

**«РУССКАЯ ДУША» И «ESPRIT FRANÇAIS»:  
Обсуждение художественных и идеологических проблем  
на заседаниях Франко-русской студии в Париже  
(1929–1931)**

Отношение русских эмигрантов первой волны к тем тенденциям, которые были характерны для европейской литературы и искусства первой трети XX века, было неоднозначным: несмотря на личные контакты с французскими мыслителями и писателями (например, Бунина и Жида), эмигранты старшего поколения зачастую были настроены скорее враждебно по отношению к модернистским движениям; представители более молодого поколения, напротив, активно интересовались новинками художественной жизни и не скрывали того влияния, которое оказывали на них французская литература, искусство и общественная мысль<sup>1</sup>.

Знаменательно, что даже те из представителей старшего поколения, которые активно контактировали с французскими интеллектуалами, рассматривали эти контакты прежде всего как возможность пропагандировать свои собственные взгляды или же достижения русской культуры в целом<sup>2</sup>. Так, Бердяев, открытый европейской культуре и активно участвовавший в знаменитых декадах в Понтигнии (1910–1939)<sup>3</sup>, сохранил противоречивые воспоминания об этих встречах европейской интеллектуальной элиты; те творческие импульсы, которые он получал во время обсуждений, были скорее реакцией, причем отрицательной, на его собственную мысль, нежели непосредственным влиянием на нее со стороны французских коллег. Как вспоминает Бердяев, «были интересные люди, интересные разговоры, хотя и не о самом главном. Можно было ближе узнать западный мир. Я получал толчки для своей мысли, хотя в большинстве случаев по отрицательной реакции. <...> ... я всегда чувствовал

<sup>1</sup> См. анализ ситуации во второй половине 1920-х и в 1930-е годы в: *Morard A. De deux manières de penser la Russie dans les années 30: «vieille génération» versus «jeune génération», problèmes identitaires et esthétiques de l'émigration russe à Paris // www.cid.ens-lsh.fr/russe/lj\_morard.htm; Livak L. How It Was Done in Paris. Russian Émigré Literature and French Modernism. Madison: University of Wisconsin Press, 2003.*

<sup>2</sup> Об интеграции русских эмигрантов во французскую культурную жизнь см.: *Livak L. Russian Emigrés in the Intellectual and Literary Life of Interwar France: A Bibliographical Essay. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010.*

<sup>3</sup> См.: *Chaubet F. Paul Desjardins et les Décades de Pontigny. Paris: Presses universitaires du Septentrion, 2000.*

разницу между моим и французским мышлением и отношением к темам. Я приносил с собой свое личное и русское катастрофическое чувство жизни и истории, отношение к каждой теме по существу, а не через культурное отражение. В конце концов я всегда пытался раскрыть религиозный смысл темы, о которой шла речь. Французы же слишком оставались в литературе и литературных отражениях, слишком были закованы в культуре, и притом в своей французской культуре»<sup>4</sup>.

В Понтиньи присутствовала избранная публика: Валери, Жид, Мориак, Дю Бос, Бунин, Шестов, Борис Зайцев; невозможно было бы представить рядом с ними молодых писателей-эмигрантов Бориса Поплавского, Юрия Фельзена, Гайто Газданова или же французских сюрреалистов.

Интересно, что площадка для дискуссий между представителями разных поколений русской эмиграции была создана усилиями тех, кто стремился прежде всего к франко-русскому сближению. Это русский поэт и журналист Всеволод Фохт, сотрудничавший в газете «L'Intransigeant» и подписывавшийся Wsevolod de Vogt, один из директоров той же газеты и основатель организации «Humanités contemporaines» Ж. Пробюс-Корреар (Probus-Corréard), романист и критик Робер Себастьян (Sébastien), философ и эссеист Жан-Пьер Максанс (Maxence)<sup>5</sup>. Хотя моделью для планировавшегося диалога были выбраны декады в Понтиньи, сразу стало очевидно, что на заседаниях Студии ведущую роль будут играть молодые авторы. Не всем это пришлось по душе; так, Владимир Вейдле незадолго до начала заседаний Студии негативно отозвался о том, в какой компании оказались русские писатели, стремящиеся наладить контакты со своими французскими собратьями по перу: «Всего досаднее <...> то, что действительно крупные русские писатели, живущие в Париже, попали в редкую по убожеству французскую литературную среду», — замечает Вейдле и делает вывод: «Лучше отказаться от сближения, чем сближаться рассудку вопреки. И лучше не вводить русских писателей во французскую литературу, если нельзя это сделать иначе, как с черной лестницы»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 272–273.

<sup>5</sup> Подробную историческую справку см. в написанном Леонидом Ливаком введении к протоколам заседаний Франко-русской студии (Livak L. Introduction // Le Studio Franco-Russe / Textes réunis et présentés par L. Livak. Sous la rédaction de G. Tassis. Toronto: Toronto Slavic library. Vol. 1. 2005. P. 7–43).

