их, как оказалось, не только академической, уже устаревшей версии живописного романтизма, но сумел привить его широкое дыхание, а на лесах Мариакского собора они еще до Парижа впитали любовь к готике, принципы декоративных росписей. Матейко и Краков научили их ощущать художественную традицию как живую. А неискоренимый польский романтический патриотизм помог найти точку отсчета, сделать правильный выбор среди массы возможностей, которые предоставляла Европа. Они глубоко ощутили ее и полюбили, но избрали из широчайшего спектра возможностей, которые развернула перед ними художественная жизнь столицы искусства — и интуитивно, и сознательно — именно то, что помогло им выработать собственный язык. А потом привить польскому искусству, часто даже вопреки желанию своего общества, больше в борьбе с ним, чем с его помощью, «новый дух и новую форму».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. например: *Poprzeczka M. Szczęśliwa godzina. Malarstwo polskie około roku 1900 // Sztuka około 1900 w Europie Środkowej. Materiały międzynarodowej konferencji 20–24.10.1994 / Red. P. Krakowski, J. Purchla. Kraków, 1997; Попиенцка М. «Счастливое время». Польская живопись около 1900 // Национальные и международные аспекты искусства польской*

- сецесии. (Материалы международной конференции, 20–21.02.2002). М., 2003. С. 28–41.
- ² *Gryglewicz T.* Sztuka a secesja // Stulecie Towarzystwa Artystów polskich Sztuka / Red. A. Baranowa. Ars vetus et nova, Kraków, 2001. T. 4; *Baranowa A.* Krytycy wiedeńscy o Sztuce – Ludwig Hevesi, Hermann Bahr, Berta Zuckerkandl // Ibid. S. 91–102; *Taborski R.* Wyspiański – Wiedeń – Secesja // Ibid. S. 91–102; *Gryglewicz T.* Sytuacja w środkowoeuropejskim ruchu artystycznym około roku 1900 // Malarstwo Europy Środkowej. 1900–1914. S. 19–25; *Togethoff W.* Berlin a Monachium – ośrodki sztuki około roku 1900 // Sztuka około 1900 w Europie Środkowej... S. 25–30; *Ottomeyer H.* Monachijski Jugendstil – ideał natury // Ibid: S. 31–40.
- ³ Австрийские примеры см.: Kunst in Wien um 1900. Die Andere Seite. Wien, 1987.
- ⁴ *Bielińska A.* List ze stycznia 1884. Цит. по: *Krakowski P.* Stare i nowe w sztuce Młodej Polski // *Czapski J.* Józef Pankiewicz – życie i dzieło. (Przedruk). Lublin, 1992. S. 24. Не лучшего мнения об импрессионистах была известная писательница Габриэля Запольска, в своей рецензии от 1890 г., напечатанной в «Варшавском Курьере» («Kurier Warszawski») называвшая Салон Независимых «кошмарной выставкой», на которой «картины некоего Сера, Ван де Вельде и других представляют собой чудовищное нагромождение желтых, красных и голубых точек. Публика умирает со смеха.» Впрочем, знакомство с Полем Серюзье быстро заставило писательницу кардинально изменить точку зрения, и впоследствии она гордилась своей коллекцией картин, в которую входили именно эти «кошмарные» художники. Цит. по: *Adamowicz T.* Mehoffer a Wyspiański. Dwie postawy twórcze // Sztuka około 1900... S. 163.
- ⁵ *Mycielski J.* Z pod wieży Eiffla o «Dziewczętach znad brzegu Secwany» // Sztuka około 1900... S. 448.
- ⁶ *Струндберг А.* Письмо П. Гогену от 1895 г. Цит. по: *Поль Гоген.* Ноа-ноа. СПб., 2001. С. 451.
- ⁷ Цит. по: *Blum H.* Słowo wstępne // Józef Mehoffer. Katalog wystawy zbiorowej. Kraków, 1964. S. 9.
- ⁸ Ibidem.
- ⁹ Цит. по: *Zeńczak A.* Józef Mehoffer – Tradycja i nowa sztuka // Józef Mehoffer. Opus Magnum. Kraków, 2000. S. 14.
- ¹⁰ *Tetmajer K.* O młodą poezję polską // Życie krakowskie. 1898. № 12. Цит. по: Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski. Wrocław; Warszawa; Kraków, 2000. S. XV.
- ¹¹ *Feldman W.* Neoromantyzm a życie. Цит. по: Programy i dyskusje... S. 615–620.
- ¹² *Brzozowski St.* Kryzys romantyzmu // Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej. Lwów, 1910. Цит. по: Programy i dyskusje... S. 613.
- ¹³ *Feldman W.* Niezniszczalność ducha romantyzmu // Współczesna literatura polska. Łódź, 1908. (Fragmenty). Цит. по: Programy i dyskusje... S. 621–624.

- ¹⁴ *Brzozowski St.* Kryzys romantyzmu. Цит. по: Programy i dyskusje... S. 613–614.
- ¹⁵ *Górski A.* Monsalwat. Rzecz o Adamie Mickiewiczu. Kraków, 1908.
- ¹⁶ *Kozicki Wł.* Przeciw romantyzmowi // «W Gaju Akademos». Poezje i szkicy krytyczne. Цит. по: Programy i dyskusje... S. 629–632.
- ¹⁷ «Неоромантизм или неоидеализм — так следовало бы определить направление польской поэзии на пороге нового столетия» (*Porębowicz E.* Poezja polska nowego stulecia. Цит. по: *Hutnikiewicz A.* Młoda Polska. Warszawa, 2002. S. 26–27).
- ¹⁸ *Padol R.* Neoromantyczny neomesjanizm // Stulecie Młodej Polski... S. 49–61.
- ¹⁹ О творчестве Юзефа Панкевича см.: *Czapski J.* Józef Pankiewicz. Życie i dzieło. Wypowiedzi o sztuce. Warszawa, 1936; *Wallis M.* Józef Pankiewicz. Łódź, 1948; *Pankiewicz Józef.* Grafika / Oprac. H. Blum. Warszawa, 1958; *Ligocki A.* Pankiewicz. Warszawa, 1973; *Pawlas J.* Józef Pankiewicz. Warszawa, 1979. О судьбах польского импрессионизма см., напр.: *Oseka A.* Epizod impressionizmu warszawskiego (1890–1894) // Sztuka i krytyka. 1957. № 1. S. 120; *Kępiński Z.* Impressionizm. Warszawa, 1986.
- ²⁰ О творчестве Владислава Подковиńskiego см.: *Piątkowski H.* Władysław Podkowiński. Warszawa, 1896; *Winkler K.* Tragedia artysty // Czas. 1938. № 333 (4.XII). S. 9; *Wierzchowska W.* Szał uniesień W. Podkowińskiego // Sztuka i krytyka. 1956. № 3–4. S. 88–103; *Idem.* Władysław Podkowiński. Warszawa, 1957.
- ²¹ Цит. по: Józef Mehoffer. Katalog wystawy zbiorowej / Wstęp H. Blum. Kraków, 1964. S. 20.
- ²² *Gourmont R. de.* Symbolizm // L'Art et l'Idée. 1892. № 7. P. 49. Цит. по: «Модерниści о sztuce». Antologia / Oprac. E. Grabska. Warszawa, 1971. S. 285.
- ²³ Цит. по: *Ревалд Д.* Постимпрессионизм. От Ван Гога до Гогена. М., 1962. С. 325.
- ²⁴ О творчестве Мехоффера см.: Józef Mehoffer. Opus Magnum. Kraków, 2000; *Blum H.* Józef Mehoffer — problematyka jego malarstwa // Folia Historiae Artium. 1967. IV. S. 97–116; *Adamowicz T.* Mehoffer a Wyspiański. Dwie postawy twórcze // Sztuka około 1900. Warszawa, 1969; *Radajewski A.* Józef Mehoffer. Warszawa, 1976; *Тананаева Л.* «Vita somnium breve» и «Дивный сад» (Заметки о творчестве Юзефа Мехоффера) // Искусствознание. 2002. № 1.
- ²⁵ Józef Mehoffer. Dziennik / Oprac. J. Pucjata-Pawłowska. Kraków, 1975. S. 240–241 (Запись от 28.09.1893).
- ²⁶ *Верлен П.* Калейдоскоп // *Верлен П.* Стихотворения. М., 2001. С. 130.
- ²⁷ *Wejsenhoff J.* Rozmowy literackie. O laurach Wyspiańskiego // Tygodnik Ilustrowany. 1903. № 30–31. Цит. по: Programy i dyskusje... S. 495.
- ²⁸ *Верлен П.* Искусство поэзии // *Верлен П.* Стихотворения. С. 134–135.
- ²⁹ Цит. по: *Zeńczak A.* Józef Mehoffer — tradycja i nowa sztuka // Józef Mehoffer. Opus Magnum. S. 103.

- ³⁰ Подробнее об истории конкурса и фрейбурских витражах см.: *Adamowicz T.* Witraże fryburskie Józefa Mehoffera. Wrocław, 1982; *Ritter W.* Józef Mehoffer // *Études d'art étranger.* Paris, 1906. P. 123–181; *Bazin R.* Notes d'en amateur de couleurs. Journal de Debât, 1908 Z. 29 XII; *Munnynck P.* Le vitraux de Mehoffer à la collegiale de St. Nicolas. Fribourg, 1914.
- ³¹ *Soterel V.* Józef Mehoffer albo wszechobecny udział obcego artysty w sztuce sacralnej romańskiej Szwajcarii pierwszych dziesięcioleci dwudziestego wieku // *Józef Mehoffer. Opus Magnum.* S. 49–64. В частности, дал очень высокую оценку творчеству польского художника, а также отметил особый национальный оттенок его искусства А. Сингрия (Cingria), известный швейцарский мастер витража. Он, как и многие другие витражисты меньшего калибра, признавал иницилирующую роль Мехоффера в становлении собственного искусства.
- ³² О живописных произведениях Выспяньского см.: *Оконьска А.* Выспяньский. М., 1977 (перевод с польского); *Pszybyszewski S.* Exegi monumentum. Stanisław Wyspiański. Dzieła malarskie. Warszawa; Bydgoszcz, 1925; *Trojanowski G.* Stanisław Wyspiański. Artysta, człowiek, życie. Warszawa, 1927; *Makowiecki T.* Poeta-malarz. Studium o Stanisławie Wyspiańskim. Warszawa, 1969; *Puciata-Pawłowska J.* Józef Mehoffer a Stanisław Wyspiański. Dzieje przyjaźni artystów. Toruń, 1970; Stanisław Wyspiański. Opus Magnum. Kraków, 2000; *Nowakowska-Sito K.* Appolo-system Kopernika Stanisława Wyspiańskiego // *Folia Historial Artium.* Warszawa, 1993. T. XXIX. S. 151–168; *Тананаева Л.* О Станиславе Выспяньском // Современное польское искусство и литература. От символизма к авангарду. М., 1998. С. 38–75.
- ³³ *Jaworska Wl.* Gaugin – Ślewiński – Makowski // *Sztuka i krytyka.* 1956. № 3–4. S. 139.
- ³⁴ *Maszkowski K.* U Madame Charlotte (1904) // *Sztuki Pękne.* 1925–1926. S. 24.
- ³⁵ Цит. по: *Jasiński F.* // *Wyspiański w oczach współczesnych.* Kraków, 1971. T. 2. S. 399.
- ³⁶ *Filipowski J.* Ibid. S. 187.
- ³⁷ Цит. по: *Mehoffer J.* Uwagi o sztuce. Odpowiedź na list Karola Lanckoronskiego w sprawie restauracji katedry na Wawelu. Kraków, 1903. S. 6.
- ³⁸ Цит. по: *Adamowicz T.* Mehoffer a Wyspiański. Dwie postawy twórcze // *Sztuka około 1900.* S. 163.

ЕВРОПЕЙСКИЙ ОРИЕНТИР ДЛЯ РУССКОГО ЧИТАТЕЛЯ (РУССКАЯ СУДЬБА РОМАНА Э. ВОЙНИЧ «ОВОД»)

Пути формирования русского мифа о Европе многообразны и порой крайне причудливы. В этом мифотворческом процессе участвовали не только русские, но и сами европейцы. Конечно, рассматривая взаимодействия национальных культур, неизбежно сталкиваешься со своего рода выборочностью. Одна культура берет из другой то, что ей ближе. Но в России это явление подчас приобретает грандиозные масштабы. Можно указать на целый ряд литературных произведений, которые у себя на родине либо мало известны, либо вообще забыты, а в России стали классикой и взахлеб читаются все новыми и новыми поколениями. «Песнь о Гайавате» Г. Лонгфелло в Америке — поэма не столь уж знаменитая, а тем более, никто даже не рискнет поставить ее на один уровень с «Листьями травы» У. Уитмена. У нас же стало обычных объединять и то и другое в одном томе. Популярность «Песни о Гайавате» в России объясняется многонациональностью страны, народы которой свято сберегали свои национальные эпосы. Русский читатель всегда интересовался «эпическими песнями» разных народов, и, конечно, он полагал, что и в США не может не быть такого же интереса. Еще один яркий (а, может быть, самый яркий!) пример подобного выборочного предпочтения — русская судьба романа английской писательницы (с польской фамилией) Э. Л. Войнич «Овод».

В англоязычных странах это имя мало что говорит неспециалисту. Современное англо-американское литературоведение такой писательницы не знает. Упоминаний о Войнич нет даже в многотомных справочных изданиях, которые не обошли вниманием и третьестепенных литераторов. Только при ее жизни кое-где проскальзывали короткие информационные статьи, содержащие самые общие сведения: год и место рождения, основные публикации¹. Когда в начале хрущевской оттепели представительная делегация литературной номенклатуры Союза советских писателей приехала в США, одной из ее задач было найти в Нью-Йорке девятидесятилетнюю, всеми забытую писательницу. Она сама была поражена подобным вниманием, ибо о своей «русской славе» даже и не помышляла. В советской прессе появились многочисленные интервью с Войнич. Были срочно переведены и изданы другие ее романы. Однако большого интереса они не вызвали. Скорее, наоборот, «Овод» оказался всего лишь заключительным

романом трилогии, переполненной эпизодами с большой примесью викторианства. Все подобное казалось просто ненужным. Эти романы были сразу отвергнуты нашим читателем. «Овод» же продолжал сохранять свою популярность.

С первого взгляда, все ясно. «Овод» — роман о революции и революционерах. Конечно, он не мог не импонировать власти предрежущим. Но ведь можно указать и на другие переводные романы на эту тему, которые всячески пропагандировались и даже навязывались, но вызвали мало интереса. Были еще писатели, которых фактически знали только у нас; теперь их имена с трудом всплывают в памяти. Характерный пример — Дж. Олдридж. «Овод» же обрел свою «русскую славу» еще до революции и со временем не утратил ее. Очевидно, для этого были свои причины — и стоит их поискать.

«Овод» вышел в свет почти одновременно в США и в Англии в середине 1897 г. и сразу же был переведен на русский язык. Дейтельное участие в его судьбе принял поэт Н. М. Минский, некогда близкий к народолюбцам (в историю русской литературы он вошел, наряду с Д. С. Мережковским, как один из предшественников символизма). С января по июль 1898 г. «Овод» печатался в качестве ежемесячного приложения к журналу «Мир Божий», имевшего умеренно радикальную репутацию. В 1900 г. вышло 1-е отдельное издание, затем в 1904 г. — 2-е. Всего до 1917 г. «Овод» в России издавался 14 (I) раз. Характерно, что критика отнюдь не способствовала читательскому успеху. Рецензии были немногочисленными и краткими, хотя в основном благожелательными.

На Западе ничего подобного не наблюдалось. Правда, «Овод» в 1899 г. был переведен на голландский язык, в 1904 г. — на немецкий. Но ни французского, ни (что характерно!) итальянского перевода не было. Не последовало и новых английских изданий. В США судьба этого романа была счастливее. Он издавался 12 раз; в последний — в 1938 г. Однако эта цифра кажется незначительной по сравнению с более чем ста изданиями «Овода» в СССР (не говоря уж о тиражах!). Он трижды экранизировался, на сюжет «Овода» были написаны три оперы. Но в Европе роман Войнич, можно сказать, почти сразу же канул в Лету.

Ныне этот роман и в России столь уж увлекательным чтением не кажется (хотя иногда появляются его переиздания). Однако на протяжении почти ста лет картина была иной. Им буквально зачитывалось одно поколение за другим. Это, конечно, было бы невозможным, если бы «Овод» не отвечал некоторым подспудным чаяниям и представлениям читателей. Другими словами, они находили на его страницах именно то, что хотели найти.

Взаимоотношение России и Европы всегда было болезненным вопросом для русской общественной мысли. Споры западников и славянофилов были жаркими. В адрес различного рода радикалов сыпались обвинения в слепой приверженности всему, что по ту сторону границы. Но все эти горячие дискуссии очень часто были чистой теорией. Попав в настоящую Европу, русский западник рвался домой. В. Г. Белинский умирал со скуки в Париже. Если это так, то что за Европа рисовалась им в России? Ее образ был вычитан из книг, но только из тех, которые показывали Европу именно такой, какой они хотели ее видеть. Русский читатель искал европейских ориентиров. Считая аксиомой утверждение, что Европа опередила Россию, он был твердо уверен, что, тем не менее, историческое движение идет в одном направлении. Следовательно, европеец уже прошел через тот опыт, который России только предстоит пережить. Значит, он думал «те же думы», что и наш соотечественник, но лишь немного раньше. Не удивительно, что успехом пользовались только те иностранные книги, которые это подтверждали. Одной из них был роман «Овод» молодой английской беллетристки.

Удивительная судьба этого романа определилась еще и тем, что он был прямым откликом на события в России. Народовольческий терроризм произвел сильное впечатление на Европу, однако подлинного понимания подоплеку кровавого действия не было, да и быть не могло. Многим это представлялось очевидным. Роман Дж. Конрада, посвященный русским террористам, носит характерное название: «Глазами Запада» (*Under Western Eyes*). Фигура русского террориста на время даже стала модной в европейской литературе. Достаточно указать на знаменитый роман Э. Золя «Жерминаль» и вторую часть трилогии о Тартарене из Тараскона А. Доде («Тартарен в Альпах»). Но если русские революционеры, на взгляд нашего отечественного читателя, предстают во всех этих перечисленных произведениях в довольно утрированном виде, то ведь то же самое должно происходить и тогда, когда русский писатель берется за изображение европейского революционера. Русские классики это сознавали и избегали подобных тем. Они оставались уделом романистов средней руки, вроде М. А. Алданова (правда, уже писателя-эмигранта).

Замысел «Овода» был продиктован своеобразно понимаемой русской действительностью, где динамит стал главным средством борьбы за обретение конституции. Заметной фигурой в английских литературных кругах был С. М. Степняк-Кравчинский, в недавнем прошлом активный народоволец. Его колоритная личность оказала на молодую писательницу сильнейшее влияние. (Отметим мимоходом, что он был первым переводчиком другого вошедшего в русскую

культуру революционного исторического романа, а именно «Спартак» Р. Джованьоли, также не нашедшего у себя на родине читателя.) По сути дела, «Овод» был романом о России, хотя и на итальянском историческом материале. Сама Войнич вспоминает в письме Б. Н. Полевому: «Где, кроме Восточной Европы и среды русских и польских эмигрантов в Лондоне и Западной Европе, я могла непосредственно познакомиться с условиями, которые в той или иной степени существовали в Италии в юношеский период жизни Мадзини?»². В России, жившей ожиданиями грядущих социальных катаклизмов, интерес к событиям в Италии никогда не ослабевал. Ведь из всех великих революций прошлого Рисорджименто было самым близким по времени. Подспудно считалось, что надвигающаяся русская революция, разумеется, будет в какой-то степени повторением итальянской. Именно поэтому роман из эпохи Рисорджименто «Овод» воспринимался в России как нечто родственное по духу. Его читали наравне с запрещенным в России романом о народовольцах упомянутого Степняка-Кравчинского «Андрей Кожухов». Однако в перспективе истории литературы «Овод» ближе всего именно к произведениям М. А. Алданова — исторического романиста, до предела погруженного в проблемы современной политики.

Сразу встает другой вопрос. «Овод» все же остается английским романом. Разумеется, он был вызван к жизни социальной борьбой в странах Европы, где различного рода социалистические движения вышли на передний край политической жизни. Тем не менее русские читатели нашли на его страницах собственную картину европейских событий. Основания для этого были. Первым (в современном смысле) террористическим актом, потрясшим Европу, было покушение на жизнь Наполеона III 14 января 1858 г. Организатором и главным исполнителем был итальянский революционер Ф. Орсини. Он первым избрал оружием политического убийства не кинжал или пистолет, а бомбы. В карету французского императора у подъезда «Гранд-Опера» были брошены три бомбы. Из приветствующей Наполеона III толпы было убито более десятка человек и свыше полтора человека ранено. Сам он не пострадал, отделавшись «исторической фразой» о том, что «ремесло императора — опасное ремесло». Российским «первомартовцам» было с кого брать пример.

Сюжет «Овода» развивается по двум направлениям. С одной стороны, революционные заговоры, подполье и террор. С другой — яростный, на грани безумия, антиклерикализм вплоть до отказа от Бога. У современного русского читателя нового поколения фигура главного героя вряд ли вызовет какие-либо симпатии. Подчас он представляется просто заурядным бандитом. Но ведь не так уж давно

Овод безоговорочно воспринимался как идеальный герой. Надо отметить, что читатели постарше, прочитавшие роман Войнич в юности, по-прежнему сохранили к Оводу свои симпатии.

При повторном чтении «Овода» удивительным образом возникает параллель с романом русского писателя, нашедшим неизмеримо больший отклик в мировой литературе. Это «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского. Ведь, по сути дела, проблемы в них сходны. По замыслу Достоевского его любимый герой Алеша Карамазов (писатель видел в нем типичного молодого человека своего времени, не только лишенного и тени мистицизма, но проповедующего здравый, реалистический взгляд на жизнь) должен был пройти путь Овода — через отказ от Бога к революционному террору и, в конце концов, эшафоту. Об этом сообщает сразу же после смерти писателя А. С. Суворин. По его словам, во втором романе дилогии Алеша Карамазов должен был представлять собой «тип русского социалиста»³. В своем дневнике А. С. Суворин более подробен: «Он (Достоевский. — В. Н.) сказал, что напишет роман, где героем будет Алеша Карамазов. Он хотел его провести через монастырь и сделать революционером. Он совершил бы преступление политическое. Его бы казнили. Он искал бы правду, и в этих поисках естественно стал бы революционером»⁴. Правда, надо сказать, что существуют и другие версии продолжения «Братьев Карамазовых», но характерно, что именно суворинский вариант приобрел известность.

Центральной сценой, в которой сконцентрирован идейный смысл романа Достоевского, стала беседа двух братьев — Ивана и Алеши — в трактире. Фактически это длинный монолог старшего брата Ивана. Вот отрывок из этого монолога: «Ведь русские мальчики как до сих пор орудут? Иные то есть? Вот, например, здешний вонючий трактир, вот они и сходятся, засели в угол. Всю жизнь прежде не знали друг друга, а выйдут из трактира, сорок лет опять не будут знать друг друга, ну и что ж, о чем они будут рассуждать, пока поймали минутку в трактире-то? О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один и тот же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца. И множество, множество самых оригинальных русских мальчиков только и делают, что о вековых вопросах говорят у нас в наше время. Разве не так?»⁵. По сути дела, «Братья Карамазовы» — «антиинтеллигентский роман», подобно «антиингилистическим романам» Лескова, Писемского и «Бесам» того же Достоевского. Вот слова прокурора из речи в судебном заседании по поводу отцеубийства: «Что такое семейство Карамазовых?.. В картине

этой семейки как бы мелькают некоторые общие черты нашего современного интеллигентного общества...»⁶. И нельзя не почувствовать, что автор с этими словами внутренне согласен.

Конечно, сопоставление «Братьев Карамазовых» и «Овода» может показаться парадоксальным: слишком уж несоизмеримы обе книги. В «Оводе» очень много от средней руки мелодрамы; романтические штампы бьют в глаза. Однако это именно та литература, которая была «по зубам» русскому читателю среднего уровня и кому философская проблематика «Братьев Карамазовых» оказалась бы недоступной. Как ни странно, но роман английской писательницы из итальянской жизни стал ответом на их жизненные вопросы.