<sup>6</sup> Дашков Н. [Вейдле В.]. Об одной попытке франко-русского сближения // Возрождение. 1929. 12 сентября. № 1563. С. 3; цит. по: Le Studio Franco-Russe. P. 562.

Из 14 заседаний Студии, первое из которых состоялось 29 октября 1929 года, а последнее — 28 апреля 1931 года, только два были посвящены собственно философско-экзистенциальной тематике — вопросу о взаимоотношениях Востока и Запада, где русский взгляд был представлен Бердяевым, и проблеме духовного возрождения во Франции и в России, о которой с русской стороны говорил Георгий Федотов. Остальные заседания были посвящены проблемам, непосредственно связанным с литературой, и в этой литературе центричности Студия не только не уступала, но и превосходила декады в Понтины. Бердяев писал с осуждением: «Чудовищное преувеличение литературы во Франции есть черта декаданса. Когда молодой француз говорил (имеются в виду собрания в Понтины. — Д. Т.) о пережитом им кризисе, то обыкновенно это означало, что он перешел от одних писателей к другим, напр<имер> от Пруста и Жида к Барресу и Клоделю»<sup>7</sup>. В своем диагнозе Бердяев был достаточно точен: наряду с Прустом и Жидом, которые оказались в центре внимания участников Студии, обсуждалось творчество таких писателей, как Валери, Пеги, Достоевский, Толстой. Рассматривались также следующие темы: беспокойство в литературе; влияние французской литературы на русских писателей после 1900 года и, соответственно, восприятие русской литературы во Франции; французский и русский роман после 1918 года; советская литература; французский и русский символизм; Декарт и современная философия.

Уже из одного этого перечня обсуждавшихся вопросов становится понятно, что сравнительный метод во всех его формах применялся участниками Студии постоянно. Сама организация заседаний была направлена на то, чтобы слушатели могли сопоставить две точки зрения — французскую и русскую — на один и тот же вопрос, что и происходило во время дебатов, которые зачастую представляют больший интерес, чем сами выступления. Хотя тема для обсуждения, как правило, определялась председательствующим либо предлагалась из зала, очевидно, что выбор сюжетов как нельзя лучше отвечал самому методологическому положенному в основу заседаний: брались либо «концептуальные» сюжеты, подразумевающие параллельный анализ типологически сходных явлений и понятий (например, духовное возрождение во Франции и в России; Восток и Запад; беспокойство в литературе), либо сюжеты более конкретные (творчество того или иного знакового писателя или некое направление в литературе), однако позволявшие посмотреть на них с двух точек зрения: носителя той культуры, к которой принадлежал данный писатель, и человека другой культуры, воспринимавшего, скажем, творчество Пруста сквозь призму свой собственной литературы. Русские докладчики особенно часто привлекали тексты то-

<sup>7</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 274.

го или иного русского писателя для того, чтобы проанализировать текст писателя французского, то есть, по сути дела, активно пользовались сравнительно-типологическим методом.

Интересно, что впервые сравнительно-типологический метод был применен во время заседания (это было второе заседание Студии), посвященного влиянию французской литературы на русскую и русской на французскую. Сама постановка вопроса предполагала, что наиболее подходящим для такого рода сюжетов методом будет метод сравнительно-исторический. Однако докладчик, Юлия Сазонова, сотрудничавшая в «Аполлоне», а затем в эмиграции в «Числах», очень быстро продемонстрировала, что гораздо продуктивнее говорить о том, что принято сейчас называть культурным трансфером, нежели о конкретных случаях влияния одного автора на другого. «Что такое литературное влияние, — задала себе вопрос Сазонова и сама ответила, — это встреча двух умов (esprit): один не осознает свои собственные склонности, другой уже нашел точный способ их выразить. <...> Один берет у другого только то, в чем он сам нуждается. Все остальное — только подражание»<sup>8</sup>. В развитие своего тезиса Сазонова по сути предложила ограничить французское влияние на русскую литературу вопросами формы, но не содержания: русский писатель брал у французского лишь форму, которую не мог изобрести сам, но вкладывал в эту форму совершенно другое содержание. Очевидно, что если исходить из такого понимания влияния, то исследователь должен прежде всего пользоваться приемами формального анализа, сравнивая в первую очередь не фабулы двух текстов, не истории, а то, каким образом эти истории были репрезентированы в тексте.

В качестве примера Сазонова предлагает сопоставить два рассказа: некий рассказ Мопассана (понятно, что речь идет о «Парижском приключении» («Une aventure parisienne»)) и «Даму с собачкой» Чехова. Задачу облегчает то, что фабула обоих текстов очень похожа: провинциальная дама пускается в любовную авантюру. Сазонова отмечает, что в тематическом и структурном плане Чехов-новелист в целом многим обязан Мопассану, но при этом радикально отличается от него в плане нарративной разработки истории: «Для Мопассана жизненные формы стабильны и имеют свою основу. Его герой обладает ментальностью своего социального круга. <...> Персонажи Чехова действуют в более зыбкой среде. Все нестабильно, ни одна форма социального порядка не имеет права на существование, каждый ищет свое место, все более раздражаясь и не имея возможности найти его. Поэтому чеховский текст напоминает мучительный сон. Таким образом, выйдя из натурализма и испытывая влияние Мопассана, Чехов не имеет в то же время ничего общего с французскими писателями» (66).

<sup>8</sup> Le Studio Franco-Russe. P. 63. В дальнейшем ссылки на материалы Студии даются в тексте статьи с указанием страницы.

Пафос Сазоновой сводится к тому, чтобы показать, путем подобных формальных сопоставлений, что несмотря на интерес русских писателей к современным им французским авторам, настоящего, содержательного влияния по существу не было: «В XIX веке, — заявляет она, — французский роман сосуществовал с русским романом, не смешиваясь с ним. Читали всех французских авторов, но при этом русские писатели шли своей дорогой <...>» (64) И эта дорога вела их к животворному источнику народного языка, который, по мнению докладчика, сглаживал любое иностранное влияние.

Такой точки зрения придерживались многие русские, выступавшие на заседаниях Студии, причем в качестве доказательства предъявляли результаты именно сравнительно-типологического анализа. Например, русский религиозный философ Борис Вышеславцев на заседании, посвященном Прусту, сравнил два описания смерти — бабушки рассказчика у Пруста и Ивана Ильича у Толстого. Отдав дань насыщенности визуальной памяти французского автора, его дару видеть поверхность вещей, Вышеславцев при этом уподобил его работу работе скульптора, придающего своему объекту определенную форму. «Иногда это настоящие откровения несравненного наблюдателя, который учит нас видеть и углублять наши личные наблюдения» (170). Критика раздражило не то, что писатель выполняет здесь функцию учителя, открывающего глаза читателю-ученику, — это ему кажется нормальным, а то, что Пруст остается в целом в плену имманентности, будучи наблюдателем себя самого.

У Толстого же, по мнению философа, духовная энергия настолько велика, что реальность, созданная писателем, вытесняет реальность, в которой существует читатель: «Толстой обладает уникальным даром создавать реальность, которая кажется нам подчас более реальной, чем наши собственные воспоминания», — говорит он (170). В то время как чтение Пруста помогает читателю придать форму своим личным наблюдениям, чтение Толстого выводит читателя за пределы его собственной личности, расширяя и обогащая его индивидуальность. Но возможность этого обогащения определяется согласием читателя на то, чтобы воспринимать духовный опыт писателя как свой собственный духовный опыт. Читатель Толстого в интерпретации философа послушно следует за писателем по проторенному духовному пути и воспринимается скорее как пассивный объект.

Обсуждению наследия Пруста было посвящено пятое заседание Студии; после того как на предыдущих заседаниях говорилось о роли Достоевского и Толстого (см. об этом далее), участникам собрания показалось логичным обратиться к наследию великого французского писателя, не так давно скончавшегося, но уже успевшего превратиться в эмблематическую фигуру. Доклад молодого католического поэта и критика Робера Оннера (Honnert), сотрудничавшего с Жа-

ком Маритеном (Maritain) и Марселем Пеги (Péguy), с самого начала обозначил те направления, по которым развивалась дискуссия: прежде всего, Оннер попытался отделить Пруста от тех, кого он называет «типично французскими» писателями, которые могли появиться только на французской почве: Расина, Поля Бурже, Франса, Барреса. Пруст, по мнению критика, более универсален, поскольку обращается в своих текстах к мельчайшим деталям, пропуская их через себя, через свою память и через свои ощущения; подобное максимальное приближение к объекту наблюдения позволяет достичь того уровня детализации, для которого характерен переход субъективного в объективное. Есть люди, говорит Оннер, которые считают, что искусство должно быть отделено от того, что искусством не является; другие, в том числе Пруст, хотят своим искусством объять вселенную, которая вмещается их сознанием. В первом случае важнейшую роль играет сознательная интенция писателя по отбору нужного ему материала; во втором — творческой переработке подвергается весь материал без исключения, что сводит к минимуму рассудочную составляющую творческого процесса. Отличие Пруста от других французских писателей заключается, по мнению докладчика, в том, что он был лишен суеверного уважения к рассудку: «Он не отрицает разума и рассудочной деятельности, — поясняет Оннер. — В то же время наличие чего-то, что может быть не связано с рассудком, фиксируется в самом чистом акте понимания. Избавленный, таким образом, от слепой веры в рассудок, Пруст может восстановить его право участия в духовной деятельности» (164).