Первыми читателями русского «Овода», создавшими ему популярность, были люди, не искушенные в высокой литературе, не прошедшие через настоящую школу, но охваченные страстной жаждой самообразования. Одновременно они мечтали изменить мир по своему подобию. Нахватавшись крупниц знаний, они смотрели на окружающих сверху вниз. Эту черту так называемой «интеллигентной молодежи» метко подметил А. С. Изгоев в своей статье из знаменитого сборника «Вехи». Он писал: «Юноша, вошедший в товарищеский кружок самообразования, сразу проникается чрезмерным уважением к себе и чрезмерным высокомерием по отношению к другим»⁷. И это не все: «Чем более демократичные идеи исповедывал мальчик, тем высокомернее и презрительнее относился он ко всем остальным... не поднявшимся на высоту его идей»⁸. Такая «серая масса» переполняла читальные залы библиотек; для нее был создан знаменитый университет Шанявского. Журнал «Мир Божий», первоначально опубликовавший «Овода», был ориентирован именно на такую молодую аудиторию. Войнич дала им героя, который как нельзя лучше был им близок по своему мироощущению. Надо сказать, что самой писательнице это отнюдь не нравилось. Она писала Минскому, что ее роман не «для подростков»: «Я думаю, что едва ли бы им поздоровилось от такой пищи, как „Овод“! Он ведь не „*virginibus pueris-que*“ (для девушек и юношей. — *лат.*)»⁹. Но именно «русские мальчики» Достоевского и стали зачитываться «Оводом».

Следует обратить внимание и на следующий характерный момент. Все эти люди не только читали, но и писали. (Кстати, ведь и герой Войнич — журналист.) Их обуревала настоящая жажда слова. Своими рукописями они забрасывали редакции. Размышляя о таких «писателях-самоучках», А. М. Горький писал, что «самый значительный факт — отрицательное отношение этих людей к интеллигенции»¹⁰. (Как здесь не вспомнить Ивана Карамазова.) В их глазах интеллигент — слабовольный сибарит, предпочитающий жить на

чужой счет, не знающий реальной жизни и совершенно ненадежный в минуту опасности. Овод точно так же смотрит на итальянских либералов, пригласивших его сотрудничать в качестве журналиста. Он откровенно их презирует и даже не пытается скрыть это. Своё отношение он объясняет тем, что он человек из народа. Но ведь Гарибальди также был человеком из народа, а в его «Мемуарах» мы видим совсем иное отношение к итальянской интеллигенции. В его «тысячу» шла «избранная часть населения Италии, не привыкшая к нужде, лишениям, в большинстве своем студенты, получившие уже дипломы»¹¹. В другом месте Гарибальди пишет: «В моих отрядах... отсутствовал крестьянский элемент. Мои солдаты принадлежали почти исключительно к выдающимся семьям различных итальянских провинций»¹². Гарибальди отдавал должное героизму этих людей. Предводительствуя ими, он одерживал свои знаменитые победы. Следует вспомнить, что уже упомянутый другой итальянский революционер Ф. Орсини был отпрыском итальянской аристократии.

Отметим попутно, что в России популярность Гарибальди превосходила все пределы. Это ощущалось даже в быту. Девушки-нигилистки демонстративно носили красные блузки — гарибальдийки. У отца поэта А. А. Тарковского,

как в Сибири у ссыльного,
Был плащ Гарибальди и Герцен под локтем.

Еще характерный момент: под знамена Гарибальди стекались революционеры со всей Европы, ранее сражавшиеся в Польше, Венгрии и других странах. Среди них были и русские. Можно сказать, что отряды Гарибальди были предвестниками интернациональных бригад эпохи Гражданской войны в Испании.

По сути дела, Овод — «недоучившийся студент» — ощущает себя тем же горьковским «писателем-самоучкой». Но ведь все не совсем так. Действительно, Оводу пришлось пройти суровую жизненную школу. Для него самого не имеет значения, что он добровольно покинул респектабельное общество и в силу обстоятельств опустился на дно жизни. Теперь ему, по собственным словам, легче дышится в среде контрабандистов, чем в литературном салоне. Однако новому русскому читателю прежде всего было важно то, что Овод, как ему представлялось, достиг известности путем самообразования и воплощает собой «новую мораль».

Проницательный и порой резкий в своих суждениях А. М. Горький считал отрицательное отношение к интеллигенции одной из главных бед в сознании русского народа. По сути дела, русский крестьянин был твердо уверен, что каждый, кто не занимается физическим

трудом, просто бездельник. Горький писал в «Несвоевременных мыслях»: «Всего меньше мы заботились именно о культуре европейской — опытной науки, свободного искусства, технически мощной промышленности. И вполне естественно, что нашей народной массе не понятно значение этих трех оснований культуры»¹³. Как вопиющий пример безразличия к судьбе интеллигенции А. М. Горький приводил постановление Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов об отправке на фронт солдат — музыкантов, художников, драматических артистов — «только для того, чтоб русский талантливый человек убил талантливого художника-немца»¹⁴.

Нельзя не отметить (пожалуй, к сожалению), что сам Овод — многосторонне одаренный человек. Он не только талантливый журналист. В среде контрабандистов он сразу же проявляет качества лидера. Он принципиально аморален и безжалостен; он готов застрелить каждого, кто встанет на его пути. Не имеет значения, кто это будет: священник, торговец или обыкновенный крестьянин — все они только случайные жертвы, принесенные на алтарь его республиканских идеалов. Невольно напрашивается аналогия с Нечаевым — знаковой фигурой русского революционного движения.

Если судить по «Оводу», то Рисорджименто было в Италии исключительно эпохой революционного террора снизу. Это, конечно, далеко не так. Рисорджименто было достигнуто усилием коалиции многих политических сил, равноправными участниками которой были и Гарибальди, и Мадзини, и Кавур, и Наполеон III. Дипломаты и инсургенты работали рука об руку. Французский император всячески стремился к тому, чтобы последнее слово осталось за наполеоновскими штыками. В силу этого террор исключался. Скорее, наоборот, вспышки террора воспринимались как необузданные порывы безмерно горячих голов, только мешавшие общему делу. Здесь Гарибальди резко расходился с Мадзини, который, в конце концов, оказался в изоляции из-за своей приверженности к заговорам. В «Мемуарах» Гарибальди можно найти немало злых слов в адрес мадзинистов, которые не желали считаться с реальной политической ситуацией. Правда, для самого Мадзини Гарибальди всегда делает исключение.

На страницах «Овода» картина предстает слишком уж зловещей. Создается впечатление, что действиями патриотов руководит единый орган, подобный центральному комитету «Народной воли», а такого в условиях политической раздробленности Италии просто не могло быть. Фигура возлюбленной Овода Джеммы Болла кажется списанной с русских революционерок-народоволок (В. Фигнер и др.). Войнич вспоминает, что ее прототипом до некоторой степени была Шарлотта Уилсон, секретарша П. А. Кропоткина.

Молодого русского читателя привлек и еще один момент. Богоборчество — лейтмотив романа Э. Войнич; здесь опять очевидный перенос акцентов. Вопрос об отношении к религии вовсе не был столь болезненным для итальянских патриотов. Италия — католическая страна, и Рисорджименто просто не могло осуществиться без участия католической церкви. Стоит только вспомнить девиз Мадзини: «Dio e popolo» («Бог и Народ». — *В. Н.*). Это тем более бросается в глаза, что, по словам Войнич, Мадзини послужил прототипом ее главного героя. Итальянское духовенство, первоначально в своем большинстве отрицательно относившееся к Рисорджименто, по мере хода событий становилось все более либеральным. В отрядах мадзинистов и гарибальдийцев были священники, сражавшиеся, по словам А. И. Герцена, «подвязав рясу». Одному из них — о. Александро Гавацци — посвящена статья Н. А. Добролюбова¹⁵. Этот неистовый монах повсюду следовал за Гарибальди и проявил себя злейшим врагом светской власти папы. Ему принадлежит политический памфлет под характерным названием «Roma tutta dell'Italia» («Рим должен принадлежать Италии». — *В. Н.*). В своих проповедях он провозглашал, что папе, как во времена первоначального христианства, надлежит вновь стать всего лишь римским епископом, передав свою светскую власть монархам Савойской династии.

Воинствующий антиклерикализм Гарибальди объясняется прежде всего тем, что светская власть римского папы была самым большим препятствием на пути достижения единства Италии. В адрес католического первосвященника он произнес много злых слов. Например: «Разве в Риме, в сердце Италии, не обосновалась „кучка помета и крови“... папство, которое существует для того, чтобы держать Италию разделенной навеки и продавать ее тому, кто больше даст?»¹⁶. В другом месте он писал: «Власть папы — раковая опухоль на сердце нашей несчастной страны»¹⁷. Исключительно влиянием священников Гарибальди объясняет то, что крестьяне не вступали в его отряды. Для него «паписты... хуже австрийцев»¹⁸. Одновременно Гарибальди, оставаясь католиком, с глубоким уважением относился к человеческой личности Христа, которого он воспринимал как идеал духовного совершенства и мудрого законодателя.

Антипапские настроения были типичны для среды итальянских радикалов. Ф. Орсини писал то же самое, что и Гарибальди: «Невозможно отрицать, что папство всегда было главной причиной порабощения Италии. Эту истину всегда признавали наши величайшие государственные люди и философы, начиная с Макиавелли, и, пока итальянцы не освободятся от кошмара светской власти пап, они никогда не смогут надеяться увидеть торжество истинной свободы

и независимости»¹⁹. Эти слова принадлежат глубоко религиозному человеку, который в молодости едва не вступил в орден иезуитов.

В России все было наоборот. Подавляющее большинство русских радикальных интеллигентов были детьми священников. Смена убеждений была для них, по словам Д. И. Писарева, подобна «низвержению Казбеков и Монбланов». Статьи А. И. Герцена «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы» читались запоем не только университетскими студентами, но и питомцами духовных семинарий. Дело дошло до того, что митрополит Филарет обратился в высшие инстанции с требованием принять «душеоборонительные меры против такой вредносной яствы»²⁰.

Герцен вспоминает о беседе с сыном знакомого подмосковного священника, пришедшего к нему за «Отечественными записками». На прямой вопрос: «Есть ли у вас в душе вера хоть в один догмат богословия, которому вас учат?» — застенчивый юноша, потупив глаза, откровенно ответил: «Нет». После разговора с Герценом он решил отказаться от принятия духовного сана, хотя, по собственным словам, у него оставалась единственная возможность — идти в солдаты²¹.

Надо сказать, что и сам Герцен стоял перед мучительным выбором. В среде своих московских друзей он не встречал единомыслия. Он пришел к убеждению, что они, в противоположность ему самому и Белинскому, просто не могли идти в своем философском развитии до логического конца. Последней каплей, переполнившей чашу и заставившей Герцена всерьез задуматься об эмиграции, была фраза Т. Н. Грановского, что догмат бессмертия души ему жизненно необходим и он никогда от него не откажется.

Из семей священников вышли идеологи «шестидесятников» Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов. Причем их родители были далеко не рядовыми священнослужителями, а настоятелями крупных приходов в больших городах (в Саратове и Нижнем Новгороде). Оба были воспитаны в строго церковном духе и в детстве были чрезвычайно набожны. Для того и другого отход от религии был настоящим душевным переломом. Это было следствием как внутренней духовной работы, так и внешних жизненных обстоятельств, что не могло укрыться от окружающих.

Муж сестры Н. А. Добролюбова священник М. А. Костров, принявший в наследство приход от отца своей жены, вспоминает о своем шурине: «Если он искренне писал некоторые стихотворения... например, на Всевышнего, если правду говорили и писали сюда из Петербурга, что он мало верил или ничему не верил, то это следствие... сильного и глубокого потрясения, которое произведено было на него

неожиданную, вопреки всем его расчетам и задушевному плану смерти матери, обожаемой им матери. Он был сильно набожным человеком в Нижнем, считал за грех выпить чаю в праздничный день до обедни или не сходить за обедню, после исповеди до причастия даже воды не пил, усердно всегда молился и с великим чувством. Но вот он, получив известие о болезни матери, с таким же чувством и так же горячо и усердно молился Богу и об ее выздоровлении, и что же? — Бог не внял его молитве; да этого мало, через пять месяцев умер и отец, оставив восемь человек детей мал мала меньше. Что это такое? — подумалось ему. И вот в припадках отчаяния и сильной тоски и горя он и порешился, должно быть, если вовсе не верить ничему, то, по крайней мере, не хотеть знать ничего... Нечто подобное этому именно мне и передавал кое-кто в то время»²². Наивный священник объясняет отход от религии своего родственника внешними обстоятельствами потому, что внутренний переворот, произошедший в душе молодого человека, ему попросту непонятен.

Вот упомянутое стихотворение Добролюбова «На смерть отца»:

Благословен тот час печальный,
Когда ошибок детских мгла
Вслед колесницы погребальной
С души озлобленной сошла.

С тех пор я в мертвом уповань
Отрады жалкой не искал
И бесполезному роптанью
Себя на жертву не давал;

Не уловлял мечты туманной
И пред иконами святых
Мольбой смиренно-покаянной
Не опозорил чувств моих.

Но без надежд и утешений
Я гордо снес свою печаль
И, без загробных обольщений
Смотря на жизненную даль,

На битву жизни вышел смело,
И жизнь свободно потекла...
И делал я благое дело
Среди царящего зла...

Подобных примеров можно привести множество. Рядовой участник «хождений в народ» Н. А. Чарушин вспоминает: «Наша официальная церковность скорее действовала на нас не в положительном смысле, а в отрицательном. И лишь евангельское учение импонировало нам, но не как божественное откровение, а как моральная доктрина,

во многом совпадающая с усвоенными нами понятиями и принципами»²³. Авторы сборника «Вехи» единодушны. С. Н. Булгаков писал, что «нет интеллигенции более атеистической, чем русская»²⁴. То же самое повторяет П. Б. Струве, отмечая, что безрелигиозность является определяющей чертой русского интеллигента, ушедшего в революцию.

Слова Овода, что «Бог — всего лишь глиняный идол, которого можно разбить молотком», были вполне уместны в устах русского демократа-разночинца, но отнюдь не итальянского радикала, каким бы крайним по своим политическим взглядам он ни был. Как не вспомнить по этому поводу замечание Достоевского в «Братьях Карамазовых» о том, что то, что в Европе является всего лишь гипотезой, в России (у «русских мальчиков») превращается в аксиому. Интересно в этой связи вспомнить, что сама Войнич писала Минскому как по-разному воспринимали «Овода» в США и России. Если в Америке обвиняли роман в том, что его страницы наполнены кощунством и богохульством, то в России, наоборот, его главным недостатком считали излишнюю религиозную тенденциозность.

Легко провести параллель между сценой последнего свидания Овода с кардиналом Монтанелли (по словам Войнич, его прототипом был Ф. Ламенне, с именем которого связывается доктрина «христианского социализма») в тюрьме и знаменитой картиной И. Е. Репина «Отказ от исповеди перед казнью» (между прочим, эта картина была написана на тему поэмы уже упомянутого Минского «Последняя исповедь»). Но опять же здесь исключительно русский сюжет. Ведь даже террористы-поляки не отвергали католического ксендза у подножия эшафота! И. Млодецкий перед виселицей благоговейно поцеловал крест²⁵.

Одним из основных сюжетных узлов «Овода» является донос католического священника, пренебрегшего тайной исповеди. Именно это перевернуло всю жизнь главного героя романа. Снова чисто русский мотив. Еще Петр I предписал церковнослужителям быть агентами политического сыска. Можно сказать, что в России вообще никогда не существовало тайны исповеди. Правда, русское общество оценивало такие деяния как обыкновенное предательство. В качестве примера можно привести судьбу поэта «пушкинского круга» В. Г. Тютчева. Он оказался в Петропавловской крепости и почти на грани привлечения к следствию о заговоре декабристов. Его единственной виной была в том, что на исповеди он обмолвился, что не присягал Николаю I²⁶. Поразительно, но в официальных бумагах вся эта история несоблюдения тайны исповеди рассказывается с простодушным канцелярским цинизмом.

Не стоит гадать, действительно ли замысел романа возник у Войнич как отклик на события в России. Но несомненно другое. Рисорджименто представлялось ей прямой аналогией происходящему в империи Романовых. Современность отложила свой отпечаток на события, уже отошедшие в историю.

Конечно, все было иначе. При ближайшем рассмотрении любые исторические аналогии, как правило, утрачиваются. Однако здесь вновь на первом плане из ряда вон выходящая популярность романа «Овод» в России. Очевидно, что этот роман, не столь уж высокого художественного уровня, пронизанный русскими реминисценциями, стал составной частью нашего «европейского мифа». Итальянские соратники Мадзини выглядели зеркальным отражением народовольцев и эсеров. Герой романа Н. Островского «Как закалялась сталь» строил свою жизнь «по Оводу». Ведь несколько поколений жили с чувством, что близость мировой революции — отнюдь не химера. А то, что «Овод» сохранял свою притягательность почти на протяжении всего XX столетия, свидетельствует, насколько живуч оказался этот «европейский миф».

Еще раз стоит повторить, что «случай „Овода“» не единичен. Можно указать и на другие произведения западной литературы, которые пользовались и пользуются в России гораздо большей популярностью, чем у себя на родине. Скорее всего, перед нами — одна из специфических особенностей русской культуры, обладающей удивительной особенностью усваивать близкие ей по духу иностранные источники. Показательно, что первым классиком новой русской литературы стал «гений перевода» В. А. Жуковский. Но все-таки в каждом конкретном случае просматривается нечто особенное. В романе Э. А. Войнич Рисорджименто показано именно так, как оно виделось из России (или, вернее, так, как его хотели видеть в России). Поэтому он стал одним из интересных примеров русского мифотворчества о Европе.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ The Encyclopedia Americana: In 30 v. V. 28. New York; Chicago, 1944. P. 194 (Idem 1946, 1953); New Century Handbook of English Literature / Ed. by C. L. Barnhart. New York, 1956. P. 1120.
- ² *Войнич Э. Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1958. Т. 1. С. 426–427.
- ³ *Незнакомец (А. С. Суворин)*. Недельные очерки и картинки. О покойном // Новое время. 1881. 1 февраля. № 1771.
- ⁴ *Дневник Алексея Сергеевича Суворина*. М., 1999. С. 454.

- ⁵ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 213.
- ⁶ Там же. Т. 15. С. 125.
- ⁷ *Изгоев А. С.* Об интеллигентной молодежи // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 103.
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Войнич Э. Л.* Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. С. 420.
- ¹⁰ *Горький М.* О писателях-самоучках // Современный мир. 1911. № 2. С. 187.
- ¹¹ *Гарibaldi Дж.* Мемуары. М., 1966. С. 279.
- ¹² Там же. С. 172.
- ¹³ *Горький М.* Несвоевременные мысли. М., 1990. С. 38.
- ¹⁴ Там же. С. 19.
- ¹⁵ *Добролюбов Н. А.* Отец Александр Гавацци и его проповеди // Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1963. Т. 7. С. 93–125.
- ¹⁶ *Гарibaldi Дж.* Мемуары. С. 267.
- ¹⁷ Там же. С. 327.
- ¹⁸ Там же. С. 199.
- ¹⁹ *Орсини Ф.* Воспоминания. М.; Л., 1934. С. 100.
- ²⁰ *Герцен А. И.* Былое и думы. М., 1982. Т. 2. С. 164.
- ²¹ Там же. С. 165–166.
- ²² *Костров М. А.* Письма к Н. Г. Чернышевскому // Н. А. Добролюбов в воспоминаниях современников. М., 1986. С. 26–27.
- ²³ *Чарушин Н. А.* О далеком прошлом. М., 1973. С. 65.
- ²⁴ *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 37.
- ²⁵ См.: *Волгин И. Л.* Последний год Достоевского. М., 1990. С. 193.
- ²⁶ См.: *Вацуро В. Э.* Юность «Мельмота» // *Вацуро В. Э.* Пушкинская пора. СПб., 2000. С. 370–372.

ЕВРОПА, РОССИЯ В ПОЛЬСКОЙ ЛАГЕРНОЙ ПРОЗЕ

Польская проза о сталинских лагерях описала мир культуры, оказавшийся в поле ее внимания в двух полярных аспектах — «своего» и «чужого». Такая оппозиция сама по себе не вызывает удивления, поскольку различия «своего» и «чужого» естественны и даже необходимы на фоне общих задач обеспечения каждого народа¹. Но в нашем случае дихотомия «свой — чужой» в польском культурном сознании была вызвана резкой реакцией на реальную угрозу утраты поляками национальной идентичности. Не случайно взаимоотталкивание «своего» — европейского — мира и «чужого» — русского, в сложном переплетении в нем «русскости» и «советскости», выступает в лагерной прозе в такой обнаженной форме, какую, пожалуй, трудно найти во всей польской литературе XX в. Конечно, в каждом отдельном тексте (а их сегодня в польском научном обороте более 100²) образ Европы и Советской России имеет собственную характеристику. Нельзя не видеть и тенденции к расширению представлений о России, существовавших в польской культуре до Второй мировой войны. Лагерная проза оставила множество документальных и литературных записей, раздвинувших границы этих представлений. Она не разжигала вражды к русским, напротив — несла идеи терпимости, взаимопонимания и преодоления разделявшей оба народа неприязни. Тем не менее та же литература доказывала культурно-текстовыми средствами не только разительный контраст двух миров, но и нечто большее, а именно: «априорную чуждость России по отношению к Европе»³, а значит, и к Польше. «Когда в Польше говорили „Европа“, никогда не принимали в расчет Россию», — заявляет М. Ванькович в «Истории семьи Коженевских»⁴. При всех необходимых оговорках относительно «высокой» русской культуры (в ГУЛАГе она выступала в своих единичных проявлениях), которая приближала поляков к России, произведения лагерной темы, взятые в совокупности, демонстрируют острый конфликт между культурами обоих народов и соответственно двумя типами духовности: русской, включающей и ее советский вариант, и польской, выступающей как целостное образование, родственное культуре и духовности католического Запада.

Хотя в польской культуре исторически переплелись черты культур Запада и Востока, поляки всегда осознанно решали, что в их культуре соответствует понятию «польскости» как сущности национальной субстанции, а что ей противоречит. Это понимание формировало нормы человеческого общежития, оценки поступков людей, событий и целых политических систем. Вот лишь один характерный штрих, почерпнутый нами из польских научных источников. В эпоху разделов Польши на землях, включенных в состав Российской империи, молодым девушкам внушали: «Помни, что есть три категории мужчин, которые для тебя не существуют как мужчины: женатый человек, ксендз и, естественно, Москаль» («Pamiętaj, że są trzy kategorie mężczyzn, którzy dla ciebie nie mogą być mężczyznami: człowiek żonaty, ksiądz... i naturalnie Moskał»⁵). По мнению известного историка культуры Леона Дычевского, такая, казалось бы, незначительная бытовая сентенция отделяла польскую культуру и польскую жизнь от русской, в которой допускались разводы, а браки священнослужителей были обычным делом, в то время как в Польше существовало более нетерпимое отношение к разводам, не говоря уже о целибате католического духовенства⁶.

В массовом сознании сотен тысяч польских заключенных и спецпереселенцев, зачисленных в СССР в категорию «антисоветских элементов», разрыв между «своим» и «чужим» приобретал (если воспользоваться одной из формулировок В. Н. Топорова применительно к теории языковых и культурных контактов) «катастрофический характер»⁷. В условиях принудительного социального и этнокультурного взаимодействия между носителями разных языков и культур «свое» практически полностью исключало «чужое» и рождало оппозицию с предельным уровнем контрастности. Ее отражала и закрепляла литература, но она же толковала эту оппозицию расширительно, создавая образы и мифологическую символику Европы и России. Можно сказать, что лагерная проза представляет собой соединение реальности и мифотворчества. С одной стороны, мы имеем дело с абсолютно достоверными историческими свидетельствами, вобравшими в себя огромное количество идентичных информационных сигналов, с другой — со стремлением литературы рассказать о лагерном опыте, создать собственную мифологию как локального, так и универсального измерения. Сама по себе эта тема заслуживает большего внимания, что превышает возможности небольшой статьи. Учитывая данное обстоятельство, выделим лишь основные опорные линии в отобранном материале, ограниченном двумя десятками наиболее репрезентативных для лагерной прозы текстов.