Оннер поднимает здесь тему, к которой участники Студии обращались впоследствии неоднократно: речь идет о роли интеллекта в творческом процессе. Особенно острую форму дебаты приняли во время заседания, посвященного Полю Валери; однако, различие во взглядах на эту проблему русских и французских участников Студии обозначилось еще раньше. Характерно выступление Бориса Вышеславцева, в котором он подверг резкой критике метод Пруста, обвиняя последнего в солипсизме и невнимании к Истории, к той объективной трагедии человечества, которая, согласно философу, не может не иметь социальной природы. Пруст слишком субъективен и слишком пассивен в своей созерцательности, он находится целиком во власти «эмотивной» памяти, которая не позволяет ему ни почувствовать объективный характер человеческой трагедии, ни проникнуть в глубины собственного «я»: «Есть две границы, два плана, которых Пруст никогда не достигает, — утверждает Вышеславцев. — С одной стороны, это мистический центр нашего сознания и нашей личности; с другой, объективная реальность исторической трагедии, встреча человечества и Провидения. Между этими двумя планами разворачивается импрессионистический фильм

прустовских композиций. Это срединная сфера, никогда не касающаяся границ души. Здесь вы никогда не столкнетесь ни с ничто, ни с вечностью, ни с судьбой. Это поверхность вещей, которая отражается на поверхности души» (170)<sup>9</sup>.

Пруст не глубок и не душевен, и поэтому не может научить читателя ничему существенному, — вот претензии, которые предъявляет французскому писателю Вышеславцев. Текст рассматривается им — вполне в духе русской критической традиции — не с точки зрения самого текста, а с точки зрения его педагогической и идеологической составляющей. Если Робер Оннер считает, что Пруст открыт трансцендентному, духовному, само наличие которого постулируется рассудком в качестве не подвластной ему реальности, то Вышеславцев отказывает Прусту в духовности.

Любопытно, что вновь мотив *поверхности* возникает на дебатах по поводу Валери: романист и критик Рене Лалу (Lalou), неоднократно бывавший в Понтиньи, вспоминает о фразе Валери — «Самое глубокое в человеке, это его кожа», — чтобы отвести от поэта упреки в интеллектуализме: «Цель чистой поэзии, — говорит Лалу, — в том, чтобы облечь идеи в плоть» (337). Идеи, как бы вынесенные на поверхность тела, обретают, не переставая быть умозрительными, чувственность, присущую плоти.

Для того чтобы проиллюстрировать парадоксальную мысль о том, что глубина репрезентирует себя в поверхности, в коже, я хочу привести цитату из романа «Домой с небес» Бориса Поплавского, который находился под сильным влиянием Валери<sup>10</sup>: «<...> сущность всех вещей находится на самой их поверхности, не за вещами, и некуда за нею ходить. Раскрой ладонь и поцелуй ее. Не внутри между костями и кровью раскрывается тело, а в золотой откровенности своей в коже. Кожа есть откровение тела, усталости, счастья,

<sup>9</sup> Молодые эмигранты, группировавшиеся вокруг журнала «Числа», напротив, придавали особое значение «искренности» Пруста; см., например, высказывание Бориса Поплавского о том, что Пруст открыл, что «не раз только, в конце, смерть настагает жизнь, а вся ткань ее насквозь пронизана исчезновением. Отсюда жалость Пруста ко всему, жалость врача, все видящего и не могущего помочь» (Поплавский Б. О смерти и жалости в «Числах» // Поплавский Б. Неизданное: Дневники. Статьи. Стихи. Письма / Сост. и комм. А. Богословского и Е. Менегальдо. М., 1996. С. 264). Как отмечает Л. Ливак, в 1930-е гг. мода на Пруста в эмигрантской среде сменилась модой на Селина, романы которого прекрасно отразили трагическую потерянность человека 1930-х гг. и воспринимались многими как предельно правдивый «человеческий документ» (Livak L. How It Was Done in Paris. P. 135–142).

<sup>10</sup> О влиянии Валери на Поплавского см.: Токарев Д. В. «Демон возможности»: Борис Поплавский и Поль Валери // Русские писатели в Париже. Взгляд на французскую литературу, 1920–1940 / Сост. Ж.-Ф. Жаккар, А. Морар, Ж. Тассис. М., 2007. С. 366–382.

здоровья, страха, порока, вожделения, и нет ничего глубже кожи. Целуй горячую кожу земли, гладь ее, нюхай и пробуй на вкус, не под кожей, а в ее обнаженности раскрывается, дышит душа земли, и нет ничего глубже поверхности»<sup>11</sup>.

Характерно, что Валери также высказывался по поводу поверхности и глубины, и это не прошло мимо внимания Жюль Делёза, который, анализируя философию поверхности у Льюиса Кэрролла, ссылается на Валери: в «Алисе в Зазеркалье», пишет Делёз, «события — радикально отличающиеся от вещей — наблюдаются уже не в глубине, а на поверхности, в тусклом бестелесном тумане, исходящем от тел — пленка без объема, окутывающая их, зеркало, отражающее их, шахматная доска, на которой они расставлены согласно некоему плану. Алиса больше не может идти в глубину. Вместо этого она отпускает своего бестелесного двойника. *Именно следуя границе, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному.* Поль Валери высказал мудрую мысль: глубочайшее — это кожа»<sup>12</sup>.