Любой коллективный национальный образ представляет собой сложную саморазвивающуюся структуру, которая в каждую историческую эпоху приобретает новые значения и служит выражению различной иной проблематики. В этой структуре различимо несколько уровней: бытовой, мировоззренческий, психологический, идеологический, социологический, литературный и др.⁸ Связанные с реальной жизнью, они в то же время являются мифотворческой средой. Поляки исключали Россию из общеевропейской орбиты, считая русскую традицию, духовность, православие и самодержавную власть несовместимыми с европейским мировоззрением, римским католицизмом, идеологией либерализма и политическими свободами Западной Европы, частью которой они себя осознавали. Поэтому окружавшая польских лагерников и ссыльных объективная действительность изображена в текстовом материале через реалии, понятия и «смысловые» явления, задаваемые по принципу противопоставления русского и европейского, что неизбежно вело к появлению образов-оппозиций «доброй», «родной» («семейной») — Европы⁹ и «злой» «Евразии» — России.

Среди множества литературных воплощений оппозиций свое/чужое, добро/зло выделяется несколько таких, которые постепенно сложились в отдельные мифологемы внутри обеих мифологических систем. Так, бытовой миф о Европе и России базировался на противопоставлении понятий достатка и нищеты. Представления о благоденствии цивилизованного Запада многократно усиливали родственные тем же началам воспоминания об удобствах повседневной жизни в довоенной Польше, тогда как в описаниях советской действительности на первом плане оказывались бедность, голод, низкий уровень организации быта. Такая национальная интерпретация поддерживалась атрибутами материально-бытовой культуры, вызывающими одновременно прямо противоположные ассоциации, даже если второй член указанных выше оппозиций существовал в своей формальной непредставленности:

«Итак, — возвращение к жизни!.. Возвращение в Европу!.. Чистая комната, стол, вокруг сытые и свои люди, газеты... И, наверное, ванна! <...> Сотрудник польского представительства (в Бухаре. — В. Т.) вовсе не удивлен видом кандидатки на служебную должность. Дает ручку:

— Напишите, пожалуйста, заявление.

„Пани... Ручка... Заявление...“

Рука дрожит».

(«A więc — powrót do życia!.. Powrót do Europy!.. Czysty pokój, stół, syci i swoi ludzie naokoło, gazety... I kąpiel pewnie! <...> Delegat

nie okazuje żadnego zdziwienia wyglądem kandydatki na urzędniczkę. Daje pióro:

— Niech pani napisze podanie.

«Pani»..., ;; Pióro»...; ;; Podanie»...

Drży ręka»¹⁰).

В лагерной прозе Советская Россия изображена как бедная и голодная страна, но без собственного национального самовозвеличивания. Возможно, такое видение иной реальности вписывается в католическое мировосприятие, наиболее полно отразившееся в книгах о ГУЛАГе польских священников¹¹. Во всяком случае, какими бы ни были различия во взглядах на мир, а также особенности индивидуального культурного сознания, отраженные в анализируемых текстах, пожалуй, все же можно говорить о единой мировоззренческой основе польского «лагерного эпоса». В подавляющем большинстве создавшие его авторы переживали события в личной судьбе как новый духовный опыт, опираясь на близкие им символы религиозной веры и христианской морали. В этом, вероятно, причина того, что польская интерпретация советской действительности характеризовалась искренним сочувствием к лишениям и бедам других, также страдавших от военного и политического насилия, народов, прежде всего русских: «На станциях русские люди просили нас дать хлеба, кусочек сала или старое белье»; «Трудно было поверить, что у большевистских солдат настолько потрепанный вид. Автоматы висели на веревках, а вместо поясов они подпоясывались тряпками. Лошади были похожи на скелеты... Солдаты ели картофельные очистки, а офицеры картошку». («Na stacjach ruskie ludzie prosili nas o chleb lub kawaleczek słoniny lub starą bieliznę»; «Trudno było uwierzyć, że bolszewicy żołnierze są tak obdarci. Karabiny były na sznurkach a zamiast pasów byli podpasani szmatami. Konie wyglądały jak kościotrupy... Żołnierze jedli łupki od kartofli, a oficerowie kartofle»¹²). При этом в общем участливом отношении поляков к чужим несчастьям оставалось место и для их искреннего недоумения, иронии по поводу комичных ситуаций или даже попытки сопоставить (на бытовом уровне) обе культуры и разные национальные типы поведения. Вот лишь несколько из множества красноречивых примеров, подтверждающих наши наблюдения.

Вступившие в Гродно в сентябре 1939 г. «большевистские солдаты не знали, что делать с маслом. Мазали масло на кремовые пирожные; <...> На колбасы и другие вкусные продукты бросались как дикари»; «Приходят в магазин, спрашивают, можно ли достать хотя бы 100 грамм колбасы. Можно, почему нет. А полкилограмма можно? Можно даже и пять килограммов. Тогда дайте нам по 10 кг. Эту колбасу повесили

на шею, потому что все уже было занято булками, даже шапка. Улицы были закиданы булками, потому что они покупали их сотнями, а потом, если кто-то уставал или тяжело было нести, то высыпал». («żołnierze bolszewicy nie wiedzieli jak się obchodzić z masłem. Smarowali masło na ciastka z kremem; <...> Na kielbasy i inne smaczne rzeczy rzucali się jak dzicy ludzie»; «Przychodzą do sklepu, pytają się czy można dostać chociaż 100 gram kielbasy. Można, czemu nie. A pół kilograma można? Można nawet i pięć kilogramów. O to dajcie nam po 10 kg. Kielbasę tą pozakładali na szję bo już wszystko mieli pozapakowywane bułkami, nawet i czapke. Ulice były pozarzućane bułkami bo kupowali setkami bułek a potem jak się zmęczył ciężko mu było nieść to wysypywał»¹³).

В занятом Красной Армией Львове «советские солдаты и офицеры десятками покупали циркули, пуговицы, горы тетрадей и килограммами мыло. <...> В театре можно было встретить русских женщин в „наших“ ночных рубашках, а офицеры мылись в туалетах, удивляясь, почему это так быстро исчезает вода». («sowieccy żołnierze i oficerowie, dziesiątkami kupowali cyrkle, guziki, stosy zeszytów i na kila mydło. <...> W teatrze spotykano kobiety rosyjskie w „naszych“ koszulach nocnych, zaś oficerowie myli się w ubikacjach, dziwiąc się dlaczego, ta woda tak szybko ucieka»¹⁴). «Два майора с интересом осматривали термос. Один из них искренне признался, что был убежден в том, что это часовая бомба»; «Кто-то приволок на продажу тахту с постельными принадлежностями внутри автоматически открываемой полости. Летчик в чине капитана... засомневался, не захлопнется ли ночью во время сна пружины ящика и не задохнется ли тогда в нем человек. Продавец объяснил, что... спят наверху, на матрасе. Летчик не верил, возражая, что если бы это было действительно так, то матрас не был бы обит такой красивой материей». («Dwaj majorowie z zaciekawieniem oglądali termos. Jeden z nich szczerze wyznał, iż był przekonany, że to zegarowa bomba»; «Ktoś przytaskał na sprzedaż tapczan z pościelą, wewnątrz otwieranego automatycznie pudła. Kapitan-lotnik... wyraził wątpliwość, czy w czasie snu w pudle na pościeli, sprężynowe zawiasy w nocy nie zatrzasną się i człowiek się nie udusi. Sprzedawca wyjaśniał, że... sypia się na wierzchu, na materacu. Lotnik nie wierzył, odpierając, że gdyby to była prawda, to materac nie byłby pokryty taką ładną materią»¹⁵).

Соподчинялись целому и мнения поляков о безвкусице «москалей», в особенности представителей советской аристократии, об отсутствии у них чувства меры и стиля в отношении всего, что служит украшению материальной жизни. Это ощущение полного недостатка вкуса в чужой среде накладывало печать бедности даже на то, что по тогдашним меркам считалось в России роскошью на фоне стандартов

советской культуры: «На дальнем конце рынка остановился современный роскошный лимузин, из которого вышли три женщины, вероятно, супруги высших чинов, которым принадлежала эта машина. <...> Они приехали на рынок с таким шумом, с каким в западноевропейских столицах жены министров подъезжают к салонам мод. <...> Одна купила шляпу — зеленый колпак с красными полями... Свое приобретение она держала в руках, не отваживаясь... надеть на голову. <...> Не потому, что оно выглядело ужасно, ведь ей шляпа нравилась, если она ее купила, но, определенно, это была первая шляпа в ее жизни». («Na skraju rynku zatrzymała się nowoczesna, luksusowa limuzyna, z której wysiadły trzy kobiety, prawdopodobnie małżonki dygnitarzy, dysponujących tym wozem. <...> Zajechały na rynek z szumem, z jakim w zachodnioeuropejskich stolicach żony ministrów zajeżdżają przed magazyny mód. <...> Jedna kupiła kapelusz — zielony kołpak z czerwonym skrzydłem... Sprawunek swój trzymała w ręku, nie mając odwagi... włożyć na głowę. <...> Nie dlatego że był okropny, podobał się jej przecież, skoro go kupiła, lecz że niechybnie był to jej pierwszy kapelusz w życiu»¹⁶).

При постоянно проводимых культурных разграничениях отдельные элементы разных ценностных ориентаций неизбежно превращались в символы национальных барьеров. Подобную роль играли и определенные предметы вещного ряда, служившие воплощением разных культурных моделей и традиций: западноевропейской (как, например, старая мужская шелковая рубашка из вышеназванного произведения Ваньковича) и русской — в советском культурном пространстве (шапка-ушанка, фуфайка, валенки, платок и другие атрибуты русского/советского быта, создававшие дистанцию между культурами обоих народов).

Образ «дикой», нецивилизованной России основывался также на закреплённом за ней представлении об отсутствии чистоты, которое удерживалось с помощью многочисленных описаний антисанитарных условий тюрем и лагерных бараков, картин уличной грязи, запущенности жилых помещений. Общее представление о тотальной загрязнённости среды обитания русских людей усиливали многократные упоминания о полчищах вшей, клопов, тараканов и крыс.

Другую часть понятий, определявших в польском сознании русский мир сталинской эпохи, формировали реалии, связанные со сферой идеологии и политики, которые выстраивались в парадигму мифа на его более высоких структурных уровнях. При этом также выдерживался принцип недопущения «своего» в «чужое». Безусловно, польский взгляд стремился как можно глубже проникнуть в то, что называют «душой» России и что всегда тревожило иностранца.

Лагерная проза сделала много тонких наблюдений, например, разграничивая понятия «русский» и «советский»¹⁷. Вместе с тем именно духовная материя давала новые возможности для прорастания в ней мифа о Европе и России. На этой почве с особой остротой чувствовалось уходящее в большую глубину различие между культурным типом западного человека и русского/советского. Не случайно в лагерных текстах русское духовное пространство сгущается вокруг противоположных полюсов: православной святости, находившей отклик в польской католической религиозности, и преобладавшего в тогдашнем социуме воинствующего атеизма, сросшегося с понятием обмана, изощренность которого поражала воображение поляков, в особенности тех, для кого католицизм был абсолютным мерилем народного духа: «В потолке сделали две дыры. Обращаясь к одной, комендант говорил: „Бог, Бог, дай пирог“ — и ничего не было. К другой говорил: „Совет, Совет, дай конфет“ — и сыпались конфеты. Он смеялся, что Бог ничего не дал»; «...учителя... велели просить Бога, чтобы он дал конфет. Когда дети начали просить и ничего не было, то велели им просить Сталина, а... сверху... сыпали конфеты». («W suficie zrobili dwie dziury. Do jednej Komendant mówił „Boh, Boh daj pieroh“ i nic nie było. Do drugiej mówił „Sawiet, Sawiet daj kanfiet“ i sypały się cukierki. On śmiał się że Bóg nic nie dał»; «...profesorowie... kazali prosić Boga żeby dał cukierków. Więc gdy dzieci zaczęły prosić i nic nie było, to im kazali prosić Stalina, a... zgóry... sypali cukierki»¹⁸). Схожие примеры антирелигиозной пропаганды в советских школах встречаются и в художественной прозе, например в книге Тадеуша Витлина «Дьявол в раю», где сладости детям также присылает «добрый отец Сталин»¹⁹.

Контраст между миропониманием у носителей западной и советской культуры отражен и в таких понятиях, как «интеллигент» и «джентльмен», участвующих в построении образов Европы и России. «...Inteligent śmierdzi kapitalizmem», — объяснял русский зек значение самого страшного среди лагерного люда оскорбления польского заключенного, на родине которого даже крестьянин целует руку женщине и пропускает ее вперед, что делает его в известном смысле «интеллигентом»²⁰. Смысл дистанции между культурами, а следовательно, двумя культурными типами личности — европейца и особи, названной в лагерной прозе *homo sovieticus*, проясняло понятие о воспитанном, благородном человеке, выраженное в слове «джентльмен»: «Сержант сплюнул на бетонный пол, растер плевков сапогом и грубо выругался. По всей видимости, он не был джентльменом» («Sierżant splunął na beton posadzki, roztarł ślinę butem i zaklął grubiańsko. Najwidoczniej nie był gentlemanem»²¹).

Из подобных примеров вырастает еще одна оппозиция — моделей поведения. В своей достоверной вербальной и невербальной оболочке (язык, мимика, жест, тон голоса, «личная зона», тактильные контакты — словом, все, что составляет лингвистические и паралингвистические аспекты «живой» коммуникации) данная оппозиция и занимающие в ней полярное положение два ассоциативных ряда активизируют в расхожем сознании представления о «культурном европейце» (вежливость, любезность, деликатность манер, безупречный внешний вид) и «русском варваре», находящемся за границами «цивилизованной социальности» (определение С. С. Авринцева).

Как уже говорилось, мифы о Европе и России уходят своими корнями в разные сферы жизни, отчего получают разный социальный и психологический оттенок. Последний уровень этого мифотворчества, который необходимо особо отметить, — миф социально-политический. Россия рассматривается в лагерной прозе в контексте европейского представления о ней как деспотии, имеющей продолжение в тоталитаризме XX в., и польского взгляда на большевизм как «красный царизм», взгляда, рождающего образ «вечной» — вначале царской, затем коммунистической — России, угрожающей существованию польского народа. В то же время в лагерной прозе получила выражение культивируемая вера поляков в помощь с Запада. Такое мышление было не ново, оно базировалось на мифологической интерпретации собственной истории, в основе которой находились широко распространенные в польском сознании на протяжении предыдущих столетий представления о роли страны как форпоста христианской веры на Западе и его особом благорасположении к Польше как истинной наследнице и защитнице римско-христианской традиции.

В политическом мифе о Европе и России присутствуют различные элементы: прямые высказывания, поток метафор, литературные реминисценции, собственно языковые составляющие (главным образом, русские заимствования), цветовые характеристики объектов, описания природы (в особенности русского Севера, тайги — здесь прозу дополняла поэзия, в частности известные стихотворения на лагерную тему Б. Обертыньской) и многие другие структурные элементы текста.

С помощью тех же средств создавались устойчивые образы Европы и России в широком пространстве культуры: бытовой, духовной, интеллектуальной. В последнем случае процесс мифологизации затрагивал и область литературы: лагерная проза отбирала те имена и произведения, которые укладывались в уже существовавшие в польском

сознании образы-представления (Данте, Свифт, с одной стороны, Достоевский, Толстой — с другой).

Лагерная проза, рассматриваемая в мифологической перспективе, образовала мощное смысловое поле вокруг двух несхожих реальностей. Человеческое измерение европейского/польского мира противопоставлено русскому/советскому пространству. Россия воспринимается как место отторжения «западной стороны» от «восточной», нормы от аномалии, всего, что связывалось в польском сознании с понятием «там» и понятием «здесь». «Там» означало Польшу, а значит, Европу с ее идеями гуманизма, свободы и заботы о личности. «Здесь» воплощалось в бесчеловечности, рабстве, деперсонализации человеческой массы. «Западная сторона» знаменовала жизнь, «восточная» означала смерть, но смерть особую — «без ксендза и последнего утешения, без облачения, без гроба и огражденной могилы»²².

От текста к тексту постепенно размывается грань реальности, сдвигаются оба пласта — земного и потустороннего, через вакханалию реальной тирании начинает просвечивать вакханалия фантазмагорическая. Образ России демонизируется. Она видится как «место... забытое Богом и людьми», страна Сатаны. Здесь Ад, напоминающий дантовский, но он построен не фантазией поэта, а коллективной волей «рабов XX века». Вывернутый наизнанку мир называется советским «раем», где одно хорошо — «бесплатный кипяток». Чем больше мучений испытывают те, кто имел несчастье попасть в эту юдоль страданий, тем сильнее «проклятая земля» противопоставляется истинному «утраченному раю» — «разрушенной Аркадии» счастливого прошлого в родном общеевропейском доме. Так возникает антагонизм двух глобальных мифов о рае и аде. В подобной оптике «семейная Европа» и непохожая на нее евразийская держава существуют не как географические, исторические, политические, этнические или культурно-цивилизационные (Рим и Византия) понятия. Это уже разные области без начала и конца, составляющие одно вечное, не знающее границ пространство, поделенное на две противоположные части: «свет», находящийся под властью Бога, и «тьму», где правит дьявол.

Поддерживавшие такого рода мифологию культ европейского Запада и связанное с его идеализацией избирательное понимание «польскости» помогали полякам пережить экзистенциальное страдание в условиях вынужденного и длительного пребывания в иной этнической среде, вызывавшей у них чувство национальной обособленности. Поэтому в лагерной прозе не возник негативный образ Европы в такой форме, в какой он развился в других, хорошо известных нам областях современной литературы и общественной

мысли. Но все же в отдельных произведениях лагерной темы можно встретить примеры отступления от подобного мифотворчества. В мелких штрихах подробностей о пережитом и более глубокой философской интерпретации лагерного опыта нет-нет да и мелькнет вопрос, почему европейский дух потерпел фиаско (Г. Херлинг-Грудзинский²³), или явное разочарование позицией западных союзников (В. Андерс²⁴), но чаще всего дает о себе знать недоумение по поводу молчания или медлительности Запада, не спешащего заступиться за народ, который принадлежит той же культуре. Есть и попытка демифологизации романтических жестов, присущих национальной духовной традиции (А. Сцибор-Рыльский²⁵).

Взгляд на лагерную прозу через призму мифотворчества помогает уяснить внутреннюю логику новых тенденций в польской культуре, литературе и общественном сознании. Две из них заслуживают быть упомянутыми в плане нашей темы. Миф Европы начинает вытесняться мифом Америки, который захватывает сферу языка и массовой культуры. Этому может быть несколько объяснений. Сознание поляков долгое время определялось национальной самозащитой, одним из проявлений которой было ощущение принадлежности к католическому Западу. Мифы, в том числе литературные, спланировали «этническую массу», облегчая ее самоидентификацию. В условиях исчезновения угрозы потери национальной самобытности, преследовавшей поляков в предыдущий исторический период, изменяется и национальная мифология: одни мифы, которые поддерживали в ментальности народа постоянную готовность к сопротивлению, желание дать отпор «чужакам», уступают место другим, менее связанным с психологией «осажденной крепости»²⁶. С другой стороны, по мнению польских социологов и культурологов, на исходе XX в. начался процесс распада системы универсальных ценностей национальной культуры — комплекса духовных ценностей, символов и мифов, особо выделяемых и распространяемых в обществе с помощью культуротворческих структур и институтов соответствующего назначения²⁷. Теоретики культуры признают, что *universum* культуры действует в обществе на основе нормы, устанавливаемой интеллигенцией²⁸. В сегодняшней Польше сталкиваются две различные позиции: идеалистическая, поддерживающая традиции интеллигенции старой формации, и прагматическая — ее занимает интеллектуальная элита общества и интеллигенция нового поколения²⁹. Последняя ориентируется не на элитарную, а на массовую культуру, тесно связанную с культурой современной Америки³⁰.

Что касается России, то поляки по-прежнему склонны исключать ее из европейской культурной сферы. На исходе минувшего

столетия в польском общественном сознании и культурном дискурсе усилилась тенденция демонизировать образ ближайшего соседа³¹. Тогда же в литературе вновь ожил тезис о «двух врагах» польского народа, что иллюстрируют, в частности, стихотворения Адама Загавского, в которых Германия и Россия — «Третий рейх» и «Третий Рим» — это «голодные монархи», «черные орлы», вечно растерзывающие Польшу. Россия Ахматовой и Мандельштама продолжает жить «кулаком», не сбрасывая своей ошестинившейся медвежьей шкуры («*gdyby Rosja zdjęła swoje nastroszone niedźwiedzie futro*»). И хотя, как пишет поэт, «Есть у немцев и русских / кроме винтовок также чернила, / перья, немного сердца и много / воображенья» («*Niemcy i Rosjanie / mają nie tylko karabiny, lecz także / atrament, pióra, trochę serca i dużo / wyobraźni*»), это мало меняет суггестивную картину железной поступи русских легионеров, из века в век вступающих в прекрасную и беззащитную страну, разрушая все на своем пути: «Россия входит в Польшу, срывая / переговоры, / взрывая мосты и ворота, будущее и надежду; / топчет анютины глазки и резеду, отгискивает на влажном / мху следы копыт, гусениц и покрышек, / жжет большие костры / в английских садах, мутит родники, / рушит библиотеки, ратуши и костелы». («*Rosja wchodzi do Polski zrywając / układy, / mosty, przyjaźnie, / depcze bratki, rezedę, wyciska w mchu / wilgotnym ślady kopyt, gąsienic i opon, / pali wielkie ogniska / w angielskich ogrodach, maści czyste źródła, / burzy biblioteki, kościoły, ratusze*»³².)

Безусловно, новейшая литература и публицистика дают нам и другой взгляд на Россию — «поверх барьеров», одним из примеров которого может служить книга журналиста Мариуша Вилька «Волчий блокнот», написанная на Соловках, в тени их лагерного прошлого³³.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Топоров В. Н.* Образ «соседа» в становлении этнического самосознания (русско-литовская перспектива) // *Славяне и их соседи. Этно-психологический стереотип в середине века: Сб. тезисов.* М., 1990. С. 5.
- ² См. монографические исследования польских авторов: *Czaplejewicz E.* *Polska literatura łagrowa.* Warszawa, 1992; *Sariusz-Skapska I.* *Polscy świadkowie GUŁagu. Literatura łagrowa 1939–1989.* Kraków, 1995 (здесь же обширная библиография: S. 335–345).
- ³ Взгляд на русскую духовность, выраженный в начале XX в. в книге Тадеуша Налепиньского (см.: *Nalepiński T.* *ON idzie! Rzecz o Królu-Duchu Rosji.* Kraków, 1907. S. 93). Цит по: *Поксильский М.* Русские и Россия

в польской культуре конца XIX — начала XX в. // Поляки и русские в глазах друг друга / Отв. ред. В. А. Хорев. М., 2000. С. 97.