Рене Лалу пользуется метафорой поверхности, чтобы показать, что интеллектуализм, рассудочность Валери не сводится к рационализму с его стремлением к выработке достоверного знания. Если выработка знания, поиск смыслов предстает как движение вглубь, то скольжение по поверхности позволяет уйти от объектного знания, где энергия мысли направлена на внешний по отношению к ней объект, и сосредоточиться на «чистой энергии интеллектуального акта»<sup>13</sup>. В последнем случае содержанием мысли является сама эта мысль, сущностной характеристикой которой выступает не ее глубина, а ее подвижность, неустойчивость, переменчивость; сам Валери, взяв слово после выступлений докладчиков, сказал об этом так: «<...> основа моей мысли — движение, акт, она бесконечно возобновляется, бесконечно обрабатывается, отделяется мною» (357).

Вновь, как и на дебатах по поводу Пруста, вопрос об интеллектуальной составляющей творчества разделил французского и русского

<sup>11</sup> Поплавский Б. Домой с небес: романы / Сост. Л. Аллен. СПб.: Logos; Дюссельдорф: Голубой всадник, 1993. С. 208–209. Одним из источников концепта поверхности могла быть для Поплавского гегелевская феноменология духа; в статье «С точки зрения князя Мышкина» (1933) он прямо ссылается на Гегеля, утверждая, что «сущность не “за вещами” и не “за разумом”, а на самой поверхности, в радостной, сияющей, реальной встрече того и другого в пластически-объективном рождении духа...» (Поплавский Б. Неизданное. С. 297). Поплавский, скорее всего, имеет в виду, что разум (гегелевская Идея) объективируется в вещи (Природа) и затем возвращается к самому себе в Духе.

<sup>12</sup> Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 24. Перевод Я. Свирского.

<sup>13</sup> Козовой В. Комментарии // Валери П. Об искусстве / Сост. В. Козовой. М., 1993. С. 431.



докладчика. Так, по мнению Владимира Вейдле, представлявшего русскую эмиграцию, интеллектуализм поэта и мыслителя представляет для его поэзии и его мысли серьезную опасность. Если Валери избегает этой опасности, то только потому, что его поэзия не является чисто интеллектуальной. Критик указывает на несовместимость интеллектуалистской концепции поэзии у Валери, которую он наследует у Малларме, с собственно поэтическим продуктом, существенную роль в создании которого играет то, что Вейдле очень хочет назвать вдохновением. Считая, как и большинство русских участников Студии, что это слово вызовет у рационалистических и скептических французов раздражение, Вейдле предпочитает облечь свои мысли в несколько туманную форму: «<...> прозорливая эстетика Поля Валери могла бы быть смертельной для произведения искусства, и если, несмотря на это, ему удастся создать гениальное произведение, то только благодаря своей гениальности, которая ускользает от точного определения. Поэтическая практика становится возможной только благодаря чуду, которое отрицает поэтическую теорию» (347).

Вторая претензия, которую Вейдле выдвигает против метода Валери, оказывается связанной с первой и сводится к тому, что интеллектуализм французского поэта не имеет ничего общего с гуманизмом, и в этом отношении наследует французскому классицизму. «Человек во французском классицизме не является больше мерой всех вещей, — утверждает критик; — Мера становится божеством человека» (347).

Примечательно, что термин «вдохновение», которого избегает русский критик, активно использовался Рене Ладу в выступлении, с которого, собственно, и началось заседание Студии, посвященное Валери. Но термин этот употребляется им в несколько ином ключе: Ладу говорит не о вдохновенном поэте, а о вдохновенном *читателе*, вновь актуализируя ту инстанцию читателя, которую и Вышеславцев, и Вейдле оставляют фактически без внимания. «Конечно, в поэзии есть вдохновенный человек, — утверждает Ладу. — Согласно Валери, этот вдохновенный человек — вы, я, читатель. В самом деле, именно читатель думает, читая стихотворение, что оно было написано в одном порыве; он забывает, что эта непрерывная нить была соткана из различных, отобранных поэтом, элементов, откуда он убрал все нечистое, чтобы создать у читателя или слушателя ощущение, что и он также может постоянно пребывать в состоянии, которое естественным образом является искусственным, но именно в том смысле, в каком искусственное связано с искусством» (335–336).

Вышеславцев упрекал Пруста в том, что тот слишком зациклен на своей собственной психической жизни и поэтому может научить читателя только методу пристального всматривания, но не может передать ему никакого духовного опыта. Признавая, что Прусту иног-

да удастся занять позицию «несравненного наблюдателя, который учит нас видеть», Вышеславцев недоволен тем, что Пруст в принципе учить никого не намерен; перефразируя философа, можно сказать, что Пруст не возводит субъективную драму в ранг объективной трагедии.

Вейдле, критикуя метод Валери, заходит с другой стороны: он не приемлет интеллектуализма поэта, ставя знак равенства между интеллектуализмом и рационализмом. Однако выводы, которые делают оба русских докладчика, фактически совпадают: как «импрессионизм» Пруста, так и интеллектуализм Валери ведут к солипсизму, что говорит об антигуманистической позиции обоих французских писателей. При этом под гуманизмом понимается не заинтересованность автора в своем читателе как в равноправном партнере, участвующем в создании произведения, а скорее стремление писателя сформировать этого читателя в соответствии со своими представлениями о жизни и творчестве.