- ⁴ *Wańkowicz M.* Dzieje rodziny Korzeniewskich. Tel Awiw, 1942; Rzym, Bibl. «Orla Białego», 1947. S. 48. Здесь и далее цитируется по последнему из указанных изданий.
- ⁵ *Dyczewski L.* Trwałość kultury polskiej // Wartości w kulturze polskiej. Lublin, 1993. S. 37 — со ссылкой на источник приведенной цитаты: *Kie-niewicz S.* Jak być Polakiem pod zaborami (Tezy podstawowe) // Oblicza polskości / Red. A. Kłosowska. Warszawa, 1990. S. 105.
- ⁶ См.: *Dyczewski L.* Op. cit.
- ⁷ См.: *Топоров В. Н.* Метафора зеркала при исследовании межъязыковых и этнокультурных контактов // Славяноведение. 1997. № 1. С. 7.
- ⁸ В данной части своих рассуждений мы следуем принципам истолкования национального мифа, изложенным В. С. Елистратовым. См.: *Елистратов В. С.* Россия как миф (к вопросу о структурно-мифологических типах восприятия России Западом) // Россия и Запад: диалог культур / Отв. ред. А. В. Павловская. М., 1994. С. 6–18.
- ⁹ Имеется в виду ставшее ключевым в польском сознании название изданной на Западе в конце 1950-х гг. книги мемуарной прозы лауреата Нобелевской премии по литературе (1980) поэта, прозаика и публициста Чеслава Милоша, в которой рассматривается место Восточной Европы в истории общеевропейской культуры. См.: *Miłosz Cz.* Rodzina Europa. Paryż, 1959.
- ¹⁰ *Wańkowicz M.* Op. cit. S. 66, 70.
- ¹¹ См., например: *Bukowiński W.* Wspomnienia z Kazachstanu. Paryż: Wyd. Spotkania, 1979; *Kuczyński J.* Między parafią a łagrem. Paris: Wyd. Spotkania, 1985; *Grabski R. Cz.* Gdyby nie Opatrzność Boża... Wspomnienia zesłańca. 1940–1955. Paris: Ed. Spotkania, 1985; *Fedorowicz T.* Drogi Opatrzności. Lublin: Wyd. Norbertinum, 1991.
- ¹² «W czterdziestym nas Matko na Sibir zesłali». Polska a Rosja 1939–42 / Wybór i oprac. J. T. Gross, I. Grudzińska-Gross; Wstęp J. T. Gross. Londyn: Wyd. Aneks, 1983; Warszawa: Wyd. Res Publica i Libra, 1990. S. 124, 82. Здесь и далее цитируется по второму из указанных изданий. Сохранена орфография и пунктуация оригинала. Русский перевод отражает содержание цитируемых отрывков, но не воспроизводит особенностей языка документальных свидетельств, авторы которых принадлежали различным общественным группам и имели разный уровень образования.
- ¹³ *Ibid.* S. 82, 136.
- ¹⁴ *Ibid.* S. 103–104.
- ¹⁵ *Wittlin T.* Diabeł w raj. Londyn: Wyd. Gryf, 1951; Warszawa: Wyd. Polonia, 1990. S. 37. Здесь и далее цитируется по второму из указанных изданий.
- ¹⁶ *Ibidem.*

- ¹⁷ Подробнее на эту тему см., в частности, мою статью: *Тихомирова В.* Россия и русские в польской лагерной прозе // Поляки и русские... С. 191–194.
- ¹⁸ «W czterdziestym nas...» S. 116, 152, а также другие примеры (S. 117, 249).
- ¹⁹ *Wittlin T.* Op. cit. S. 91.
- ²⁰ См.: *Komorowski Z.* Uniwersalizm w kulturze polskiej // Wartości w kulturze polskiej. S. 268.
- ²¹ *Wittlin T.* Op. cit. S. 86.
- ²² *Wańkowicz M.* Op. cit. S. 59.
- ²³ См. главу «Epilog: upadek Paryża» в: *Herling-Grudziński G.* Inny świat. Zapiski sowieckie. Londyn: Gryf Publications Ltd., 1953; Warszawa: Czytelnik, 1992. S. 314–322. В настоящей статье использовано второе из указанных изданий.
- ²⁴ См.: *Anders W.* Bez ostatniego rozdziału. Wspomnienia z lat 1939–1946. Londyn: Montgomeryshire Printing Co; Lublin: Wyd. «Test», 1992. S. 98. Использовано второе из указанных изданий.
- ²⁵ См.: *Ścibor-Rylski A.* Pierścionek z końskiego włosia / Do druku podał i opatrzył posł. T. Drewnowski. Warszawa: Fundacja Kultura'90, 1991. S. 302–303, где дается единственное в своем роде описание отправки «аковцев» в Сибирь.
- ²⁶ Сошлемся на мнение писателя Стефана Хвина, высказанное им на страницах популярного немецкого журнала: «...Сознание поляков долгое время определялось национальной самозащитой, что имеет и свои отрицательные стороны. В ментальности народа сформировалось недоверие к „чужакам“, психология осажденной крепости. <...> Парадоксальным образом, стремление быть „против“ кого-то или чего-то очень облегчало самоидентификацию. <...> Состояние постоянной готовности к самозащите, желание „дать отпор“ <...> оставили следы в психологии поляков. Их можно увидеть и сегодня». См.: *Хвин Ш.* Поляки долго не забывают // *Kulturchronik.* Хроника культуры (на рус. яз.). Bonn: Inter Nationes, 2000. № 6. S. 13. Опубликованное эссе впервые появилось в газете «Франкфуртер рундшау».
- ²⁷ «Сегодня, — пишет А. Шпотиньский, — многое указывает на то, что мы являемся свидетелями постепенной эволюции к такому положению вещей, при котором сферы сосредоточения ценностей отдельных общественных слоев не будут иметь общих точек соприкосновения. В этом случае однородное, единое для всего социума ядро культуры прекратит свое существование». См.: *Szpociński A.* Rozpad uniwersum kulturalnego a kondycja inteligencji // *Kultura i Społeczeństwo.* 1994. XXXVIII. № 1. S. 132. Цит. по: *Lubaś W.* Polaszczyna wobec najnowszych przemian społecznych // *O zagrożeniach i bogactwie polszczyzny / Pod red. J. Miodka.* Wrocław, 1996. S. 159.
- ²⁸ См.: *Lubaś W.* Op. cit. (со ссылкой на цитируемую выше работу А. Шпотиньского).

- ²⁹ Ibid. S. 160.
- ³⁰ Подробнее об американизации современной культурной жизни в Польше см.: *Ożog K. Polszczyzna przelomu XX i XXI wieku. Wybrane zagadnienia.* Rzeszów, 2001. S. 20 et al.
- ³¹ Подробнее об этом см.: *Prokop J. Mit Rosji w dzisiejszej Polsce // Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów / Pod red. M. Bobrownickiej, L. Suchanka, F. Ziejki.* Kraków, 1997. S. 183–193.
- ³² В тексте статьи цитируются стихотворения А. Загаевского «Стихи о Польше» («Wiersze o Polsce») и «Если б Россия» («Gdyby Rosja»), опубликованные в: *Zagajewski A. Dzikie czereśnie. Wybór wierszy.* Kraków: Wyd. Znak, 1992. S. 30, 105, а также стихотворение «Россия входит в Польшу» («Rosja wchodzi do Polski») в: *Idem. Różne święta.* Warszawa: PIW, 1998. S. 150–152 (первая публикация в: *Idem. Plótno.* Paryż: Wyd. «Zeszytów Literackich», 1990). Интересующие нас стихотворения в русских переводах В. Британишского и А. Базилевского см.: *Астафьева Н., Британишский В.* Польские поэты XX века. Антология: В 2 т. Т. 2. СПб., 2000. С. 406–407; Новая Польша. 2001. № 12. С. 36, 39–40.
- ³³ Впервые в нашей полонистике тонкий анализ этой книги осуществила в своей статье И. Е. Адельгейм. См.: *Адельгейм И. Е.* Личное пространство чужой территории: «Волчий блокнот» М. Вилька и стереотип России // Россия — Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре / Отв. ред. В. А. Хорев. М., 2002. С. 263–281.

МИФ ИТАЛИИ
КАК ИСХОДНАЯ ТОЧКА КРИТИКИ КУЛЬТУРЫ
В ТВОРЧЕСТВЕ ТАДЕУША РУЖЕВИЧА

Ружевич неоднократно определял свою поэзию как провинциальную, а себя самого называл поэтом периферии. Отдаленность от культурных центров он считал одной из важнейших детерминант собственной поэтической перспективы. В стихотворении «Разговор с другим» Ружевич писал:

пытался
отстоять
писателя поэта не-зависимого
независимого
от Варшавы Лондона
Рима Москвы Парижа
Кракова и Пацанова¹.

Поиск независимости в поэзии нашел отражение и в фактах биографии — в выборе своего пути и принимаемых решениях. После окончания Ягеллонского университета в Кракове Ружевич поселился в Гливицах, а потом во Вроцлаве, как бы подчеркивая дистанцированность от наиболее влиятельных литературных центров. Акцентирование положения провинциала — «поэта из Радомска» — не было одним лишь кокетством; бегство на периферию связано с последовательным и оригинальным обращением к теме центра культуры. Миф Италии как места посвящения в средиземноморский универсум знаков и символов дает неплохую возможность для такого рода размышлений, поскольку Италия для современной Европы является тем пунктом, с которым в определенном смысле по необходимости соотносили себя все культурные метрополии. Начиная с эпохи Ренессанса путешествие в Италию было составной частью образования европейской элиты, а со времен Винкельмана стало необходимым этапом приобщения к культуре. Обращаясь к теме Италии, Ружевич неоднократно возвращается к мотиву путешествия-инициации. В поэме «Et in Arcadia ego», в повести «Смерть в старых декорациях», в пьесе «Группа Лаокоона», а также в стихотворениях, из которых необходимо упомянуть «Бедный Август фон Гёте» и «Одновременная поэма» из сборника «Барельеф».

Обращение к жесту инициации в культуре не означает, однако, попытки его повторения и не связано со стремлением использовать

ее наследие. Ружевич-провинциал использует мотив итальянского путешествия с критическими намерениями. Он рассматривает авторитет или власть культурного центра, анализируя и обнажая принципы его воздействия, чтобы в оппозиции к нему построить собственную поэтическую и философскую перспективу. Поэтому он не использует итальянскую тему напрямую, однозначно, но прибегает к ней как к культурному эталону, апеллируя, как правило, к немецкой литературе и тем ее достижениям, которые задали тон восприятию Италии в Европе. Обращаясь к литературным памятникам итальянских путешествий и надстраивая над ними собственный текст, Ружевич создает сеть культурных посредников. Возникающий в результате такого приема образ является не простым описанием действительности, а равнодействующей голосов, которые вступают друг с другом в принципиальный спор. Конфликт интерпретаций вписан в интертекстуальную структуру трактовки Ружевичем путешествия к истокам европейской культуры и дает возможность дистанцироваться от мифа. Игра противоположных точек зрения подрывает власть доминирующей модели, под которой понимается неоспоримая сила придания смыслов и установления ценностей. Образ Италии, таким образом, динамичен: классическая интерпретация Винкельмана и Гёте становится контрастом к тому, что от него осталось в настоящем. Ружевич таким образом обнажает тайную, общепринятую, молчаливую и неоспоримую власть мифа и делает ее только одной из многочисленных точек отсчета, тем самым лишая его монополии. Мифам, которые создают фон повествования Ружевича, всегда противопоставляются стихии, стремящиеся к несогласию с ним и к его развенчанию.

Модель инициации в культуре путешествий по Италии была использована в качестве основной в двух важных произведениях поэта: в поэме «Et in Arcadia ego» и в стихотворении «Бедный Август фон Гёте». Оба текста явно связаны с «Путешествием в Италию» И. В. Гёте, хотя и не подражают оригиналу. Их герои — современный поэт из Польши в первом и сын великого Гёте Август во втором — следуют по пути авторитетного путешественника, но Италия, которая им открывается, абсолютно отлична от гётевской. Вместо рождения заново и встречи с классическим совершенством античного искусства они находят то, что мимолетно и уродливо. В пространство гармонии и успокоения, которые сопутствуют ощущению неизменности культурных норм и почти вечному существованию европейского универсума смыслов, вторгается хаос повседневности и пошлости. Исходя из этого, такие исследователи, как Рышард Пшыбыльский², высказывали предположение, что Ружевич представляет итальянские

путешествия своих персонажей как неудачное приобщение к тайне, свидетельствующее о распаде традиционной парадигмы культуры, в сущности о кризисе современности. Тем самым они принимали перспективу классического авторитета и без возражений признавали высшую ценность гётевского видения Италии, трактуя дистанцию и отказ от канона как выражение декаданса поэта, и в итоге либо приписывали Ружевичу ностальгию по целостности культуры, воплощенной в мифе, либо обвиняли его в нигилизме.

Ружевич, однако, не только не подражает гётевскому образцу на уровне фабулы, но даже не признает за ним власти над приданием этой фабуле смыслов. Используя классиков, он сам не придерживается классических принципов. Изумление и ностальгия по великой, смыслозодиающей убежденности Гёте находят противовес в критике центральной идеи этого жеста. Критика эта не только показывает господство классического образца родом из Винкельмана, но также отстаивает самоценность всего того, чем этот образец пренебрег и отверг самим фактом умолчания.

Путешествие в Италию в «Et in Arcadia ego» Ружевича так же, как и в «Путешествии в Италию» Гёте, содержит в себе нечто от побега. Осматривая первые античные коллекции в доме Фарсетти в Венеции, Гёте писал:

«Это нечто иное, чем наши скрюченные, расставленные друг над другом на пьедестальчиках святые в готических украшениях, чем наши колонны, похожие на курительные трубки, наши остроконечные башенки и фletonы из цветов: от них я, слава Богу, избавился навсегда!»³

Встреча с античностью является не только обретением истинной духовной родины, но одновременно освобождением от провинциальности, она является актом ее бесповоротного уничтожения и преодоления. Стремление «укорениться», предпринятое в самом начале обучения, — Гёте в течение всего путешествия присуще ощущение возвращения к местам, известных ему по книгам и гравюрам, — находит здесь свой конец. Возвращение в Германию только привет там классические формы, позволит установить в Веймаре классическую модель культуры и создать из него универсальный центр, в который устремятся паломники со всей Европы. Место провинциального своеобразия, тех самых «скрюченных святых» и «колонн, похожих на курительные трубки», займут белые гипсовые слепки античных скульптур.

Герой «Et in Arcadia ego» пытается пройти тем же путем, но Ружевич направляет его так, чтобы показать цену «укоренения», его темную, отталкивающую сторону. Действия экзорциста, изгоняющего

безобразие и хаос, сущностное содержание программы путешествия Гёте, для Ружевича становятся проблемой, а бегство от того, что быстротечно и существует только «здесь и сейчас», оборачивается формой насилия, устраняющей из поля зрения и из языка огромные области действительности. Герой Ружевича не только осознает собственное бегство, но отдает себе также отчет в том, что оно является намерением в определенной степени подозрительным. Путешественник по Италии, который так же, как Гёте, хочет освободиться от воспоминаний провинции, то и дело сталкивается со знакомыми из Польши:

ах стипендия
что-то мне показалось
будто вы от нас прячетесь
среди этих мраморных статуй⁴.

Освоение мифической Италии, воспринимаемой как Аркадия образованного европейца, избавляет не только от встреч с людьми, которых хотелось бы избежать, но и от их упреков. Сама Италия содержит в себе элемент анархизма. Путешественник то и дело вынужден преодолевать действительность, не вмещающуюся в модель Гёте, но Ружевич явно не желает прибегать к тем риторическим приемам, которые использовал с целью ее освоения сам немецкий классик. Поэтому он строит свое повествование в намеренной оппозиции к стилю «Путешествия в Италию».

Разница бросается в глаза в описании Неаполя, города, который, как и любой другой, понуждает Гёте к затушевыванию двойственных впечатлений, возникающих у него при осмотре достопримечательностей Италии. Гомон и грязь ярко контрастируют с аркадийским представлением юга. Мусор и отбросы, чаще всего упоминаемые в описании, столь явно бросаются в глаза, что в конце концов информация о них проникает в текст «Путешествия в Италию». Гёте трактует, однако, вопрос городских нечистот особым образом, подчиняя неэстетичную действительность приемам риторики: «...приятно видеть, какое невероятное множество овощей ввозится в город по базарным дням, в то время как изобретательность человека тотчас же возвращает полям лишние, выброшенные кухаркой, части, ускоряя таким образом круговорот растительности. При невероятном потреблении зелени кочерыжки и листья цветной капусты, брокколи, артишоков, капусты, салата, чеснока действительно составляют большую часть неаполитанских отбросов, поэтому за ними особенно и гоняются. Две большие гибкие корзины, висящие на спине осла, не только наполняются доверху, но еще на каждой из них с особым искусством воздвигается целая куча... Работник, мальчик, иногда сам хозяин

спешат, как можно чаще в течение всего дня, в город, который во всякое время является для них богатой сокровищницей. Можно себе представить, с каким вниманием относятся эти собиратели к навозу лошадей и мулов. Они неохотно покидают улицу с наступлением ночи, и богачи, которые после полуночи возвращаются из оперы, конечно, не думают о том, что еще до наступления дня трудолюбивый человек будет заботливо разыскивать следы их лошадей»⁵.

Обыденность города подается в почти карикатурной эстетизации. Продукция и переработка мусора оказываются признаком практичности и предусмотрительности неаполитанцев и как таковые становятся для наблюдателя источником эстетического наслаждения. Мусор, гниющие отбросы и отходы превращаются в желанное сырье, благодаря чему грязный город — согласно логике аркадийской эстетизации — может считаться «богатой сокровищницей». Гёте вписывает образ вывозимых из города отходов в сферу искусства и духовности. Даже то, что оставляют на улицах лошади богачей, остывает в искусно утрамбованных корзинах. Телесность и материальность Неаполя благодаря риторическим приемам замкнуты в сверхэстетизированный образ, утрачивают свои основополагающие черты и дематериализуются. Они оказываются вписаны в извечные каноны прекрасного.

В «Et in Arcadia ego» акцент с самого начала делается на выбранные и нейтрализованные Гёте элементы действительности.

он шел по обезлюдевшей улице
 поднялся ветер
 погнал по улице мусор бумагу
 шурали шелестели
 шкуры людей окурки
 шкурки южных плодов
 бархатно гниющие⁶, —

так начинается поэма Ружевича об Италии. Его взгляд падает на то, что мимолетно, для чего нет места в неподвижном и эстетичном классика. Ружевич выбирает феномены, обреченные повествованием Гёте на небытие и забвение, а также представляет их без алиби, таким, каким является вписывание их в каноны искусства и духовности. В первой части «Et in Arcadia ego» памятники культуры последовательно опускаются: «был полдень / на улице без названия»; а дальше: «огромный дом рядом с этим домом / такой же огромный дом». Внимание путешественника приковывают, скорее, отбросы и родственные им сферы жизни. Вместе с уличной грязью взгляд писателя отмечает людей: нищие и бездельники, которые никоим образом не желают и не могут искупить своего существования участием в каком

бы то ни было высшем духовном или эстетическом устройстве. Ружевич начинает со сравнений, напоминающих риторические приемы Гёте. Уличные бродяги появляются у великих памятников, процесс наделения значениями идет в обратном порядке. Ряд искусства не сочетается с обыденностью, а обыденность поглощает памятники искусства. Первые впечатления от Неаполя, крики и зазывания мальчишек, расхваливающих туристам дешевые отели рядом с центральным вокзалом, называются «великолепным представлением», но это сравнение кажется бледным и стереотипным на фоне эмоционального описания нахальных подростков, облепивших приезжего со всех сторон. В следующей части поэмы центр тяжести все более смещается в сторону неэстетичной повседневности:

на площади стоял памятник
 другой лежал на скамейке
 прикрыв лицо газетой
 этот
 был в ярких носках
 ботинки стояли под скамейкой
 голова неизвестного героя
 на пьедестале истекала
 голубоватым птичьим пометом⁷.

Характер города, тон которому задает хаотичный и плотский ритм жизни, определяет то, что происходит в сфере искусства. Это памятник уподоблен бродяге, а не наоборот. Ружевич противопоставляет эти два ряда. Герой имеет дело с действительностью, структура которой двойственна. С одной стороны, ее создают традиционные, застывшие в иерархичной модели культурные и эстетические ценности. С другой — Неаполь Гёте исчезает в столкновении с ощущением города как хаоса, чего-то родственного скорее анархической природе, чем упорядоченному миру культуры:

а что если этого города нет за стеной
 если его нет там
 если там только зной в пустоте
 визг торговки тухлая рыба
 автомобили отбойные молотки
 ломающие бетонную скорлупу
 крики музыка слов переизбыток слов⁸.

Описание Ружевича стремится к картине, рисующей движение и изменения, в которых утрачивается иерархия смыслов. Город взрывается как вулкан. Его жизнь не дает замкнуться в унаследованном от Гёте повествовании, она содержит в себе еще что-то, требующее озвучания, хотя и не несет с собой никаких ценностей, кроме стрем-

ления узнать и понять конкретику торжествующей жизни. Банальность шума и гомона, случайных флиртов, городских люмпенов и туристов, «потребляющих» высокое искусство, освобождается таким образом от обесцененной и отброшенной точки зрения авторитета — Гёте. Италия — источник мифа, из которого черпает Европа, — обнаруживает свою провинциальную подкладку. Она оказывается местом, проясняющим отношения центра и периферии. Итальянское путешествие наглядно демонстрирует процесс наделения смыслами и значениями, процесс упорядочивания анархичных стихий повседневности и одновременно становится возможностью освободиться из-под власти авторитета, создав альтернативное повествование, дискутирующее со стилем «Путешествия в Италию» Гёте.

Итальянские впечатления дают Ружевичу возможность сформулировать новое поэтическое кредо, которое отрекается от сравнения и тем самым отказывается от преобразования предмета описания через соотнесение его с внешним образцом:

женщина цветок
оставь ты это красивое
старое сравнение в сторону
<...>
женщина это женщина
цветок это цветок
слово стало телом
тело заполнило ночь⁹.

Поэзия тавтологии становится пространством эмансипации конкретной реальности. Наряду с ностальгией по старинной поэтической декламации в программе Ружевича звучит предсказание о возрождении языка. Самоограничение литературы прокомментировано фразой из Евангелия: «слово стало плотью»¹⁰ в аскетической и тавтологической поэзии. Смысл библейской цитаты подлежит новой трактовке, изменяющей стоящую за ним иерархию ценностей. Логос, который в христианской традиции освящал реальность материи, становится плотью не для того, чтобы спасти ее, но чтобы отречься от власти, которой он над ней обладает. В тавтологическом ряду слово, понимаемое как трансцендентная модель вселенной, не имеет права на бытие. Облекаясь плотью, логос теряет позицию *arche*¹¹ — принципа бытия — и подчиняется конкретике телесного. Универсум смыслов перестает навязывать значения обыденным феноменам действительности, наоборот, именно реальность подчиняет себе слово, заполняя без остатка новое, лишенное иерархии пространство культуры. Понимаемая так ночь — область неразличимости и хаоса — оказывается амбивалентным прибежищем того, что дотоле оставалось

в тени, на периферии обязывающей модели культуры. Отказ от мифа и эстетизации, а также разрыв с риторикой есть та цена, которую необходимо заплатить за извлечение реальности.

«Парад» — последняя часть «Et in Arcadia ego» — довершает мотивы этого принципа и обосновывает его. Как по иронии коллективное переживание прекрасного касается не высокого искусства, а военного парада. Из воинского воплощения порядка и иерархии Ружевич еще раз извлекает соотношение между заэстетизированным образом и тем, что выброшено из него, причем противопоставление мимолетной конкретики вечным формам прекрасного проявляет свои этические основания. Красивые мундиры скрывают тела, подверженные насилию. Взгляд приезжего с севера видит под ними изувеченные трупы с поля брани. В то же время повествование демонстрирует действие эстетизации, которая отделяет этот образ, лишает его возвышенного героического этоса:

радуются девушки и дети
и даже люди седые
уже бывавшие в пекле

а потом красивые солдаты
легко бегут красивые солдаты
развешаются в воздухе перья
черные белые красные
перья несутся летят солдаты

<...>

под солнцем юга над голубым заливом
проносится разноцветное веселое войско
развешаются черные перья
оркестры играют солдаты танцуют
ведь никто тут не будет убивать
этот солдатик в танковой башне
прекрасен как ангел
он никогда не сторит¹².

Реальность неуместной телесности, столь неуместно подчеркиваемой Ружевичем в двух первых частях поэмы, в контексте парада приобретает собственное, этическое значение. Поэзия, которая ограничивает сама себя и отдается во власть анархической периферии, находит перспективу, позволяющую разобрать культурные механизмы присвоения того, что сиюминутно и неповторимо во имя высших тоталитарных целей. Ружевич как бы вместе с Адорно утверждает, что «целостность есть ложь», и прозрачно намекает на классическую милитарную эстетику немецкого и итальянского фашизма. Заканчивая «Et in Arcadia ego» описанием парада, он выявляет неожиданные и нежеланные последствия процесса эстетизации, в котором

происходит устранение непосредственной телесной боли — как неуместности — из поля зрения культуры. «Парад» вводится в текст поэмы фрагментом стихотворения «Маска», открывающего первый томик стихотворений Ружевица «Беспокойство». Мечта об экзотике и прекрасном контрастирует с образом, восходящим к «каменному воображению» севера, с упоминанием трупов из братских военных могил. Метафорика двустушия

При раскопках в моей стране встречаются маленькие черные
Головы загипсованные мучительные улыбки —

приобретает в «Et in Arcadia ego» новые смыслы. На периферии культуры раскопки не вписываются в модель прекрасного, как в Италии Гёте. Они не отсылают ни к какому высшему строю духа. Они указывают лишь на самих себя; они являются следами, оставшимися от умерших, они — знак утрат и потерь, которые отсылают лишь к неустранимой конкретике отдельных смертей и к незаполняемой пустоте, оставшейся от убитых.