Интересно, что не все русские участники Студии придерживались такого же мнения. Так, упоминавшаяся выше Юлия Сазонова сформулировала, возражая Вышеславцеву, тезис о том, что читатель должен играть активную роль в процессе художественной коммуникации: «У Достоевского и Толстого была определенная идея, которую они хотели передать читателям посредством своих произведений, — говорит Сазонова. — Пруст делал прямо противоположное: он хотел показать читателю то, что видел в мире, и хотел, чтобы читатель сам нашел истину в произведении» (187).

Леонид Ливак, предпославший изданию материалов Студии обширное предисловие, указал, что большинство участников Студии, вне зависимости от возраста и национальности, разделяло представление о том, что в каждом художественном произведении выделяется план выражения и план содержания. Речь идет о знаменитой дихотомии «форма-содержание»; при этом русская часть аудитории Студии в своем большинстве считала, что французы отдают предпочтение форме, а французская отказывалась принимать эти претензии, указывая на ангажированность таких поэтов, как Валери, Рембо или Леконт де Лиль. Стоит отметить, что обвинения в формализме формулировались не только русскими, но и французскими участниками дискуссии: так, Марсель Пеги, сын поэта и публициста Шарля Пеги, обрушился с критикой на Пруста, называя последнего больным человеком и отказывая ему в праве называться писателем, поскольку Пруст сделал содержанием своих текстов себя самого и тем самым «формализовал» это содержание.

Мне представляется однако, что разделение участников Студии на два лагеря, в одном из которых все-таки доминировали русские, а в другом французы, было вызвано не только и не столько спорами по поводу главенства формы или содержания, сколько расхождени-

ем по двум принципиальным вопросам: первый касался той роли, какую в художественной деятельности должен играть интеллект; второй — актуализировал проблему гуманизма, которая понималась, как я пытался показать, совершенно по-разному.

Недопонимание между русскими и французами по поводу интеллектуальной составляющей творчества было связано с тем, что русские участники дискуссии, с одной стороны, ставили знак равенства между понятиями «интеллигенция» и «интеллектуалы», как, например, это сделал Вышеславцев, говоривший в своем докладе о русских довоенных интеллектуалах, предававшихся, подобно Прусту, воспоминаниям об утраченном времени (167). С другой стороны, интеллектуализм, как я уже говорил, смешивался с рационализмом, с чисто головным, расчетливым просчитыванием конструкции произведения. Когда Надежда Городецкая говорит, что она никогда не читала ни одного французского автора, который был бы столь чужд «конструкции», как Шарль Пеги, в ее устах это звучит как похвала (472). Когда Вейдле цитирует Гёте, который говорил, что слово «композиция» является словом презренным, цитирует он его с симпатией (347). И тут же получает отпор от Рене Лалу, который указывает на то значение, которое Гёте придавал понятию композиции (359).

Вообще, к авторитету Гёте участники дискуссии апеллировали неоднократно, причем толковали его высказывания прямо противоположным образом. Именно Гёте стал той эмблематической фигурой, обсуждение которой обнажило разногласия не только в вопросе о роли интеллекта в творчестве, но и в вопросе о сущности гуманизма. На дискуссии об Андре Жиде<sup>14</sup> Георгий Адамович привел следующую цитату из немецкого поэта: «Я предпочитаю видеть несправедливость, нежели терпеть беспорядок» («J'aime mieux voir une injustice que tolérer un désordre», 200). По мнению Адамовича, не только Толстой, Достоевский и Розанов не согласились бы с этой мыслью, но этого не сделал бы и Жид. И опять не смог промолчать все тот же Рене Лалу. Поправив Адамовича — фраза Гёте должна звучат так: «Я предпочитаю совершить несправедливость, нежели претерпевать беспорядок» («J'aime mieux infliger une injustice que subir un désordre»), — Лалу обратил внимание на обстоятельства, при которых она была произнесена: Гёте сидел дома и писал, когда группа шумевших солдат отвлекла его от этого занятия. Поэт выскочил на улицу и задал трепку солдату, который как раз вел себя тихо. Когда его упрекнули в этой несправедливости, Гёте и произнес свою фразу. «Кто не разделит бы чувства Гёте? Разве может быть что-нибудь более человеческое, чем эти чувства?» — патетически восклицает Лалу (205).

<sup>14</sup> Юлия Сазонова опубликовала отчет об этом заседании в «Последних новостях» (1930. 29 апреля. С. 5).

Выбирая между несправедливостью и беспорядком, Адамович предпочитает беспорядок, который кажется ему более гуманным, и записывает в свои сторонники Толстого, Достоевского, Розанова и Жида. Лалу же выбирает несправедливость, которая представляется ему залогом порядка; Гёте негуманен по отношению к солдату, но гуманен по отношению к себе как к творцу, который имеет право сам создавать свой порядок, свою композицию, свою конструкцию.