Заключение поэмы дает возможность двоякой ее интерпретации. Р. Пшибыльский видит в ней ностальгию, уважение к традиции вместе с ее классическим проектом. Но в свете «Парада» наследие, к которому обращается автор, оказывается неоднозначным. В ней проявляется доверие к искусству, не замечающее его демонической стороны, силы соблазна, которая позволяет столкнуть в небытие неэстетичную телесность и скрыть насилие над ней культуры. Приобщение к прекрасному остается таким образом амбивалентным, а попытка возвращения в рай обречена на неудачу не только при взгляде на современность, но прежде всего с точки зрения этических установок. Новый смысл обретает также миф Италии как места приобщения к культуре. Италия не выполняет функции источника «укоренения», как у Гёте, а является пространством, где проявляются отношения господства центра над периферией. Анархичные стихии исполняют в этом образе функции противовеса классическому взгляду и порождают критику, которая позволяет освободиться от власти авторитета. Итальянское путешествие Ружевица укрепляет его провинциальную перспективу и позволяет ее полностью мотивировать. Таким образом, периферийная точка отсчета определяется как самостоятельная, равноправная перспектива.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Różewicz T. Rozmowa z Przyjacielem // Różewicz T. Płaskorzeźba. Wrocław, 1991. S. 81.

- ² См.: *Przybylski R. Tadeusz Różewicz «Et in Arcadia ego» // Przybylski R. Et in Arcadia ego: Esej o tęsknotach poetów. Warszawa, 1966; Ubertowska A. Tadeusz Różewicz a literatura niemiecka. Kraków, 2001.*
- ³ *Гёте И. В. Путешествие в Италию // Гёте И. В. Собр. соч.: В 13 т. М., 1935. Т. 2. С. 99.*
- ⁴ *Ружевич Т. Et in Arcadia ego // Ружевич Т. Избранное. М., 1979. С. 44.*
- ⁵ *Гёте И. В. Путешествие в Италию. С. 354–355.*
- ⁶ *Ружевич Т. Et in Arcadia ego... Там же. С. 40.*
- ⁷ Там же. С. 42.
- ⁸ Там же. С. 45.
- ⁹ Там же. С. 48.
- ¹⁰ «...слово стало плотью» — Евангелие от Иоанна (1: 14) (примеч. пер.).
- ¹¹ Arche — начало (греч.) (примеч. пер.).
- ¹² *Ружевич Т. Et in Arcadia ego... С. 58–59.*

Перевод М. Лескинен

ЕВРОПА И «ЕВРОПЕЙСКОСТЬ»
В ПОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ О «КРЕСАХ»
(С. ВИНЦЕНЗ, Ю. ВИТТЛИН, В. ОДОЕВСКИЙ)

Задачей этой статьи является рассмотрение присутствия и функционирования образа Европы в польской литературе о бывших «кресах» — юго-восточном пограничье Польши, — ныне входящих в состав украинского государства¹. Материалом избраны главным образом тексты трех писателей, представляющих различные пространственно-временные и культурные формации этого региона. Наше внимание привлекли: «На высокой полонине» Станислава Винценза² — экзотический архаично-пастушеский мир гуцульских горцев³; «Мой Львов» Юзефа Виттлина⁴ — пограничный город в начале межвоенного двадцатилетия; подольский цикл Владимира Одоевского⁵ — подольская деревня периода Второй мировой войны. В этих произведениях Европа присутствует в трех измерениях: культурно-цивилизационном, географическом и политическом. Первое из них тесно связано со средой помещиков и интеллигентов, как единственных на окраинах представителей и носителей «европейскости»⁶. В преобладающей части это поляки: помещики Кшиворувни из «Полонины», Войновичи из подольского цикла, фигура автора-повествователя из «Моего Львова». К исключениям принадлежат Черештенские у Одоевского, которые представляют русскую белую эмиграцию, хотя и они показаны в рамках польского дискурса, в ситуации выбора и усвоения «польскости» как новой жизненной и культурной модели, замещающей утраченную родину. «Европейскость» этих кругов не выделяется и не подчеркивается специально, так как она является имманентной, неизбежной и постоянной составляющей их жизни. Она проявляется прежде всего в материально-бытовой сфере: вписывается в рафинированно-утонченные очертания парков, садов, оранжерей, интерьеров богатых домов, с их «...фарфором марки Дерби, Мейсен, Споуд, мебелью в стиле de St. Petersburg, красным деревом с бронзовыми украшениями, безносыми греческими статуэтками, критскими вазами, шеффилдскими подсвечниками, венецианскими зеркалами, флорентийскими люстрами»⁷.

В плане же духовно-интеллектуальном эта «европейскость» является своего рода глянцем, поверхностным блеском, выражающимся в бытовой культуре, установленных формах и видах контактов с другими, а также в усвоении высокого, общеевропейского культур-

но-цивилизационного кода, фундамент и стержень которого составляет средиземноморская, латинская культура, и в свободном передвижении в пространстве этого кода. Благодаря этому Отилия из «Полонины» может без затруднений переписываться со своей французской подругой, свободно пользуясь не только ее языком, но и общим с ней набором эпистолярных оборотов, литературных фигур и культурных топосов, позволяющих отождествить Гуцульщину со средневековой Францией из «Песни о Роланде»⁸, а Катажина Войнович — лечить раненую душу музыкой Моцарта. Именно из-за этого европейского глянца Петр Черественский, напичканный с детства «хорошим воспитанием, безупречными манерами и гуманными мифами»⁹, долго созревает до принятия решения о деятельном участии в войне и патриотическом движении. Так понимаемая «европейскость» роднит между собой помещицы и интеллигентские круги, объединяет их с общеевропейской элитой, однако отделяет их от коренных жителей пограничных земель. Более того, она, между прочим, порождает враждебность между ними. В местном пейзаже «европейскость» выступает в качестве редких и нетипичных элементов, не только изначально предназначенных на гибель, но и становящихся зародышем и очагом этой гибели, так как местные жители видят в ней олицетворение богатства и угнетающего их барства.

Иначе ситуация выглядит в пограничном городе, каким является Львов в повести Ю. Виттлина. Европейское наследие писатель демонстрирует в самом внешнем облике улиц, зданий, парков, костелов и вокзалов с их разнообразием архитектурных стилей — Ренессанс и барокко, модернистский эклектизм и сецессион. Это наталкивает повествователя на очевидные и естественные сравнения Львова с такими городами, как Париж, Венеция или Рим¹⁰. Это сопоставление не только лишено комплексов провинциализма или периферийности, оно всегда подводит к мысли о превосходстве львовской архитектуры. Виттлин так пишет о центральном вокзале Львова: «Я останавливался на многих станциях в этом мучительном путешествии, называемом жизнью, но ни одна, за исключением, может, северного вокзала в Париже, не рождала во мне такого волнения, такого „метафизического трепета“, как выразился бы Станислав Игнаций Виткевич»¹¹.

«Европейскость» во Львове функционирует, однако, своеобразно. Виттлин сравнивает свой Львов с «пестрым восточным ковром»¹², характеризуя этой метафорой его культурное многообразие. Автор особенно подчеркивает при этом непередаваемое своеобразие, своеобычность города с многонациональным населением. Европейскость здесь выступает на равных правах с другими культурными

традициями. Их смешение органично: «безукоризненно чистый итальянский Ренессанс костелов и светских зданий, творения Павла Римлянина и Петра Итало-Красовского, столь же богатое барокко, а рядом — венский сецессион и казарменная дешевка».

Используя рискованную метафору, можно сказать, что «европейскость» оказалась Львовом проглочена, переварена, впитана, стала автономным компонентом города, неотделимым от других, «обольвовлена» — скажем, перефразируя самого Виттлина.

В политико-географическом плане обсуждаемые тексты используют сознательно сформировавшийся в польской литературе начиная с середины XIX в. миф о юго-восточных окраинах как об оборонительном рубеже, последнем плацдарме Европы перед лицом дикого и непредсказуемого — как в религиозном, так и в цивилизационном смысле — Востока. Однако идея охраны европейских границ, а также продолжения европейской цивилизаторской миссии или роли моста между Европой и Азией, соединенная с такой характерной для автостереотипа Европы уверенностью в благотворности этой миссии для цивилизуемых народов, живучая еще в межвоенном двадцатилетии, в текстах Винценза, Виттлина и Одоевского, которые были в большей части написаны после войны¹³, трактуется или с теплой иронией, или откровенно признается как окончательное поражение. С первым случаем мы имеем дело у С. Винценза, который сталкивает стремления помещиков Кшиворувней и других «цивилизаторов» Гуцульщины с реалиями жизни местных горцев. Парадоксальным образом «миссия» Отилии и Станислава (наряду с приобретением гуцулами национального самосознания и возвращения населенной ими части Галиции «польскому королю», что естественно вытекает из польского дискурса) состоит в защите и сохранении региональной обособленности Гуцульщины, которой угрожает жестокий современный универсализм, прививающий все же ее жителям культурные и цивилизационные достижения Европы. Другими словами, это попытка спасения «малой родины» со всей ее местной, неповторимой спецификой и одновременно размещения ее на большой карте «малых родин», общей для всей Европы. Отилия и Станислав «цивилизуют» с помощью хорошего примера, доброжелательности, соседской помощи¹⁴. Винценз, однако, подводит к мысли, что даже такая мягкая форма деятельности молодых помещиков, как «работа у основ», сталкивается с пассивным сопротивлением особого и закрытого для них мира гуцульских горцев. Символом этого становится сцена встречи Отилии со злейшим врагом ее мужа, известным всей округе гуцульским вором и бандитом Фудором, который приходит в их дом, чтобы расквитаться. Гуцул уходит, никому не причинив

вреда, но Отилия оказывается обязанной жизнью не предшествующей «положительной» цивилизаторской деятельности, а случайности; мотивация пришельца для нее непонятна и произвольна, абсолютно чужда ее образу мыслей¹⁵.

Расставание с мифом пограничных земель как оплота Европы наиболее драматично описано, однако, Одоевским. Утрата их Польшей для него не только поражение поляков, а конец определенной европейской формации. Прежде всего с «кресов» навсегда уходит европейская культура. Потому что только поляки как коренные жители этих мест и одновременно «носители» и распространители европейских идей свободы и справедливости могли эту самую свободу обеспечить туземным украинцам, белорусам, литвинам. Поэтому об утрате «кресов» один из персонажей-украинцев из романа «Все завезет, занесет...» скажет, что история назовет ее «жесточайшим поражением Европы»¹⁶. Таким же образом умирает миф благородной Европы, опирающейся на столпы справедливости и братства. Герои Одоевского прямо говорят о предательстве Европы, которая отдала в жертву московскому страшилищу одного из своих самых преданных детей¹⁷. Подобно тому, как для Одоевского передача Подолья, так для Виттлина передача Европой Львова Советскому Союзу является концом этого Львова. Поэтому и описывает он свой город, используя условную фигуру памяти, как создание исключительно духовное, не имеющее уже соответствия в реальности.

Как, однако, окажется в дальнейшем, литература о пограничных землях ошибалась, преждевременно прощаясь с мыслью о европейской миссии поляков на Востоке и списывая ее в архив. Несмотря на «смерть» польских окраин, эта идея до сих пор жива и приносит свои плоды в польском культурном сознании.

В польской литературе о «кресах» существует и другой образ Европы, не связанный с представлениями о высоких культурно-цивилизационных ценностях, которые она сама, правда, иногда предает, но которые, безусловно, следует защищать и распространять. Это образ разрушения и жестокости. Наибольшую выразительность он приобретает в столкновении со славянским обликом пограничья. С 30-х гг. XIX в. в польском культурном и литературном сознании «кресы» функционируют и как миф об анклавности славянства, включенного в мир местных жителей — простого народа, который придерживается старинных обычаев, обладает духовной непосредственностью и чистотой, живет в гармонии с природой и ближними. Отголоски именно такого мифа ощутимы в обрисовке Гуцульщины Винчензом. Приглядимся, как выглядит вторжение в нее Европы и к каким последствиям оно приводит. Писатель показывает три

варианта или облика этого вмешательства: в гуцульском пейзаже появляются буровые вышки для добычи нефти, обнаруженной в окрестностях Болеславца, вырубаются обширные массивы лесов в горах и, наконец, свой вклад вносит административная деятельность австрийских чиновников.

Первые последствия вторжения Европы проявляют себя в экологической сфере — уничтожается местная природа. Другие обнаруживаются уже в человеческой плоскости, в эрозии мира гуцульских горцев. Искажаются их ценностные и мировоззренческие установки, и в результате нарушается сам ритм их жизни и способ бытия. Этика гуцулов опиралась не на сверху спущенный кодекс, а на естественное право, внутренне осознанное, вырастающее из земных, природных корней. Ее основу составляли смирение перед природными законами, иногда грозными, но отождествляемыми с божественными силами, глубокое чувство собственного достоинства и влечение к вольности, уважение к достоинству и свободе другого человека и бескорыстие. Эта этика столкнулась с системой ценностей, которую сформировали интересы государства, с одной стороны, и экономическая выгода — с другой. Мировоззрение гуцулов определялось магическим и религиозным мышлением, когда все природные явления и человеческие поступки воспринимались в их непосредственной соотнесенности с потусторонним, сверхъестественным миром. Эта уверенность тоже была поколеблена под влиянием рационалистического практицизма пришельцев из Европы. Гуцулы, прельстившиеся и полностью захваченные новым, «выпадают» из своего естественного ритма жизни, извечного, привычного им миропорядка. Утрачивая его, они теряют и свою силу, становятся беспомощными и позволяют разрушить свой мир. Трагизм этой ситуации подчеркивается тем фактом, что Европа, воплощенная в фигурах заграничных промышленников, работников лесного хозяйства, соблазненных возможностью заработать, и, наконец, имперских чиновников, остается абсолютно равнодушной к «дикому» миру, который она пришла использовать. Ее деятельность мотивируется не враждебностью или жадной разрушения, а только холодным рациональным утилитаризмом, который заставляет воспринимать этот другой мир в худшем случае как препятствие на пути быстрого обогащения, в лучшем же — как фольклор¹⁸. В таком контексте «кресы» становятся для Европы предметом торга, разменной монетой в игре, целью которой является собственная выгода, а исконные жители окраин — в самых азартных проявлениях этой игры — пушечным мясом.

Наиболее выразительно эту проблему раскрыл В. Одоевский в своих романах о войне на Подолье. Это именно немцы подстрекают

и вооружают украинцев для борьбы против поляков, хотя до тех пор им удавалось жить с ними в согласии, в надежде на то, что обе нации взаимно друг друга обесселят и уничтожат. Следует здесь подчеркнуть, что Одоевский, подхватывает постоянный для польской литературы о пограничье мотив разжигания соседской ненависти на «кресах» враждебными полякам силами. Существует, однако, и другая сторона медали. Агрессия и безумная ненависть местного населения вызваны не только вмешательством «чужих», но являются следствием поражения поляков, не сумевших выполнить свою миссию европейцев и цивилизаторов. Таким образом, терпит крах сама европейская мысль — философская и общественная.

У Винценза действия, предпринятые австро-венгерским государством с целью осчастливить новым порядком диких гуцулов, рождают у них неприязнь и враждебность. Позитивная деятельность Отили и Станислава Кшиворувней свидетельствует о том, что им, правда, удается жить в согласии с гуралами, но они не могут ничего изменить в их жизни, привнести в нее свои представления и ценности, так как самодостаточным горцам это не нужно. Такую же неудовлетворенность, разочарование и поражение испытывают Войновичи или Черественские: ни их поведение по отношению к крестьянам, основанное на цивилизованных европейских принципах, ни оказываемая им помощь не уберегли их от погромов.

Механизм, который привел к такому поражению, лучше всего показывает Одоевский. Его символом становится история жизни украинского персонажа из подольского цикла — Семена Гаврилюка, незаконного сына помещика Черественского и украинской крестьянки. Гаврилюк всегда остается непризнанным семьей Черественских в качестве своего, родовитого, их крови сына, взамен этого его посылают в лучшие школы, издалека окружают его опекой и заботой о надлежащем воспитании. Именно это дает герою идеологическое обоснование для реализации личной ненависти, выросшей из чувства обиды, санкционирует творимое им насилие и совершенствует его методы.

Образ Европы в польской литературе о юго-восточных «кресах» несет, таким образом, на себе отпечаток трагизма, овеян чувством горечи поражения. С одной стороны, он функционировал в блеске идеализированных представлений и мифов о высшей цивилизации, которая несет освобождение и истинные культурные ценности, с другой — олицетворял жестокую разрушительную силу, враждебную местному славянскому элементу. Европейскость тесно связывалась с польскостью и поляками, которые не сумели, однако, расширить поле ее воздействия за границами своей среды и органично

привить местным жителям. Как в культурно-интеллектуальном измерении, так и в политико-географическом она потерпела на «кресах» поражение.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ В польской научной, научно-популярной и популяризаторской литературе существует относительно богатая библиография работ, посвященных как юго-восточному пограничью, так и «кресам» вообще. Из важнейших назовем следующие: *Choroszy J. A. Huculsczyzna w literaturze polskiej*. Wrocław, 1991; *Czaplejewicz E., Kaspierki E. Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*. Warszawa, 1996; *Kresy w literaturze* / Red. E. Czaplejewicz, E. Kaspierki. Warszawa, 1996; *Sapa D. Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1818–1988*. Kraków, 1998; *Uliasz S. Literatura kresów, kresy literatury: fenomen kresów wschodnich w literaturze XX stulecia*. Rzeszów, 1994; *Kolbuszewski J. Kresy*. Wrocław, 1998; *Chrzanowski T. Kresy czyli obszary tęsknot*. Kraków, 2001.
- ² *Vincenz S. Na wysokiej połoninie. Pasma I: Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z wierchowiny huculskiej*. Warszawa, 1980; *Pasma II: Nowe czasy. Księga I: Zwada*. Warszawa, 1981; *Pasma II: Nowe czasy. Księga II: Listy z nieba*. Warszawa, 1982; *Pasma III: Barwinkowy wianek. Epilog*. Warszawa, 1983.
- ³ Гуцульщина была наиболее отдаленным в юго-восточном направлении форпостом польских земель, располагалась она в юго-восточной части Карпат, в горном бассейне рек Прут и Черемош.
- ⁴ *Wittlin J. Mój Lwów*. Warszawa, 1991.
- ⁵ *Odojewski W. Wyspa ocalenia. Białystok, 1990; Tenże. Zmierzchi świata*. Warszawa, 2001; *Tenże. Zasypie wszystko, zawieje...* Warszawa, 2001, а также частично продолжающая украинскую проблематику книга «Okšana» (Warszawa, 2001).
- ⁶ Критерии «европейскости» в понимании представителей западной культуры подвергла рассмотрению в числе других ученых М. Бобровницкая в своей книге «Narkotyki mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian Zachodnich i Południowych» (Kraków, 1995). Речь идет прежде всего о следующих главах этой работы: *Antyteza słowiańsko-europejska. Z problemów stereotypu* (S. 33–34); *Modus vivendi kultury antycznej wśród Słowian Europy Środkowej* (S. 101–110).
- ⁷ *Odojewski W. Zasypie wszystko, zawieje...* S. 299.
- ⁸ Ср.: *Vincenz S. Zwada*. S. 464, 475.
- ⁹ *Odojewski W. Zasypie wszystko, zawieje...* S. 597.
- ¹⁰ Ср.: *Wittlin J. Mój Lwów*. S. 38–41.
- ¹¹ *Ibid.* S. 14.

- ¹² Ibid. S. 51.
- ¹³ Только «Правда старове́ра» («Prawda starowiérku») Винченца появилась в 1936 г.
- ¹⁴ Отилия пишет приятельнице в одном из писем о себе и своем муже: «...мы открылись миру, разрушили перегородки, сторожевые башни, тюремные запоры для того, чтобы любой из этого мира горцев, взрослый или ребенок, днем или ночью, имел к нам доступ. Не буду вам сегодня писать обо всем, что сделал мой муж, вспомню только, что он организовал кассу взаимопомощи, чтобы люди не влезали в долги ростовщикам, что хотя он сильно сомневается относительно всеобщего просвещения и официальной образовательной программы, но построил школу и, что самое важное, он восстановил прежние собрания и старые третейские суды...» (*Vincenz S. Zwada*. S. 474).
- ¹⁵ Ср.: *Vincenz S. Listy z nieba*. S. 504–506.
- ¹⁶ *Odojewski W. Zasypie wszystko, zawieje...* S. 133.
- ¹⁷ См. разговор Павла Войновича и Канёвского, проходящий накануне вступления на Подолье Красной Армии, вытесняющей немцев: «А Канёвский: „Нация? Нация устала, обескровлена. Она примет любую независимость, даже мнимую“. А он: „Не в первый раз наша земля встает на пути Востока, рвущегося завоевать Запад“. А Канёвский: „Громкие слова! На этот раз не встанет. Ее все бросили!“» (*Odojewski W. Zasypie wszystko, zawieje...* S. 648).
- ¹⁸ Знаменательна и символична в связи с этим приведенная Винчензом беседа гуцула Фоки с директорами, заказывающими древесину. См.: *Vincenz S. Zwada*. S. 117–143.

Перевод О. Цыбенко

ИТАЛЬЯНСКИЕ МОТИВЫ
В «ДНЕВНИКЕ, ПИСАВШЕМСЯ НОЧЬЮ»
Г. ХЕРЛИНГА-ГРУДИНСКОГО

Западную Европу писатель-эмигрант Херлинг-Грудзинский открыл для себя в перспективе Италии. Впервые он увидел Апеннины в декабре 1943 г. (порт Таранто) как рядовой армии Владислава Андерса, будучи участником битвы под Монте-Кассино. Почти через 12 лет женился на Лидии Кроче, дочери философа Бенедетто Кроче, принял гражданство Италии и поселился в Неаполе, по словам писателя, — «приемном» родном городе¹. Именно здесь произошло «второе рождение» автора «Иного мира»: его творческая судьба полностью сложилась к концу 50-х гг. в Италии.

Херлинг-Грудзинский — мастер жанра «итальянского» рассказа, который он не только содержательно развил, но и эстетически осмыслил. Первым опытом в этом жанре стал «Стойкий принц» (1957) — политический рассказ — сопоставление «внутренней» и «внешней» эмиграции времен Муссолини. Адаптационные возможности Грудзинского — гражданина Италии — продемонстрированы в рассказе «Мост» (1963): рассказчик-хронист называет Неаполь «нашим городом», что, по мнению Ю. Виттлина, могло свидетельствовать о счастливом «укоренении» эмигранта в чужой почве². Эталонным «итальянским» рассказом остается «Башня» (1959), в захватывающей читателя интриге «расследования», в попытке метафизически интерпретировать знаки живописи и литературы.

Сводом итальянских знаний и впечатлений был и остается «Дневник, писавшийся ночью» (1971–2000), «построенный» из комментариев, развернутых публицистических эссе, рассказов, рецензий. На дневнике стоит сосредоточиться, отвечая на вопрос, что значила Италия для писателя. Огромный текст, безусловно, выходит за рамки строго «итальянского» дневника, хотя писался он, за редким исключением, в Италии. Ирена Фурнал заметила, что «Дневник, писавшийся ночью» — это «хроника Европы»³. В самом деле, посвященный политическому и интеллектуальному развитию целого континента, он «разветвляется» на восточно-, центрально- и западноевропейскую линии. Более красочно выглядят, естественно, итальянские части дневника: рядом с политической хроникой здесь отчеты «неторопливого пешехода» Херлинга-Грудзинского о прогулках по Неаполю

и путешествиях по Италии, пейзажные зарисовки, размышления о классической живописи и о многом другом. Литературоведческую формулу «Италии Херлинга-Грудзиньского» — мифа Апеннин — дает в специальном очерке И. Фурнал, ее выводы пусть станут опорными точками нового исследования. Обосновывается, во-первых, соотношение перспектив — взгляда изнутри и извне, глазами итальянского гражданина и польского политического эмигранта. Во время путешествий автора по Италии постоянно происходят мысленные путешествия в Сухеднов, на свентокшискую родину писателя. Во-вторых, Италия Грудзиньского двойственна в «аркадийской» декоративности и трагическом существе. Как следствие, считает исследовательница, рушится в «Дневнике, писавшемся ночью» стереотип Италии, связанный с ее поверхностно-туристическим восприятием: «Видение Италии как земного рая Херлинг заключил в раму недавнего военного кошмара, эмигрантских реалий жизни, а также интеллектуальной истории послевоенной Европы — и в этой оправе разрушается миф счастливой страны, который на мгновение обозначился в воображении героя»⁴.