\* \* \*

Вопрос о роли интеллекта был поднят и на заседании 18 декабря 1929 года, посвященном Достоевскому<sup>15</sup>. Докладчиком с русской стороны был Кирилл Зайцев, редактор славянофильского еженедельника «Россия и славянский мир», принявший после войны монашество. С самого начала Зайцев обозначил то направление, по которому должна была развиваться его мысль: Достоевский, конечно, великий писатель, но оставил он после себя не литературу, а нечто другое, выходящее за рамки собственно художественного творчест-

<sup>15</sup> Подробный отчет о заседаниях, посвященных Достоевскому и Толстому, опубликовал Александр Салтыков в «Возрождении» (10 июня 1930. С. 3–4). К Достоевскому русские эмигранты обращались постоянно в статьях, докладах и монографиях. К 1929 году были изданы, к примеру, книги Ю. Никольского «Тургенев и Достоевский: (История одной вражды)» (София, 1921; написана до революции), Н. Бердяева «Мирозозерцание Достоевского» (Прага, 1923), Б. Вышеславцева «Русская стихия у Достоевского» (Берлин, 1923), И. Лапшина «Эстетика Достоевского» (Берлин, 1923), А. Горностаева «Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1929), а также первый сборник «О Достоевском» под редакцией А. Л. Бема (Прага, 1929). О восприятии Достоевского в русской эмиграции см., в частности: Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994; Белов С. В. Ф. М. Достоевский // Литературная энциклопедия русского зарубежья. 1918–1940. Т. 4. Всемирная литература и русское зарубежье. М., 2006. С. 154–162; Достоевский и русское зарубежье XX века / Под ред. Ж.-Ф. Жаккара и У. Шмида. СПб., 2008; Классика и современность в литературной критике русского зарубежья 1920–1930-х гг.: В 2 ч. / Сост. Т. Г. Петрова. М., 2005–2006; Классика отечественной словесности в литературной критике русской эмиграции 1920–1930-х годов: Хрестоматия / Сост. А. И. Горбуновой. Саранск, 2009; Вокруг Достоевского: В 2 т. М., 2007. Т. 1. О Достоевском. Сб. ст. под ред. А. Л. Бема / Сост. М. Магидовой. Среди французских авторов, серьезно занимавшихся Достоевским, надо упомянуть А. Сюареса (Suarès) («Dostoïevski», 1911; «Trois Hommes: Pascal, Ibsen, Dostoïevski» (1913)), А. Жида (Gide) («Dostoïevski», 1923), Ж. Шюзевиля (Chuzeville) («Rome et l'Internationale. Une prédiction de Dostoïevski», 1927).

ва. Ответ на вопрос, что же оставил Достоевский, у Зайцева готов: речь идет о религиозной философии русского писателя, о его, как говорит докладчик, «романизированной метафизике» (93). Если и можно кого-то сравнивать с Достоевским, то равных ему нужно искать не среди литераторов, даже таких великих, как Шекспир, а среди религиозных философов, бывших одновременно и выдающимися писателями, — Платона, Паскаля, Ницше. Однако даже такое сравнение не будет полностью адекватным, поскольку никто не сравнится с Достоевским по силе воздействия на человеческую душу. Достоевского надо не читать, а проживать. Его творчество не сводится ни к утверждению Бога, ни к его отрицанию: это «титанический бунт против Бога, который, под влиянием любви к Христу, превращается в торжествующую “осанну”» (93). «Достоевский — это обращенный Сатана, протершийся перед Христовым образом», — заостряет свою мысль Зайцев.

И все-таки докладчик, вопреки собственному утверждению, не смог удержаться от того, чтобы не провести сравнение между Достоевским и тем писателем, который как нельзя лучше репрезентирует французскую литературу XIX века, — Бальзаком. Идея Зла неотступно преследовала русского писателя, но и творчество Бальзака есть целая «энциклопедия Зла» (96). Отличие в том, что последний наблюдает зло как бы снаружи, подобно социологу, анализирующему общество, в то время как Достоевский знает и показывает зло изнутри, поскольку сама душа писателя была полем битвы между силами добра и зла. Читатель Бальзака «наблюдает» человеческую душу глазами его героев; читатель Достоевского сам становится «пациентом» писателя, «укладывающего» его на психоаналитическую кушетку.

Понимая, как никто другой, могущество и соблазн зла, Достоевский стал «воплощением» русской революции. Но если сам писатель стремился к тому, чтобы зло было «растоплено» божественным светом, деятели русской революции, восстав против Бога, сделали зло движущей силой.

Неоднозначные и подчас провокативные утверждения Зайцева, чья идеологическая ангажированность, несомненно, определила сам пафос выступления, вызвала немедленную реакцию участников Студии. Первым выразил сомнения в адекватности такой оценки Достоевского Рене Лалу, выступивший с докладом «Достоевский и Запад». По мнению Лалу, за 40 лет, прошедших со времени первых французских переводов «Преступления и наказания», «Идиота» и «Братьев Карамазовых», восприятие Достоевского претерпело существенные изменения: если в 1890-е годы Достоевский зачастую не отделялся от Толстого и в их романах западный читатель находил тот «славянский шарм», который во многом проду-