Действительно, исследовательской пронизательностью, отрицанием верхоглядства отличаются лучшие образцы прозы об Италии, к которым относятся и страницы «Дневника, писавшегося ночью», и, например, цикл эссе «Варвар в саду» Збигнева Херберта. Однако намечается не только полемика с суждениями-стереотипами, но и создание индивидуального авторского мифообраза Италии в разнообразии его знаков и значений.

За видимой провинциальностью Италии Херлинга-Грудзиньского скрывается ее универсальность. Причина даже не в том, что Италия Высокого Возрождения и Древний Рим — фундамент современной Европы. Италия Грудзиньского создает впечатление замкнутого ограниченного мира, по которому читается универсум как таковой. Именно поэтому в средневековых хрониках Грудзиньского, «в прошлом Неаполя и Милана», З. Кудельский прочитывает «разветвленное повествование о судьбе человеческой»⁵.

Итальянская доминанта «Дневника, писавшегося ночью» в том, что рядом с мировоззренческой оппозицией Восток — Запад возникает личностно-психологическое противопоставление Север — Юг. Любопытно, что русский и британский Север пространственно образуют единый трагический мир — мир «иной», «запредельный» (ср. «Иной мир. Советские записки», «Зима в запредельном мире. Лондонская повесть»). Ландшафт и климат Италии у Грудзиньского, наоборот, действуют терапевтически — они знаменуют собой восставление душевного спокойствия.

Юг у Грудзиньского — это не только средиземноморские красоты природы, но и постоянная сейсмическая угроза. Критик Т. Бурек предложил альтернативное название «Дневника, писавшегося ночью»: «Дневник, писавшийся под вулканом»⁶. Буквальный смысл — в судьбе неаполитанца, свыкшегося с постоянной опасностью извержения Везувия, метафорический — в катастрофических настроениях Грудзиньского, который делает «Дневник, писавшийся ночью» настоящей «вулканологической обсерваторией», чутко реагирующей на малейшую социальную нестабильность в Италии и вне ее, иногда подающей ложные сигналы тревоги (ср. фантастическую «апокалиптическую» запись «Москва, 2000», в которой над Россией нависает угроза победы на президентских выборах... Владимира Жириновского). Грудзиньский убежден в сверхчеловеческой силе зла, явленной в землетрясении, в войне, эпидемии чумы, но верит столько же в твердость сознания человека, поддерживающего в себе «метафизическое чувство», например, благодаря искусству. В «Ином мире» автор обрел точку опоры благодаря «Запискам из Мертвого дома» Достоевского. Точно так же культурными знаками Италии стала великая живопись Караваджо, Кореджо, Риберы, а также знаменитые «Итальянские хроники» Стендаля, с которыми писателя объединяют документальная основа и, конечно же, итальянская доминанта творчества. Экзистенциальная позиция автора — между метафизикой и катастрофой или, как сам он формулирует, «между Чудом и Вулканом»⁷. Рассмотрим последовательно катастрофический и метафизический компоненты мифообраза Италии.

В «Дневнике, писавшемся ночью» есть крайне мрачные суждения о неаполитанском одиночестве, которое «сможет понять только эмигрант в неизлечимо чужом, принятом внешне и ненавистном в глубине городе» (4, 308)⁸. Этот отзыв дал повод для обвинений писателя: дескать, его дневник — это «кривое зеркало, карикатура Италии»⁹, что справедливо лишь для немногих записей. Автор не без удивления наблюдает за проявлениями итальянского темперамента в политике и повседневной жизни: рассуждает о «карнавальном» характере фашизма «по Муссолини» или констатирует причудливые — истинно барочные — сочетания суеверности жителей Италии и их легкомыслия в отношении обряда погребения. Пик итальянской хроники приходится на семидесятые годы — время особой популярности коммунистических идей в стране. К этой теме приурочен, например, в целом позитивный портрет Энрико Берлингуэра (12.07.1976). Волна террора — второй проблемно-тематический узел хроники об Италии. Известие о похищении и убийстве «красными бригадами» Альдо Моро, всколыхнувшее Италию (Херлинг

прибегает к игре слов: «моровое поветрие»), становится ведущей темой дневника в апреле и мае 1978 г. и отмечается парадоксальным переходом от политики к метафизике: аналогией Моро — «источника потрясения, угрозы, бешенства и преклонения» — со святым Себастьяном.

Угнетает эмоционально не только автора, но, по всей видимости, и читателя «скачок» от идиллии к апокалипсису. Образ «руин», как и «крошева», — это у Грудзиньского метафора современной действительности, в том числе итальянской. Так, Грудзинский вторит Камю, говоря о второй половине XX в. как об эпохе «руин» идеологий. В одноименном рассказе автор переносит словообраз «руины» из метафорического плана в фактографический. Ведется репортаж о декабрьской экспедиции в деревеньку Торе Альта, разрушенную землетрясением. Грудзинский отказывается описать словесно, что чувствует человек в эпицентре трагедии. В дневнике от 24 и 25 ноября 1980 г. задается контраст многословным репортажам: «Вместо слов, слов и слов — суждение, которое принесет, может быть, больше всего: человек, обращенный в прах единственным ударом Неведомой Руки» (5, 91). «Руины» — это по внутритекстовой формулировке «всего лишь реляция» (5, 135). Выбор термина «реляция» свидетельствует в данном случае о военных ассоциациях рассказчика, с той особенностью, что землетрясение не зависит от человеческой воли: вмешивается «потусторонняя» сила. Подземный толчок и «выражение руин» (ср. 24.11.1980) в лицах жителей Торе Альта вызывают потрясение рассказчика. В «реляции» о поездке в Луканию, начиная разделом 5, — пять восклицательных знаков, что редчайший случай для произведений Херлинга-Грудзиньского. Идиллическая картина умиротворения на фотографии деревни дана контрастом к катастрофическому репортажу: «Безмерно простыми, скупыми даже средствами, в мечтательном настроении и трогательной наивности изображена над конюшней (на первом плане) горная деревня. Ее композиционной осью была водяная мельница с вращающимся колесом, которое особым способом оживляло всю картину...» (5, 132). Угадываются автобиографические ассоциации итальянской жизни и впечатлений детства: родной Сухеднюв (мельница в Сухеднюве) перед началом Второй мировой войны.

Апокалипсис складывается из единичных трагедий — свидетельствует один из «итальянских» рассказов «Дневника, писавшегося ночью» — «Пик лета. Римская повесть» (1996). Херлинг синхронизирует пять самоубийств, произошедших в так называемый Ferragosto — 15 августа 1995 г. Совокупность пяти самоубийств в рассказе приближается к силе подземного толчка. Четыре из пяти «микрорассказов»

сообщают о самоубийстве супружеских пар. Брайан, зараженный вирусом СПИД, ввергнутый этим обстоятельством в иступление, задушил Нэнси после близости с ней и повесился сам. Другие происшествия загадочны настолько, что «освещаются» исключительно примерами из литературы. Пожилая пара Этторе и Эльвира добровольно расстались с жизнью перед приездом их приемной дочери: труп попугая между ними есть очевидная аллюзия «Простой души» Флобера, а значит, обоснованы слова следователя о «трагедии одиночества». История Витторио и Мириам, разлученных Второй мировой войной, изуродованных Колымой и Освенцимом, вызывает волнение членов комиссии: они видят в этой судьбе предполагаемую новеллу и даже дают ей название: «Ромео и Джульетта времен презрения».

Фактографические материалы сопровождаются эпилогом-воспоминанием «Немая вселенная»: «другое я» автора переживает в какой-то момент тягу к самоубийству, но справляется с разрушительным в себе толчком, и на следующее утро наблюдаются приметы того, что кризис миновал: восход солнца и оживление на городских улицах. «Пик лета» есть космологическая парабола, так как критические или благоприятные фазы индивидуального бытия зависят от природного цикла. Для героев малой прозы Грудзиньского с их герметическим способом существования космологический угол зрения нов и даже неожиданен.

Картина Италии вышла бы едва ли не беспросветной, если бы не метафизический ракурс, который определяет восприятие Грудзиньским культуры Апеннин. Он — в постижении тайн живописи и средневековых манускриптов, в очаровании городов Пармы и Сиены, в магии Венеции и во многом другом. Основным топосом «итальянских» метафизических рассказов становится замкнутый «малый мир»: например, остров в одноименном рассказе; город в миниатюрах «Сиена и окрестности», «Парма»; площадь или рынок, называемые в рассказе «Арка Правосудия» синонимами «богатства мира в осколке большого зеркала»¹⁰. Антитеза естественной замкнутости — изоляция вынужденная: действие происходит в больнице, приюте (похожем на тюрьму) или в башне, где отрезан от мира прокаженный.

Эффект тайны обеспечивается «рамочной» композицией рассказа: в оправу очевидного события вставлена загадочная («мифическая») история. Рассказ с рамочным строением порождает у Грудзиньского ряд жанровых метафор: кольцо, шкатулка, медальон¹¹ — так называются рассказы и эссе. Жанровой является и метафора жемчужины в миниатюре о Вермере, а среди итальянских записей —

в очерке «Сиена и окрестности». Писатель называет жемчужину «символом возникновения произведений искусства»: «Это песчинка, вокруг которой создается целыми годами шедевр. Жемчужина, найденная в раковине»¹². Нетрудно убедиться, что это не только суждение о Вермере: за сетью метафор приоткрываются собственные писательские секреты Грудзиньского.

В рассказах «Перстень» (1986) и «Серебряная шкатулка» (1991) предметные («ювелирные») названия определяют форму произведений. Неслучайно Я. Белатович сравнил один из рассказов, который состоит из внутренней («камень») и обрамляющей новелл («оправа») с кольцом. Гораздо чаще пишут критики о «шкатулочном» строении рассказа в рассказе. Рассказчик-следователь приходит в обоих рассказах к выводу, что утрата повышает в сознании героев метафизическую значимость предметов, тогда как обладание ими парадоксальным образом обесценивает эти вещи. Так кончается, например, история перстня: «В другом измерении он стал жить новой жизнью, в котором его реальная стоимость и даже само существование не играют никакой роли». И далее философское размышление о необходимости хранить тайны, без которых мир, по словам рассказчика, ушел бы в небытие (6, 220).

В «Перстне» рассказчик не достигает цели расследования, что оборачивается не потерей, а приобретением. В «Серебряной шкатулке» он получает искомое, что приводит к нежелательным последствиям. Расследование в «Перстне» невозможно ввиду исчезновения героя, свидетелей, перстня, наконец, места действия: собор San Edigio до основания разрушен бомбардировками Второй мировой. Но наличие «белых пятен» оказывается плюсом, поскольку на месте отсутствующих фактов возникает легенда.

Композиционная сложность (шесть седьмых рассказа — его обрамляющая часть, «оправа») свидетельствует о стремлении рассказчика уяснить происшедшее и художественным вымыслом, и философической рефлексией. От сжатого пересказа новеллы Боккаччо об Андреуччо из Перуджи, краткой истории костела San Edigio, столь же лаконичной биографии сторожа Маттео рассказчик обращается к детальному изложению центрального действия — проникновения сторожа в гробницу. Развязка, неудачная для сторожа, сопровождается эпилогом в «подражание документальному стилю Боккаччо» (6, 218) и комментарием, преобразующим двойной анекдот об Андреуччо и Маттео в притчу.

Рассказчик опирается на мнение Бенедетто Кроче, увидевшего в юмористической новелле Боккаччо скрытую сентенцию: при существующих законах ограбленный Андреуччо не в состоянии добиться

справедливости, поэтому, возвращая деньги, прибегает к ловкому, но незаконному приему. В самом «Перстне» сделан иной этический акцент. Грузинский, подобно Боккаччо, сознает, что в мире много мошенничества в разном обличье, но Маттео, как и Андреуччо, устремившись за легкой добычей, оказывается наказан за кощунство — и даже слишком сурово. Противодействие оказывают не потусторонние силы, согласно религиозным понятиям, а законы физики (крышка саркофага архиепископа выскользнула из рук Маттео и ударила в ногу). Разочарование ожидает и незнакомца, который присвоил перстень. Эта цепь историй — доказательство существования «образцового Правосудия», о котором Херлинг писал непрерывно.

«Серебряная шкатулка» включает две записи из дневника: рождественскую историю 1991 г. (первоначально без названия) и «постскрипtum» от 31 декабря. Грузинский, как и в рассказе «Прага Кафки», создает эффект полной достоверности. К рассказу, который имел рабочее название «Исповедь старого аббата», есть набросок (7.02.1987). Имена подлинных героев исторической хроники: Изабелла и Дечио да Морра заменены в «Шкатулке» вымышленными: Тереза и Чезаре Деманьо.

Внутри рассказа-«шкатулки» — история XVI в. в духе «Итальянских хроник» Стендаля. Чезаре узнает, что его сестра поэтесса Тереза переписывается с испанцем, также пишущим стихи. Вне себя от гнева, Чезаре убивает сестру, испанца, их связного, затем спасается бегством от суда и заканчивает жизнь в монастыре, дослужившись до аббата.

Композиционная «рама» — история XX в., дальнейшая судьба шкатулки, которая принадлежала Терезе и была похищена ее братом. Найденная во время Второй мировой американским офицером Джимом Водником, она сделалась предметом страстной мечты рассказчика и была передана ему в 1990 г. согласно завещанию Водника. В тайнике шкатулки оказывается рукопись аббата Петра — бывшего Чезаре Деманьо: брат и сестра, узнает рассказчик, были любовниками и убийство сестры произошло из-за ревности. Аббат ни в чем не раскался. Его исповедь является не покаянной, а издевательской по отношению к церкви и людям.

Момент «смерти» шкатулки создает параболический фокус рассказа сразу тремя значениями. Во-первых, делается акцент на «одушевленности» шкатулки, пережившей свой век: она вызывает симпатию, а потом, наоборот, антипатию рассказчика. Во-вторых, гибель шкатулки — горький урок легкомысленного экспериментаторского отношения к следам исторического прошлого. В случившемся,

самокритически свидетельствует рассказчик, повинен он сам. «Топорное» проникновение в тайник пагубно: в нем рукопись хранится веками, но, извлеченная из него, рассыпается в одну ночь, после чего «следователь» воссоздает целое по обрывкам фраз. В-третьих, судьба шкатулки (метафора категории формы) зависит от хранящейся в ней рукописи (метафора содержания) — и здесь глубинный философский смысл параболы. Предсмертная чернота шкатулки воспринимается как заражение мыслями и словами аббата. Как заметил Грудзинский, он использовал прием «визуального описания греха»¹³. Главное, подчеркнул автор, — этическая обусловленность прекрасного, вне этой обусловленности не могут существовать подлинные шедевры¹⁴: «Я хотел создать притчу о зле, которое так велико, что его сила не шадит даже произведения искусства»¹⁵. Сказалась несогласие Грудзинского с концепцией «чистого искусства» — внеэтического и внесоциального.

Отдельный цикл «Дневника, писавшегося ночью» вместе с «Серебряной шкатулкой» создали «медальоны», т. е. городские «путеводители» и «портреты» живописцев. Стоит среди них выделить «медальон» о Рибере — «партенопейском» испанце XVII в. Образ Хусепе де Рибера, уроженца Валенсии, закончившего творческий путь в Неаполе, открывает перспективу не просто искусствоведческого комментария, но автобиографической параболы. Рибера для Грудзинского является «со-эмигрантом» по Неаполю, в связи с чем «медальон» называется программным (7, 367). Скажем больше — в нем содержится скрытая исповедь писателя и его литературный манифест. Текст о Рибере, как и остальные «медальоны», отличается «рамочной» композицией, присутствием автобиографического рассказчика, документальной основой и краткими вкраплениями вымышленных ситуаций. «Рамочная» часть очерка о Рибере невелика, что, вероятно, обусловлено восприятием произведений самого Рибера, который, по выражению польского писателя, «пипеткой дозировал фон» (7, 349). Грудзинский, подобно испанскому живописцу, сосредотачивается на портрете, стремится скупыми фразами выразить суть. Почти все сказанное Грудзинским приобретает характер личного откровения. И стремление Рибера порвать с «аскетической» традицией Испании, «насытить» свои полотна итальянским теплом и красками. И нежелание быть жестоким талантом, притом, что пытки и мучения были частыми темами живописи Рибера. И взгляд в небо, как на плафонах Корреджо, хотя мистическое озарение Рибера всегда сочетается с реалистическим чувством земной опоры. В тексте о Рибере целый ряд метафор Божественной сверхзадачи искусства: «неземной полет» Корреджо (354), «восхождение

Риберы над реализмом» (355), «дорога вверх», вспомогательная лестница испанца в его работе над «Вечерей апостолов» — «лестница в небо», и, наконец, «молитва», в которой живописец созерцает Невидимое и общается с ним (7, 357). Эстетическое кредо Риберы, а одновременно и путь собственного творчества, Грудзинский формулирует одним предложением: «Не „кровью всех святых была пропитана его кисть“, но кротким, задумчивым видением святости на пограничье земли и неба» (7, 352). Думается, этим высказыванием Грудзинский стремится показать, что суть творчества его самого — не в катастрофической экзальтации (нужно отличать его от Каспера Траузига «Пожара в Сикстинской капелле»), а в попытке найти единый знаменатель духовной веры в Бога и светской веры в потенциал человека¹⁶.

Картина Италии в «Дневнике, писавшемся ночью» предстает перед читателем трехсторонне: как идиллия, апокалипсис и как поиск метафизической правды. Грудзинский-пейзажист подсознательно возвращается к мифу детства, к прошлому утраченного рая. Как хронист — с тревогой комментирует путь «истории, спущенной с цепи», как он часто цитировал Ежи Стемповского. Как метафизик — демонстрирует «светотени» творчества, запутанную диалектику тайного и явного. Италия Херлинга-Грудзинского — миниатюра Европы, в которой антагонизм Востока и Запада снимается общехристианским мифом — мифом о страдании и стойкости.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ср. высказывание писателя в фильме Анджея Титкова «Дневник, писавшийся под Вулканом».
- ² См.: *Wittlin J.* Dar intelektu // *Herling-Grudziński i krytycy.* Lublin, 1997. S. 267: «Неаполитанская „naszość“ Херлинга — это ценное приобретение, которому может позавидовать любая политическая эмиграция и любая литература». Перевод здесь и далее автора статьи.
- ³ *Furmal I.* Między kroniką a mitem // Там же. S.156.
- ⁴ *Furmal I.* Italia Herlinga-Grudzińskiego // *O Gustawie Herlingu-Grudzińskim-3.* Kielce, 1999. S.128.
- ⁵ *Kudelski Z.* Studia o Herlingu-Grudzińskim. Twórczość — recepcja — biografia. Lublin, 1998. S. 82.
- ⁶ Цит. по: *Sawicka E.* Widok z wieży. Rozmowy z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim. Warszawa, 1997. S. 64.
- ⁷ Цит. здесь и далее по: *Herling-Grudziński G.* Pisma zebrane. Dziennik pisanu poś. Warszawa, 1996. T. 5. S. 381. — с указанием тома и страниц в тексте.

- ⁸ Справедливости ради необходимо привести совсем иное, более позднее высказывание: «Я действительно любил бродить по заулкам и был в них известен, посещал костелы, ездил в верхний Неаполь, чтобы восхититься панорамой с видом на залив, следовательно, я физически сжился с этим городом, хотя психически долго ощущал себя очень плохо». Ср.: *Herling-Grudziński G. Najkrótszy przewodnik po samym sobie. Kraków, 2000. S. 58.*
- ⁹ *Salvadori R. Sałatka z muchomogów // Gazeta świąteczna od 22–24 czerwca 2002.*
- ¹⁰ *Херлинг-Грудзинский Г. Горячее дыхание пустыни. Белая ночь любви. М., 2000. С. 77.*
- ¹¹ «...Благодаря писателю, — считает И.Фурнал, — слово „медальон“ может закрепиться в словаре литературоведческих терминов». См.: *Furnał I. Herling-Grudziński — (auto)portrecista // O Gustawie Herlingu-Grudzińskim-2. Kielce, 1997. S. 67.*
- ¹² *Herling-Grudziński G., Bolecki W. Rozmowy w Dragonei. Warszawa, 1997. S. 372.*
- ¹³ *Ibidem. S. 188.*
- ¹⁴ Та же мысль развита в рассказе «Венецианский портрет».
- ¹⁵ *Herling-Grudziccki G., Bolecki W. Rozmowy w Dragonei. S. 192.*
- ¹⁶ Ср. эссе «Две святости».

«ПОД МОКРЫМ НЕБОМ MITTELEUROPE...».

КЛЮЧЕВЫЕ ОБРАЗЫ ПРОСТРАНСТВА

ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЫ В МОЛОДОЙ ПОЛЬСКОЙ ПРОЗЕ
КОНЦА XX — НАЧАЛА XXI В.

«Центральная Европа всегда подвергается риску стать плодом чьего-то воображения...»¹

Художественный образ, а в первую очередь сравнение, метафора — необычайно емкая и содержательная микромодель видения, действенный способ описания мира и человека, причем по сути описания его каждый раз заново. По словам О. Мандельштама, «только через метафору раскрывается материя, ибо нет бытия вне сравнения, ибо само бытие есть сравнение»². Если говорить об идее Центральной Европы в молодой польской прозе последнего десятилетия, то, видимо, здесь образное, метафорическое видение приобретает особое значение.

Во-первых, речь идет о понятии с размытыми семантическими (а в данном случае и географическими) границами. Центральная Европа представляет собой во многом пространство ментальное, «продукт рассуждений о Своем и Чужом», «ключевое слово в спорах о собственной наднациональной идентификации»³. Неслучайно А. И. Миллер даже предлагает «говорить не о понятии Центральной Европы, но о теме Центральной Европы по аналогии с музыкальной темой, которую можно подвергать бесконечным вариациям»⁴.

По словам Данило Киша, Центральная Европа все больше напоминает дракона из «Острова пингвинов» Анатоля Франса — никто из тех, кто утверждал, будто его видел, не умел рассказать, как он выглядит. А в этом случае художественный образ, метафора — инструмент незаменимый. Неслучайно знаменитые определения Центральной Европы, принадлежащие Милану Кундере и Иосифу Бродскому, описывают этот феномен именно посредством метафоры: «западная Азия», «украденный Запад».

Во-вторых, рассматривая польскую прозу рубежа XX–XXI вв., мы имеем дело со специфической ситуацией литературного «промежутка» (Ю. Тынянов), когда художественный язык с большой долей избыточности пробует и тиражирует, отбраковывает или закрепляет новые формы выражения и налицо неизбежные «множественные усилия», в которых скорее угадываются контуры будущих путей литературы, чем присутствуют реальные «результаты». Человек,

познающий себя и мир в переломные моменты истории и собственной судьбы, тяготеет к разрушению прошлых мифов и максимальному, как ему представляется, обнажению смыслов познаваемого. После осознания недостаточности «польскости» в качестве критерия художественной самоидентификации вопрос «европейскости» или «центральноевропейскости» Польши и ментальности поляка встал в 1990-е гг. достаточно остро, а поскольку именно язык художественной литературы находит для постоянно меняющихся и усложняющихся переживаний человека адекватную структуру их вербального выражения, интересно проследить, с помощью каких образов обживается в польской прозе этого периода пространство Центральной Европы.

«Метеорология всегда превалировала над географией...»⁵. Прежде всего обращает на себя внимание ряд образов «метеорологических», «климатических»: «Стихии <...> по-прежнему сторожат наш порог»⁶.

Они концентрируются в первую очередь вокруг слов «влажный», «вода», «мокрый» и рисуют пространство Центральной Европы как территорию чуть ли не вечного ненастья: «Немецкие равнины во мгле. Мазовецкие поля, мокнущие под морозящим дождиком. Мокрые улицы в Вене. Скользкие каменные плитки площади перед Кёльнским собором. Вода в канавах под Груйцем. Жирный блеск мостовой перед ратушей в Гейдельберге. Mitteleuropе...»⁷.

«Влажный» здесь по сути синонимичен «недоброжелательному к человеку»: «...нехорошее место. <...> песок, кусты и дождь. Как же жить в такой влажности?»⁸.

Ст. Хвин в романе «Эстер» (1999) вводит необычайно емкий образ: герои идут «под мокрым небом Mitteleuropе»⁹. Ему вторит А. Стасюк в «Вахтенном журнале» (2000), упоминая «черное и мокрое небо»¹⁰ Центральной Европы.

Другой специфической чертой Mitteleuropе представляется **недостаток света**, также не способствующий оптимизму жителей региона. «Никогда я не видел такого низкого неба, как там...»¹¹, — читаем мы у Стасюка. «Отсюда надо бежать как можно скорее! <...> А истосковавшаяся душа просит: Солнца! Солнца! Солнца!»¹², — восклицает один из героев «Эстер» Хвина. Стасюк же противопоставляет «полумрак родных краев» центральноевропейцев — их «незаслуженное проклятие» — «краю тысячи зеркал», т. е. Западной Европе¹³.

Из как будто бы простой констатации факта, обычного описания погоды с помощью интонации выстраивается образ некоей особо мрачной области, объединенной, в частности, именно этим роковым

сумраком и непогодой: «...темная туча простирается от Праги через Вену до самого Загреба и Суботицы, чтобы потом плавно изогнуться до Прешова и в конце концов побледнеть где-то над моим домом у словацкой границы»¹⁴; «И вновь Галицию накрыл циклон. Вода и ветер...»¹⁵.

Территория Центральной Европы изображается **продуваемой насквозь**: «Я <...> ощущал постоянный сквозняк, постоянную тягу с востока на запад и обратно. Порой она принимала форму буквальную, представляясь обычным ветром, порой же — форму метафорическую — оборачиваясь бездной, пока, наконец, не конкретизировалась слегка, представившись ветром истории...»¹⁶.

Это пространство **погоды капризной, неустойчивой**: «Жить на этом острове или корабле — все равно что постоянно высматривать, не переменится ли погода, меряя при этом шагами остров от берега до берега или палубу от борта до борта»¹⁷; «Центральноевропейский сплин четырех времен года, когда холодное без конца сменяется теплым, мокрое — сухим, а ясное — пасмурным, и наоборот»¹⁸.

«Климатический» характер подобных образов центрально-европейского пространства создает ощущение рока, данности «свыше», некоей объективной, противостоящей человеку реальности, которой человек может лишь покориться, но не изменить ее.

«**На полпути между...**». Сходную роль играют также многочисленные географические и картографические образы, связанные с неустойчивым промежуточным положением Центральной Европы. Стасюк сравнивает ее с **кораблем**, но не управляемым твердой рукой опытного капитана, а «гонимым течениями и ветрами с Востока на Запад и обратно»¹⁹, и даже с «**письмом в бутылке**»²⁰, доверенным капризам волн. Обе метафоры вызывают ассоциации с **путешествием в неведомое, хаотическим, нецеленаправленным передвижением** и т. д.

Популярными при обращении к теме Центральной Европы оказывается в польской прозе 1990-х и рисование собственной географической карты. «Различного рода „ментальные карты“ являются неотъемлемым элементом нашего мышления. Столь же неотъемлемой чертой самих „ментальных карт“, или различных принципов организации географического, политического, цивилизационного пространства, является их субъективность и политическая ангажированность»²¹. В данном же случае ментальные карты — субъективные внутренние представления человека о части окружающего пространства — буквально накладываются на карту реальную.

«Я родился на берегу залива холодного моря, где-то на полпути между Москвой и Ла-Маншем»²² — так звучит первая фраза повести

Ст. Хвина «Вблизи. Короткий курс археологии памяти» (1999). С картографически-автобиографических эскизов начинается и «Вахтенный журнал» А. Стасюка: «Я втыкаю иглу циркуля туда, где нахожусь теперь и где, судя по всему, останусь до конца своих дней. Вторую ножку устанавливаю там, где я родился и провел большую часть жизни. Это, в сущности, главная величина, если пытаешься примирить собственную биографию с пространством. Между моим Воловцем и Варшавой по прямой около трехсот километров. Разумеется, я не могу удержаться и описываю вокруг Воловца окружность радиусом в триста километров, чтобы обозначить свою Центральную Европу. Граница проходит примерно через Брест, Ровно, Черновцы, Клуш-Напока, Арад, Шегед, Будапешт, Жилину, Катовице, Ченстохову <...> Внутри оказывается кусочек Беларуси, довольно много Украины, приличные и соразмерные пространства Румынии и Венгрии, почти вся Словакия и клочок Чехии. Ну, и где-то одна треть Родины»²³.

В другой своей книге — «Бумажный самолетик» (2000) — Стасюк подводит под это свое «картографическое» увлечение целую теорию: «Я с детства был помешан на картах, но довольно долго мне удавалось жить в приятном самообмане, будто это лишь юношеская идея-фикс несостоявшегося путешественника или компенсация полуседлого, полусыльного образа жизни. Тем временем оказалось, что это обычная видовая черта центральноевропейца. Житель Центральной Европы просто-таки рождается с картой в голове и в нужный <...> момент картографическая сетка накладывается на сетчатку его глаза, и по-другому он видеть уже не в состоянии. Карта — его проклятие, но она же — единственная надежда, ба, единственный шанс, потому что когда он смотрит на нее сверху, то хотя бы на мгновение может поддаться иллюзии, что все это происходит где-то далеко внизу и не слишком его касается»²⁴.

Повествователь романа «Мерседес-бенц. Из писем Грабалу» (2002), изображенный и осознающий себя (и своих близких) прежде всего как житель Центральной Европы и лишь затем Польши — как ее неотделимой части, а свое пространство — в первую очередь как центральноевропейское, не раз сопоставляет два возможных поворота судьбы героев или города, связанных с наступлением Востока (в данном случае СССР) или Запада (в данном случае фашистской Германии), причем результаты, в конечном счете, оказываются весьма сходными: «а отсюда все отправились в Освенцим <...> — Ну, а если б <...> ему все же удалось добраться до Львова? — Тогда, вероятно, он оказался бы в Донбассе <...> подобно Стефану и Адаму Бачевским, погибшим там в сороковом году»²⁵; «танк лейтенанта Зубова

<...> установили здесь же в знак благодарности Красной Армии, хотя финал этой истории был бы, вероятно, совсем иным <...> выиграй, в конце концов, войну немцы и вернись они в Гданьск, скажем, осенью сорок пятого, тогда в этом сквере стоял бы вовсе не советский танк, а бронзовое изваяние красавицы Греты с надписью: „Лучше смерть, чем позор“ или что-нибудь подобное в пангерманском духе, и каждый год в марте оркестр играл бы здесь Вагнера, а девушки торжественно присягали, что, подобно Грете, скорее предпочтут погибнуть в волнах Радуня, нежели отдадут свою германскую честь недочеловеку, пусть даже временно одержавшему верх»²⁶. Кроме того, осмысление постоянного «перетягивания каната» восточными и западными соседями центральноевропейского государства дает образ жутковатого исторического «синтеза»: «по аллее из вековых лип от Оперы к Старому городу тянулись факельные шествия, а от Старого города к Опере — первомайские демонстрации, и где-то в незримом потоке времени все эти свастики, серпы, молоты и оркестры сливались воедино»²⁷.

«Земля уходит из-под ног». Центральная Европа осмысляется как пространство неустойчивое, непостоянное, словно бы текучее. Этот ряд образов строится на словах со значением **«неустойчивый»**, **«размытый»**, **«неотчетливый»**: «Вот только почва здесь нетвердая. Она напоминает скорее остров, пожалуй, даже плавучий остров»²⁸; «А как быть со странными островами, где еще вчера жили люди, а сегодня трава покрывает очертания их домов, и требуется звериное чутье или навыки археолога, чтобы открыть знаки недавней жизни. <...> Неизменные, казалось бы, расстояния становятся расплывчатыми и сомнительными, а контуры карт не более реальны, чем мерцающая на телеэкране картинка»²⁹; «Куда ни ступишь, земля уходит из-под ног, куда ни глянешь, туман застилает глаза, до чего ни дотронешься, все выскальзывает из рук. Мир будто бы начат и брошен на полпути»³⁰; «В моей Европе существует странный симбиоз падения и роста, и никогда неизвестно, что обнаружишь, неизвестно, какая из двух тенденций возьмет верх в пейзаже, прежде чем все покроет лак небытия»³¹; «...если что-то начинается, то тут же оно и кончается или оборачивается своей противоположностью, и окончательность никогда не окончательна. Да. Середина марта в Центральной Европе — это словно потенциал без формы, электричество без проводов и комната без завтрака»³².

«Чресла Европы». Развертывая метафору Европы как тела, А. Стажук отводит Центральной Европе роль чресел: «Да? Европа, твое

сердце бьется где-то между Дижоном и Парижем <...> А я? То есть мы? Мы — твои **чресла?**»³³, что вызывает ассоциации с гротескной символикой В. Гомбровича, который в качестве «индикаторов отношений» между героями использовал исключительно неромантические и «нелитературные» части тела — икры, палец, нос, щеку, рожу и т. д. «Части тела имеют здесь символический характер, указывают на явления более общие и — следовательно — прежде всего относятся к ним. Анатомические категории становятся гротескными символами, такими, которые подсказывают определенное содержание, но одновременно избегают всякой возвышенности, пафоса или пустой риторики»³⁴, — эти слова М. Гловиньского, посвященные прозе Гомбровича, могут быть отчасти отнесены и к упомянутой выше метафоре Центральной Европы.

Если у Стасюка мы находим сугубо «телесный» образ, то у Петра Семёна в романе «Заливные луга» (1999), напротив, основой образа противопоставления Западной и Центральной Европы оказывается психика: «Да ведь это та же Европа, Средиземноморье. — Да нет, мой дорогой, вы — это в лучшем случае близнец Европы, причем **близнец безумный...**»³⁵; «**id Европы**»³⁶.

Таким образом, Центральная Европа представлена здесь как необходимый (или заданный при «рождении»), хотя и «неромантический», нездоровый или потаенный элемент физической и духовной суги Европы.

Очевидно, что за перечисленными группами образов — пространства, открытого всем стихиям, незащищенного, находящегося на перекрестке, изменчивого, безумного, проклятого, — в той или иной степени стоит История. И закономерно, что именно она представляет собой наиболее очевидный общий знаменатель всех «элементов» центрально-европейской ментальной карты. Чуть ли не каждое поколение в этом регионе оказывалось жертвой или хотя бы свидетелем, очевидцем всевозможных исторических сломов — войн, оккупаций, революций, беспощадно сдвигающихся вперед-назад границ, — и все это на фоне кошмара Холокоста и Гулага.

Отсюда в «Мерседесе-бенц» П. Хюлле — подчеркиваемый в некоторых случаях дополнительно интонацией перечисления, повторения образ похожих «кругов», которые один за другим дописывает судьба жителей центральноевропейских государств (к которым относится и «адресат» монолога повествователя — чешский писатель Богумил Грабал): «...в окопах <...> а затем, когда они вернулись во Львов и когда можно было, наконец, перевести дух, разразилась еще одна война, на этот раз уже не мировая, а польско-украинская, и ему

вновь пришлось стрелять, <...> и это еще не все, потому что вскоре после той украинской войны пошли в наступление большевики, <...> ему вновь пришлось стрелять»³⁷; «дедушка <...> был арестован за провокацию, и таким образом его жизнь описала удивительный круг, потому что когда дед, наконец, вышел на свободу, в Мосцице ему поселиться не позволили»³⁸; «опасаясь, как бы его не попрекнули родством с врагом народа, этим образчиком буржуазной инженерной науки в эпоху чисток. — Ну прямо как у Грабала, <...> только тот был писателем в эпоху чисток, а ваш дедушка Кароль — упраздненным инженером-химиком. — Да, занятая параллель <...> особенно если учесть удивительную живучесть сей гнусной процедуры, ибо, видите ли, когда генерал Ярузельский вывел на улицы танки...»³⁹.

По горькому, но остроумному замечанию российского литературоведа Ю. П. Гусева, «любая страна, любой народ тут [в Центральной Европе] могли бы претендовать (и претендуют — в публицистике, в литературе, в беседах за стаканом вина) на титул самых несчастных, самых обиженных судьбой»⁴⁰.

Историческое сознание, по словам Ч. Милоша, определяет особенности ментальности жителей Mitteleurope, объединяет ее культуру: если в западноевропейской литературе время «нейтрально, бесцветно, бесплотно, течет без зигзагов, неожиданных поворотов, крутых порогов», то у писателей Центральной Европы оно движется «интенсивно, рывками, полно сюрпризов»⁴¹.

Это постоянное опасение обнаружить на пороге собственного дома то и дело накатывающуюся извне Историю А. Стасюк воплощает в очередном своем «картографическом» сюжете-образе: «Разве испанец, англичанин или португалец вглядывается в карту с таким волнением, как венгр или румын? Разве что в прежние времена, в эпоху заморских завоеваний, но все равно за этими изысканиями стояла надежда, что это он отправится вслед за географией. И легкий дискомфорт, вытекающий из опасения, не придет ли география к нему сама, был ему [западному европейцу] скорее чужд»⁴².

«И твои дети <...> станут говорить на совсем другом языке, чем ты...». Образ Центральной Европы функционирует в польской прозе последнего десятилетия как пространство многочисленных насильственных перемещений, безжалостно тасуемых территорий: «Слово скорее противилось существованию — вырвется в неподходящем месте и в неподходящее время, и ты в одночасье превратишься совсем в другого человека. Чья-то властная рука перенесет тебя на край света, и твои дети, если они вообще у тебя появятся, станут говорить совсем на другом языке, чем ты»⁴³.

Миграции и переделы не раз перекраивали карту Центральной Европы заново. Если обратиться к примеру Польши, после войны практически ни одному из ее культурных центров не удалось сохранить свою идентичность в прежнем виде, разве что Кракову (но и здесь оказалось уничтожено бывшее еврейское предместье — Казимеж) и отчасти Познани. В Силезии, во Вроцлаве, в Щецине, в Гданьске, Ольштыне большую часть населения составляют люди, которые живут здесь не из поколения в поколение, а начиная с родителей или бабушек, приехавших со другого конца страны. То, что власти называли их «репатриантами» — возвращающимися на родину, — польский критик Л. Шаруга определил как «терминологический садизм»⁴⁴, поскольку это послевоенное переселение народов включало в себя горькую разлуку с одним пространством и не менее горькое поначалу освоение другого, чуждого, в свою очередь покинутого другими людьми — теми, кто «ушел, сгорел, утонул»⁴⁵: «Подаренная вещь — если она достаточно велика — никогда не становится своей. Особенно это касается земли. Особенно такой, которую у кого-то отобрали и отдали вместо также украденной. Над ней тяготеет двойное проклятие собственного и чужого несчастья»⁴⁶.

Поэтому неудивительно использование слов, обозначающих различные манипуляции, — «отнять», «подарить», «обменять»: центральноевропейские города — «отобранные <...> и возвращавшиеся»⁴⁷, «доставшиеся <...> взамен»⁴⁸, земля — «подаренная», «отобранная», «отданная», «украденная»⁴⁹.

Метафору отсутствия свободного выбора пространства продолжает А. Стасюк — у него это **несправедливо разделенный пирог**: «...мы чувствуем, что нас предает собственная история и жалуемся, что сосед отхватил от пирога событий кусок полакомее да побольше»⁵⁰, которое, в свою очередь, иллюстрирует реплика повествователя из романа Павла Хюлле «Мерседес-бенц. Из писем Грабал» с его недоверчивым отношением к не вполне освоенному, хотя и первому (по рождению) пространству: «Львов и Вильно, отобранные русскими и возвращавшиеся теперь к украинцам и литовцам как их законные владения <...> хоть я и не страдал по этому поводу абсолютно никакими патриотическими фобиями, мне все же было чего-то жаль...»; и **пространства-искаленного и обесчещенного тела**: «...ведь города <...> были полностью разрушены, сожжены, подобно Гданьску и Вроцлаву, изнасилованы и поруганы, а Львов и Вильно, хоть и измучены советской оккупацией, коммунистической грязью и лишаем, выжили, их новую жизнь я бы сравнил с пациентом, обретающим после перенесенного тифа силы и прежнюю красоту, а Гданьску и Вроцлаву требовались ампутация конечностей, пересадка сердца,

почек и печени, искусственная челюсть, да еще длительная терапия сломанного позвоночника, куски которого хоть и сложены воедино, но уже не гарантируют полноценного наслаждения существованием, то же относится к пластическим операциям в результате многочисленных ожогов, из чувства такта умолчим об искусственном глазе и протезах пальцев»⁵¹.

Отсюда, с одной стороны, опасение покинуть стены собственного дома и болезненная к нему **привязанность** («Вот почему Центральная Европа не дала великих путешественников. Она была занята путешествием в собственных пределах. Отправиться в путь из любопытства? Такая мысль может прийти в голову тому, кто уверен в неприкосновенности своего жилища, тому, кто не задумывается — а **найдет ли он, вернувшись, свой дом на прежнем месте?**»⁵²), с другой — специфическое чувство **бездомности**, вызванное ощущением, будто доставшееся тебе пространство не вполне готово признать тебя хозяином, преданно храня память о прошлой жизни, прежних владельцах: «Сосед рассказал мне, как ездил на западные территории, где на самом деле живут все еще немножко на чемоданах, ведь это немецкие дома, немецкая земля, а в постели, тут и там, обнаруживались перины, еще согретые протестантским теплом»⁵³. Подобный образ — в книгах «Лида» и отчасти «Господь глухих не слышит» Александра Юревича, который сам маленьким мальчиком был вывезен из белорусской Лиды, где родился, «на родину», в незнакомую Польшу: пространство нового дома описано в «Лиде» как одушевленное — «еще не привыкшее к нашим ботинкам, шагам и топанию»⁵⁴.

«Память этого места подобна многослойному палимпсесту»⁵⁵. Память о постоянной передаче пространства из рук в руки выражена в польской прозе интонационно («Мы ехали, чтобы занять пустые места после других выселенных, которые однажды тоже вышли из своих домов...»⁵⁶) и особенно ярко через уже упоминавшуюся выше метафору **территории-палимпсеста**; самого, в конечном счете, верного хранителя памяти о всех запечатленных на ней «текстах» человеческих судеб. И в самом деле, в послевоенном Гданьске, например, можно было увидеть, ощутить и тщательно стиравшееся и закрашивавшееся масляной краской немецкое наследие; и следы меннонитов, и сохранившуюся архитектуру крестоносцев; прусские фрагменты, польские флаги и первые надписи, белый орел с уже спиленной короной, серп и молот, русские слова «Мин нет»... Это удивительное ощущение ярко демонстрирует метафора, рожденная детским сознанием: комната, в которой под содранными обоями обнаружили

немецкие газеты, кажется маленькому повествователю Хвина «большим столбом с объявлениями»⁵⁷.

Сюда же относится уже упоминавшийся образ Стасюка о необходимости обладать «навыками археолога, чтобы открыть знаки недавней жизни»⁵⁸ в Центральной Европе.

«Территория памяти». Таким образом, пространство Центральной Европы неизбежно осмысляется как территория ностальгии. В польской прозе эта тема наследует огромную традицию литературы Кресов и о Кресах (проза Ч. Милоша, Ю. Витглина, Ст. Винценза, Е. Стемповского, Т. Конвицкого и А. Кусьневича), в которой практически всегда звучала мысль об особенностях центрально-европейского бытия. Ценный — и усвоенный — урок писателей старшего поколения заключался не только в изображении общества дифференцированного, толерантного, культивирующего память о прошлом, позволяющую ему ощущать преемственность, непрерывность бытия, но и в отстаивании идеи неразрывной связи личности с пространством и в выработке соответствующего художественного языка.

Столько лет питавшее польскую литературу многоязычное пространство Кресов с той спецификой, которую придавала ему еврейская диаспора, после войны превратилось в символ безвозвратно ушедшего прошлого — опустошенный историей кусок земли: изменилась атмосфера, изменился пейзаж, даже надгробиям не были гарантированы покой и неприкосновенность. Наконец, на Кресах жили уже совсем другие люди. Таким образом, память о Кресах закрепилась в сознании, в том числе художественном, как память об утрате: «Для многих сердец Кресы — место сентиментальное, исполненное нежности. Это мир первый, первоначальный. Там впервые забилось наше сердце, там открылись наши глаза. Там мы сделали первые шаги, там хранятся следы всего, что случилось в нашей жизни первого и единственного — слова, грех, любовь, плач, молодые лица наших родителей. <...> Так рождаются наши внутренние, субъективные мифы, наша личная мифология <...> Та, зачастую горькая <...> земля вдруг показалась изгнанникам раем, пусть и со специфическим привкусом, как и каждый утраченный рай»⁵⁹. Кресы во многом сформировали польскую ментальность: Это был своего рода ностальгический миф начала начал.

В 1990-е гг. польская литературная «география ностальгии» была расширена за счет Западных территорий: Гданьска (П. Хюлле и Ст. Хвин), Вроцлава (А. Завада), Катовице (Ф. Нетц), Олыштынека (Вл. Ковалевский), Вислы (Е. Пильх), Щецина (А. Лисковацкий) и т. д. В отличие от Кресов, о которых цензура говорить запрещала,

литературу о Северных и Западных землях власти пытались стимулировать — организовывались конкурсы, съезды, однако время для глубокого осмысления пришло значительно позже — уже скорее у детей и внуков тех переселенцев, которые оказались одновременно «дома» и «не совсем дома», воображение которых в детстве поражали полустертые немецкие надписи на водопроводных кранах и пр. Ибо к ностальгическому осмыслению этих типичных для Центральной Европы проблем обратились не только те, кто сам вырос на Кресах, и не только те, кто сам пережил переселение в Гданьск, Ольштын и т. д. В бытовом смысле они адаптировались, но оказалось, что настоящее укоренение невозможно без рефлексии над судьбами бывших жителей этих территорий: «Наиболее полно мы возрождаем Город, повествуя от имени тех, которые его утратили»⁶⁰. «Эти неожиданные поступки молодых людей... они возвращались после учебы в университете в Голдап, Гжицко, Ольштын, Кентшин, с любопытством разглядывали свой знакомый и незнакомый край. Их завораживало отличие, чуждость и поликультурность, завораживала частная история — семьи, города, нации. На протяжении десятилетий действовала единая концепция истории Польши и Центральной Европы, единая философия и пр., но одновременно на протяжении десятилетий существовали скрытые семейные, национальные, религиозные знания, которые находились в оппозиции к официальным, чтобы в конце концов одержать над ними заслуженную и полную духовную победу. Такими знаниями была не только память о депортации поляков из Вильно или Львова, было ими также сочувствие к депортированным жителям Вармии и Мазуров, уроки религии и культ семейных традиций, но также и сознание того, что польское бытие выросло на руинах чужой цивилизации, что города, дома, пейзаж, которые заняли поляки, имели собственную традицию, отличную от польской»⁶¹. Западные территории, таким образом, оказывались пространством конца и для ушедших «отсюда», и для пришедших «сюда» (поскольку и они, в свою очередь, также были ушедшими — из своего прежнего дома, пейзажа) и одновременно пространством начала для тех, кто родился уже «здесь».

Итак, «классическая» польская ностальгическая проза, затрагивавшая проблемы центральноевропейского пространства, опиралась, как правило, на собственный опыт; живую память авторов, географические и этнографические реалии. Повествование поколений, которые не застали «того» центра Европы, опирается на отрефлексированную внутреннюю связь с предками. Центрально-европейский опыт этих писателей — опыт разницы между отчизнами их и их предков, а также предков и потомков ближайших соседей. «Благодаря

этому из одного литературного ствола выросли многочисленные повествовательные ветви, из которых сложился многосюжетный эпос о связи идентичности с пространством и прошлым»⁶².

В качестве нового способа самоидентификации осмысление «малой родины» — на которую можно было опереться в процессе поиска своего «я» — вышло на первый план после того, как на рубеже 1980–1990-х гг. утратил свою выразительность и определенность традиционный критерий «польскости»: такого рода повествование помогает осознать собственное происхождение, основой идентичности становится память, биографию заново выстраивает ностальгия. И хотя, с одной стороны, это означало осмысление пространства более дробного (будь то польские так называемые «возвращенные земли» или, напротив, отошедшие к СССР Кресы — земли утраченные), одновременно неизбежно шло — через воскрешение памяти о Галиции, Австро-Венгерской монархии и пр. — новое эстетическое осмысление идеи Центральной Европы как мозаичного, но все же целого — уникального и бесценного.

Естественно, что в такого рода повествовании одним из главных героев оказывается память, и именно так осмысляется вершимое историей насилие — оно калечит не только своего рода «внешнюю», событийную оболочку судьбы, но и воспоминания, их механизм, врываясь в наиболее сокровенное пространство любой человеческой жизни, нарушая одно из самых неотъемлемых, казалось бы, человеческих прав: «...дедушка направился к Гетманским Валам, удрученный и потрясенный не столько неожиданной оккупацией и утратой „мерседеса“, ведь для Центральной Европы сие не новость — скорее своего рода естественный, данный свыше порядок вещей, — а тем, что эта темная и зловещая сила вдруг ворвалась в пространство, ранее не ведавшее аннексий или вторжений и потому казавшееся безопасным, словом, тем, что вся эта машина медленно, но решительно занимает территорию его памяти, фрагмент за фрагментом уничтожая ее нежную плоть, обескровливая ясные и отчетливые картины, с корнем вырывая прошлое и пропуская его через специфический, ни с чем не сравнимый и тогда еще неведомый народам Центральной Европы фильтр; шагая по Гетманским Валам, дедушка ощутил это интуитивно, осознав, что все его воспоминания об отеле „Жорж“ и Мариацкой площади, все мгновения встреч с невестой, друзьями или коллегами по Политехническому никогда уже не будут прежними, ибо навеки пропитаются пением и тостами советских офицеров, дымом их папирос, резким запахом „адекалона“ и пота, звуками гармошки, хрустом битого стекла под их сапогами, и если, к примеру, ему однажды вспомнится разговор с невестой, когда та рассказывала

о своей матери-венгерке, трагически погибшей в ранней юности, а он повествовал о прапрадедушке, враче наполеоновской армии, скандалисте и гуляке, если он восстановит все сложные ингредиенты той давней встречи вместе с облаками над площадью, грохотом конных повозок, трамвайными звонками и солнечными лучами, освещавшими через окно ресторана их столик, то на эту картину непременно наложится череда багровых, потных лиц, околыши покоящихся на скатертях фуражек или стопка расписок о реквизиции, швыряемая официанту...»⁶³.

Сюда же относится горькая центральноевропейская «традиция» без конца переименовывать свое пространство в стремление и надежде навсегда стереть память о прошлом («улицы, не знающие своего названия», по словам М. Кундеры): «названия аллей <...> сначала она был Главной, затем Гинденбурга, потом Гитлера, Рокоссовского и, наконец, Победы»⁶⁴, «на главной улице, называвшейся когда-то Хаупталлее, затем Гинденбурга, потом Адольфа Гитлера, Рокоссовского, ну а теперь именовавшейся Грюнвальдской»⁶⁵.

«Тайна центральноевропейской души». Наконец, Центральная Европа осмысляется как пространство особое, тяготеющее к Западу, находящееся под значительным влиянием Востока («В этих городах, расположенных к востоку от Дуная, где западноевропейская флора уступает место растениям далеких азиатских степей, в этих городах, бегущих от готики к Востоку, к куполам, иконам, византийской роскоши и буддистским тайнам...»⁶⁶; «Mitteleurope никак не ассоциировалась с моей Центральной Европой, поскольку была лишь посланницей сверхреального Запада. Быть может, несколько запыленной и чуть потрепанной...»⁶⁷), но все же в значительной мере противопоставленное и тому и другому.

Эти образы группируются прежде всего вокруг значений «сочетание несочетаемого», «смесь разнородных элементов»: «Я почувствовал, как в крови пульсирует дистиллят восточной отрешенности и западного скептицизма. Contemplatio взяло меня под одну руку, а ratio под другую, словно каждое стремилось соблазнить меня приятно провести время в его обществе»⁶⁸; «как Диснейленд»⁶⁹; «рассказы пана Жакевича о его тетушке, изгнанной большевиками из Вильно и осевшей <...> на Кашубах; <...> Рышард <...> немедленно брал салфетку и несколькими штрихами набрасывал тетушкин портрет, и было удивительно видеть, как под рукой художника возникает точь-в-точь лик с византийской иконы, сквозь который проступают в то же время черты простой женщины с кашубского дворика и Мадонны в стиле Караваджо; <...> никогда и нигде мне не увидеть картины

столь же восхитительной, как эти незатейливые линии, благодаря которым синтез Востока и Запада на маленькой салфетке казался чем-то естественным, реальным и — прекрасным»⁷⁰.

Кроме того, используются сравнения центральноевропейской ментальности с сознанием, **свободным** от навязанных цивилизацией условностей — **цыганским, детским, старческим, варварским**: «цыганское хранилище демонов, которых мы узнаем потому, что это наши демоны, потаенные мы сами»⁷¹; «прекрасно, словно цыганские дворцы возле Конины и Калиша, <...> как любая вещь, созданная детским сознанием, едва различающим минувшее, настоящее и то, чему лишь суждено наступить»⁷²; «прекрасное и таинственное, словно разум старухи, как ни в чем не бывало выдерживающий адское испытание сорока двумя каналами спутникового телевидения. Ведь она встает, собирает со стола посуду, относит к раковине и моет так, как делала это ее мать и бабушка, а затем опускается на колени у постели и молится, как ни в чем не бывало, словно лавина образов, тел и событий никак ее не затронула»⁷³; «Лица Центральной Европы. <...> Не выдрессированные цивилизацией. От них можно ожидать как отшлифованной улыбки, так и оскала клыков»⁷⁴.

Промежуточное положение Центральной Европы трактуется в польской прозе последнего десятилетия как уникальная возможность избежать крайностей и Востока, и Запада, то есть на первый план выходит значение не столько «**между**», сколько «**в центре**»: «Вот что значит быть жителем Центральной Европы: жить между Востоком, который никогда не существовал, и Западом, который существовал чрезмерно. Вот что значит жить „в центре“, когда этот центр на самом деле — единственная реальная почва»⁷⁵; «Я оказался на перекрестке, в отличном наблюдательном пункте, из которого открывались огромные перспективы, охватывающие не только город, но и мир. Здесь можно было исследовать эссенцию столетия...»⁷⁶. Следует, впрочем, отметить и встречающийся у Стасюка образ «Жить в центре — означает жить нигде»⁷⁷.

В романе П. Хюлле «Мерседес-бенц. Из писем Грабалу» речь идет о некоем трудноуловимом, но очевидном для повествователя **духовном преимуществе**: «...да, это был тот роковой февральский день девяносто седьмого года, когда в первый и единственный раз за всю свою историю выпуск телевизионных новостей оказался на высоте и вместо того, чтобы подражать „Си-эн-эн“ или какой-нибудь другой коммерческой станции, ведущие повели себя достойно порядочного канала центральноевропейского государства, сообщив в качестве главной новости о вашем полете с шестого этажа больницы на Буловце, об этом вашем прыжке в пропасть, о вашей смерти,

дорогой пан Богумил»⁷⁸. Или — ироническое: «да как вы думаете, ослы шведские, зачем, к примеру, Миттеран отправился в Прагу — чтобы полюбоваться памятником Яну Гусу или чтобы признаться Богумилу Грабалу: — Начав вас читать, я обхожусь без воды „Виши“»⁷⁹. Даже отношение центральноевропейца к обыкновенной географической карте якобы более одухотворенное, нежели у европейца западного: «Для европейца карта — область позитивного знания, в то время как житель Центральной Европы глядит на нее как на явление <...> наполовину поэтическое»⁸⁰.

Мануэла Гретковская в «*My zdies' emigranty*» (1995) и «Польке» (2000) намекает на объединяющую и даже облагораживающую жителей Центральной Европы печать перенесенных страданий: по словам героини-польки, «лучше уж остаться в комнате среди своих и слушать Войтека, который уехал из Праги, потому что там „je život docela jednoduchý, ale duchovní je těžký“». Мы все понимаем, что эта самая духовная жизнь в Чехии тяжела, и никто не задает идиотских вопросов — почему, мол, она тяжела. А французы бы спросили»⁸¹; «Авторский вечер в книжном магазине. Лица Центральной Европы — интеллигентные, со следами прокатившегося по ним колеса истории. Родные»⁸². С этой метафорой перекликаются образы С. Хвина («словно годы, проведенные в городе, где им лично <...> приходилось изо дня в день противостоять враждебной стихии, не только укрепили и обогатили душу, но и отметили каждого, кто уцелел, какой-то возвышающей печатью»⁸³; «Здесь можно было исследовать эссенцию столетия, экспериментируя на собственной шкуре»⁸⁴) и Зб. Крушиньского («Европа отчизн, столько достопримечательностей. Бетонные сувениры от берлинской стены — пепельницы, цветочные горшки, пресс-папье. Мотки колючей проволоки — ее продают на метры. Эполеты, пуговицы, знаки отличия. Сезонная распродажа, рынок эпохи»⁸⁵).

Кроме того, подчеркивается элемент **загадочности, эфемерности**: «...тайна человеческой души, а особенно центрально-европейской души, существование которой так до конца и не доказано, но реальность которой также до конца не отрицается»⁸⁶; «прекрасное и таинственное»⁸⁷.

Наконец, используется образ некоего специфического, свойственного лишь жителям Центральной Европы душевного состояния («центральноевропейская **болезнь**, тактика подозрительного восприятия действительности»⁸⁸), особых эмоций («центральноевропейское одиночество»⁸⁹; «центральноевропейский сплин»⁹⁰).

Легко заметить, что эта группа образов перекликается со стереотипным представлением о славянской или даже русской душе с ее

непременной загадочностью, отрешенностью от материального, склонностью к меланхолии и т. д.

«**Центральноевропейская повесть**». Не подвергается сомнению и существование особого центральноевропейского художественного слова: «Станешь писать? — поинтересовалась она с улыбкой. — Не знаю, — ответил я задумчиво, — рецензюшку, переводик, отчетик. — Центральноевропейскую повесть? <...> — без всяких правил, любовный роман, эссе, и рифмованный кич, и нерифмованный, повествование он-лайн, реализм, чуть небрежно, полуиронически, полузанудно...»⁹¹. Иронически выделенные повествователем (также центральноевропейского) романа М. Беньчика черты этого специфического повествования очень близки тем, что вполне серьезно указывает А. Стасюк: «...берусь за книги: Данило Киш, Грабал, Юзеф Рот, Дубравка Угрешич <...> Читаю по странице, по полторы, откладываю и беру следующую книгу, потому что литература копирует как историю, так и географию, и в данном случае должна складываться из фрагментов, из крох, из взглядов, брошенных из автомобиля, потому что здесь, у нас, невозможно выстроить длинное, осмысленное повествование, которое не было бы более занудным и менее правдоподобным, чем жизнь и мир»⁹². Он также обращается и к «низкой», предельно бытовой. — ибо что может быть более приземленным, чем упаковка стирального порошка? — стороне языкового бытия Центральной Европы в мире: «Недавно, когда я стирал белье, меня вдруг осенило — я житель Центральной Европы. Быть может, то был порошок „Омо“, „Ариэль“, а может, что-то другое в цветной коробке. Далекая, наполовину мифическая цивилизация — быть может, „Проктер энд Гэмбл“, может, „Хенкель“, а может, „Левер“ — обратилась ко мне на моем родном языке. Мало того, она обратилась к другим жителям Центральной Европы на их родном языке: „Praci prostriedok pre farebnu bielizen. Fekezett habzasu mosopor szines ruhakra. Detergent pentru rufe colorate. Proszek do prania tkanin kolorowych...“ [т. е. „Порошок для стирки цветных тканей“]. Я засовывал вещи в стиральную машину, старательно отмерял „Ариэль“, а может, „Омо“ и чувствовал, что мое существование признано глубоко и окончательно. Я принялся рассматривать другие упаковки в ванной. Зубная паста, дезодоранты, чистящие порошки и жидкости, и отовсюду провозглашалось мое центральноевропейское воскресение. Это было подобно признанию независимости и установлению дипломатических отношений. <...> трудно, а может, и невозможно для других выразить на наших языках что-то большее, чем инструкцию к стиральному порошку»⁹³.

Кроме того, следует отметить и встречающуюся в польской прозе последнего десятилетия постмодернистскую метафору, рисующую пространство Центральной Европы как текст: «В конце концов, если представить себе, что мы — это письмо в бутылке, наверняка бы предпочли, чтобы нас прочел Исаак Бабель в Одессе, чем, скажем, Стриндберг в идеально чистом и холодном Стокгольме»⁹⁴; «многослойный палимпсест»⁹⁵; «палимпсест на листе времени»⁹⁶.

Как «пепси-кола» и «кока-кола»... Центральная Европа, где соседствуют разные народы — и родственные («Пожалуйста, представьте себе, что отправляетесь из Варшавы на восток и через неделю езды верхом ничего, в сущности, не меняется: ровно, плоско, растут березки, народ говорит на языке по сути вполне понятным. Чем дальше, тем все более по-прежнему»⁹⁷), и не очень, порой довольно мирно сосуществующие, но чаще открыто или тайно враждующие («война с украинцами была самой большой трагедией в его жизни. — Мы-то победим, — говорил он, — но как потом жить с ними в одном городе, как смотреть друг другу в глаза?»⁹⁸; «вспомнил, как открыл когда-то в Вольном Городе Гданьске маленькую фирму по импорту химических препаратов, как его изводили проверками, как присылали записки „Полячишка, вон отсюда“, как, наконец, подожгли его склад, а потом еще и оштрафовали, выяснив, что он подал жалобу в Комиссариат Лиги Наций»⁹⁹; «Ничего они не получают, ясно? Неужели ты думаешь, я смогу жить в доме, где до меня жили эти восточные скоты?»¹⁰⁰), сознание своего постоянного пребывания в пространстве широко понимаемого пограничья («Он дошел до мостика <...> На другом берегу находился район, который до войны был польским, в то время как эта сторона вместе с парком относилась к Германии»¹⁰¹), пространстве сосуществования и конфликтов разных культур, обычаев, религий, языков рождает у Стасюка неожиданный и очень остроумный образ специфического центральноевропейского целого: «В конце концов, если ты живешь в Америке, то всю жизнь встречаешь только американцев, и мысль о существовании каких-то соседних стран, одновременно чужих, но все же не совсем, напоминает неразрешимую дилемму транссубстанциональности „пепси-колы“ и „кока-колы“»¹⁰².

Как видно, практически все рассмотренные образы построены на явном или скрытом соотношении Центральной Европы с Западом и Востоком, при непременном сознании специфики (и более или менее скрытого превосходства — здесь можно, очевидно, говорить о компенсации своего рода комплекса неполноценности, что ярко

показывает приведенная выше цитата о стиральном порошке) пространства Mitteleurope, частью которой в первую очередь является Польша.

Это пространство, не защищенное от исторической стихии, неустойчивое, непостоянное, с размытыми границами и именно поэтому имеющее шанс найти некую «золотую середину», избежать перегибов в ту или иную сторону. Хвин в послесловии к одной из своих книг называет Гданьск «хорошим местом» как раз потому, что он был местом «недобрым», ибо это и есть та точка, что позволяет «разглядеть самое главное»¹⁰³, проявить человечность, мерой которой является не степень укорененности или ее отсутствия, но принятие собственной преходящести, отказ от ревности к тем, кто придет «после нас». Таким образом, один из возможных и безусловно важнейших уроков Центральной Европы — с трудом приобретаемая толерантность одновременно и «историческая» («вглубь» — предки-потомки), и «географическая» («вширь» — соседи), а также нахождение для этого процесса адекватного художественного слова.

В заключение приведем еще один «центральноевропейский» образ А. Стасюка: «Если бы мне пришлось придумывать для Центральной Европы какой-нибудь герб, то на одном поле я поместил бы полумрак, а на другом — пустоту. Первое — как знак неочевидности, второе — как знак все еще неосвоенного пространства. Очень красивый герб с не вполне определенными контурами, которые можно заполнить воображением. Или сном»¹⁰⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Tony Judt. The Rediscovery of Central Europe.* Цит. по: *Фритъоф Бенъямин Шенк. Ментальные карты: конструирование географического пространства в Европе от эпохи просвещения до наших дней // Новое литературное обозрение (далее — НЛО). № 52. С. 55.*

² *Мандельштам О. Разговор с Данте. 1976. С.83.*

³ *Шенк Фритъоф Бенъямин. Ментальные карты: конструирование географического пространства в Европе от эпохи просвещения до наших дней // НЛО. № 52. С. 54.*

⁴ *Миллер А. И. Тема Центральной Европы: история, современные дискурсы и место в них России // НЛО. 2001. № 52. См. также статью того же автора: Центральная Европа. История концепта // Полис. 1996. № 4.*

⁵ *Stasiuk A. Dziennik okrętowy // Andruchowycz J., Stasiuk A. Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową. Wołowiec, 2000. S. 79.*

⁶ *Ibid. S.103.*

⁷ *Chwin S. Esther. Gdańsk, 1999. S. 31.*

- ⁸ Ibid. S. 32.
- ⁹ Ibid. S. 32.
- ¹⁰ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 131.
- ¹¹ Ibid. S. 123.
- ¹² *Chwin S.* Esther. S. 32.
- ¹³ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 115.
- ¹⁴ Ibid. S. 122.
- ¹⁵ Ibid. S. 136.
- ¹⁶ Ibid. S. 80.
- ¹⁷ Ibid. S. 136.
- ¹⁸ *Stasiuk A.* Tekturowy samolot. Wołowiec, 2000. S. 66.
- ¹⁹ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 136.
- ²⁰ Ibid. S. 79.
- ²¹ *Миллер А. И.* Тема Центральной Европы: история, современные дискурсы и место в них России. // НЛО. 2001. № 52. С. 65.
- ²² *Chwin S.* Krótka historia pewnego żartu. Gdańsk, 1999. S. 7.
- ²³ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 77–78.
- ²⁴ *Stasiuk A.* Tekturowy samolot. S. 152.
- ²⁵ *Huelle P.* Mercedes-benz. Z listów do Hrabala. Kraków, 2002. S. 93.
- ²⁶ Ibid. S. 125.
- ²⁷ Ibid. S. 69.
- ²⁸ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 136.
- ²⁹ Ibid. S. 86.
- ³⁰ *Stasiuk A.* Tekturowy samolot. S. 67.
- ³¹ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 137.
- ³² *Stasiuk A.* Tekturowy samolot. S. 66.
- ³³ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 111.
- ³⁴ *Głowiński M.* «Ferdynand» Witolda Gombrowicza. Warszawa, 1991. S. 74.
- ³⁵ *Siemion P.* Niskie Łąki. Warszawa, 2000. S. 157.
- ³⁶ Ibid. S. 131.
- ³⁷ *Huelle P.* Mercedes-benz. Z listów do Hrabala. S. 79.
- ³⁸ Ibid. S. 121.
- ³⁹ Ibid. S. 122.
- ⁴⁰ *Гусев Ю. П.* Дилемма «поэт и гражданин» в постсоциалистическую эпоху (на материале венгерской литературы) // Литературы Центральной и Юго-Восточной Европы: 1990-е годы. Прерывность-непрерывность литературного процесса. М., 2002. С. 296.
- ⁴¹ Цит. по: *Fiut A.* Być (albo nie być) środkowoeuropejczykiem. Kraków, 1999. S. 23.

- ⁴² *Stasiuk A.* Tekturowy samolot. S. 153.
- ⁴³ *Chwin S.* Krótka historia pewnego żartu. S. 164.
- ⁴⁴ *Szaruga L.* Dochodzenie do siebie. Wybrane wątki literatury po roku 1989. Sejny, 1997. S. 89.
- ⁴⁵ *Хвин Ст.* Ханеман // Иностранная литература. 1997. № 12. С. 53.
- ⁴⁶ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 88.
- ⁴⁷ *Huelle P.* Mercedes-benz. Z listów do Hrabala. S. 127.
- ⁴⁸ Ibid. S. 127.
- ⁴⁹ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 88.
- ⁵⁰ Ibid. S. 130.
- ⁵¹ *Huelle P.* Mercedes-benz. Z listów do Hrabala. S. 127.
- ⁵² *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 101.
- ⁵³ Ibid. S. 88.
- ⁵⁴ *Jurewicz A.* Lida. Gdańsk, 1994. S. 73.
- ⁵⁵ *Zawada A.* Breslaw. S. 47.
- ⁵⁶ *Jurewicz A.* Lida. S. 49.
- ⁵⁷ *Chwin S.* Krótka historia pewnego żartu. S. 11.
- ⁵⁸ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 86.
- ⁵⁹ *Jurewicz A.* Każdy ma swoją prawdę // Gazeta Wyborcza. 1998. № 1. Cyt. wg.: *Czapliński P.* Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych. Kraków, 2001. S. 108.
- ⁶⁰ Ibid. S. 160.
- ⁶¹ *Brakoniecki K.* Nowa poezja Warmii i Mazur // Borussia. 1995. № 11.
- ⁶² *Czapliński P.* Op. cit. S. 109.
- ⁶³ *Huelle P.* Mercedes-benz. Z listów do Hrabala. S. 87.
- ⁶⁴ Ibid. S. 69.
- ⁶⁵ Ibid. S. 129.
- ⁶⁶ *Bajon F.* Podsluch. Warszawa, 1994. S. 45.
- ⁶⁷ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 135–136.
- ⁶⁸ Ibid. S. 139.
- ⁶⁹ Ibid. S. 96.
- ⁷⁰ *Huelle P.* Mercedes-benz. Z listów do Hrabala. S. 52.
- ⁷¹ *Siemion P.* Niskie Łąki. S. 131.
- ⁷² *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 96.
- ⁷³ Ibid. S. 97.
- ⁷⁴ *Gretkowska M.* Polka. Warszawa, 2000. S. 156.
- ⁷⁵ *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 136.
- ⁷⁶ *Chwin S.* Posłowie. Dokąd, duszyczko, teraz? // Krótka historia pewnego żartu. Gdańsk, 1999. S. 258.

- 77 *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 85.
- 78 *Huelle P.* Mercedes-benz. Z listów do Hrabala. S. 129.
- 79 *Ibid.* S. 131.
- 80 *Stasiuk A.* Tekturowy samolot. S. 153.
- 81 *Gretkowska M.* My zdies' emigranty. Warszawa, 1995. S. 15.
- 82 *Gretkowska M.* Polka. Warszawa, 2000. S. 156.
- 83 *Хвун Ст.* Ханеман // Иностранная литература: 1997. № 12. С. 76.
- 84 *Chwin S.* Posłowie. S. 258.
- 85 *Kruszyński Zb.* Schwedenkräuter. Kraków, 1995. S. 33.
- 86 *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 96–97.
- 87 *Ibid.* S. 97.
- 88 *Ibid.* S. 131.
- 89 *Ibid.* S. 139.
- 90 *Stasiuk A.* Tekturowy samolot. S. 66.
- 91 *Bińczyk M.* Terminal. Warszawa, 1994. S. 181.
- 92 *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 112.
- 93 *Ibid.* S. 111–112.
- 94 *Ibid.* S. 79.
- 95 *Zawada A.* Bresław. S. 47.
- 96 *Turczyński A.* Spalone ogrody rozkoszy. S. 129.
- 97 *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 85.
- 98 *Huelle P.* Mercedes-benz. Z listów do Hrabala. S. 79.
- 99 *Ibid.* S. 91.
- 100 *Хвун Ст.* Ханеман. С. 47.
- 101 *Bieniasz St.* Ucieczka. Warszawa, 1991. S. 205.
- 102 *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 78.
- 103 *Chwin S.* Posłowie. S. 258.
- 104 *Stasiuk A.* Dziennik okrętowy. S. 102.

Научное издание

**Миф Европы
в литературе и культуре Польши и России**

Оригинал-макет *А. Ю. Зубков*

Издательство «Индрик»

Книги издательства «Индрик» можно приобрести
в книжной галерее «НИНА» по адресу: ул. Б. Якиманка, д. 6
тел. 238-02-69

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: indric@mail.ru
or by tel./fax: +7 095 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
(ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 1/16. Гарнитура «PetersburgTimes». Печать офсетная.
19 п. л. Тираж 500 экз. Заказ № **81**.

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