цировался женскими персонажами, то в начале XX века и вплоть до войны Достоевский начинает восприниматься как «апостол интуиции и сострадания», а Толстой как моральный и нравственный ориентир. Наконец, после войны формируется новая тенденция, и ее выразителем становится Андре Жид: в Достоевском он видит религиозного мыслителя и общественного деятеля, предвидевшего русскую революцию, а также тончайшего психолога, чье искусство психологического анализа граничит с садизмом. По утверждению Лалу, послевоенная эпоха открыла в Достоевском ту «чувственную жестокость», которая является одним из источников его гения и которая игнорировалась во времена Мельхиора де Вогюэ, и одновременно актуализировала те составляющие его общественной мысли, которые неприемлемы для европейского гуманитарного сознания. Создается впечатление, говорит Лалу, что «наследие Достоевского направлено против наших западных ценностей, против того, что мы попытались спасти после “кораблекрушения”, — необходимых человеческих ценностей» (106). И далее: «Мы спросили себя, в какой мере мистицизм Достоевского был связан с его эпилепсией, религия с литературой, Христос с русским национализмом» (106). Для западных людей Достоевский перестал быть пророком, им перестали восхищаться, но при этом по-человечески он стал понятнее и ближе, несмотря на его пристрастные и несправедливые суждения, а по сути, благодаря им.

По мнению Лалу, в последнее время предпочтения европейской культурной элиты были связаны скорее с Толстым, нежели с Достоевским. «Толстой вернулся»<sup>16</sup>, потесненный в свое время Достоевским.

<sup>16</sup> На рубеже XIX–XX веков известностью пользовались книги А. Сюареса, посвященные Толстому, — «Tolstoi» (1899), «Tolstoi vivant» (1911). В 1928 г. была переиздана также биография Толстого («La vie de Tolstoi»), опубликованная Р. Ролланом в 1911 г. О восприятии Толстого французскими писателями говорил, в частности, Максанс на заседании, посвященном взаимовлияниям русской и французской литератур. Что касается осмысления творчества Толстого в среде русских эмигрантов, то можно указать (ограничиваясь лишь книгами, изданными за границей в 1920-е гг.) на переиздания работ Л. Шестова (Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: Философия и проповедь. 4 изд. Берлин, 1923) и П. Струве (Статьи о Льве Толстом. София, 1921), на монографии М. Алданова (Загадка Толстого. Берлин, 1923), Т. Полнера (Лев Толстой и его жена. История одной любви. Париж, 1928), Л. А. Толстого (В Ясной Поляне: Правда об отце и его жизни. Прага, 1923), И. Ильина (О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925), В. Маклакова (Толстой и большевизм. Париж, 1921), П. Бицилли (Проблема жизни и смерти в творчестве Толстого. Прага, 1929). См. об этом: *Пономарев Е. Р.* Лев Толстой в литературном сознании русской эмиграции 1920–1930-х годов // Русская литература. 2000. № 3. С. 202–211; *Зверев А. М.* А. Толстой // Литературная энциклопедия русского зарубежья. 1918–1940. Т. 4. С. 397–404.

Наиболее глубокими романистами XIX века были Толстой в России и Стендаль во Франции, а не Достоевский и Бальзак, как утверждал Кирилл Зайцев. Современного французского читателя, поясняет Лалу, восхищает не то, к чему пришел Толстой, не его социальная и религиозная мысль, а то, каким образом он смог показать все разнообразие человеческого опыта, его «чувство жизни», его «человеческая полнота» (107). На заседании, посвященном Толстому (28 января 1930 г.), Лалу продолжит «защищать» Толстого от критики, которой его подверг сторонник «католического возрождения» Станислас Фюме (Fumet), утверждавший, что русский писатель «интеллектуализировал» свое учение о жизни вместо того, чтобы «спиритуализировать» его (137).

Дебаты, которые начались сразу после выступления Лалу, продемонстрировали, что та скептическая осторожность, с какой французский критик подошел к наследию Достоевского, не нашла поддержки ни во французской, ни в русской части аудитории. Так, Фюме продолжил мысль Зайцева о принципиальной несхожести персонажей Бальзака и Достоевского: если первые кажутся ходячими иллюстрациями, то герои русского писателя предстают реальными людьми, с которыми читатель контактирует непосредственно. Сам автор как бы растворяется за спинами своих персонажей, предоставляя читателю свободу, которую Фюме считает высшим проявлением искусства. Толстой же, этот «суровый моралист» (109), напротив, ведет своего читателя, не отпуская его ни на шаг.

Выступавшие следом разделились на тех, кто делал акцент на собственно литературной составляющей текстов писателя, и тех, кто подчеркивал преимущественную важность составляющей идейной. Среди первых был писатель и критик Владимир Познер, придерживавшийся просоветских взглядов: предположим, сказал он, что в аудитории есть кто-то, кто никогда не слышал о Достоевском; поймет ли этот человек, прослушав доклад Кирилла Зайцева, что речь в нем шла именно о писателе, а не о философе, психологе или же религиозном деятеле? Достоевский прежде всего писатель, и в качестве такового «гораздо больше интересуется проблемами композиции и стиля, а также разработкой характеров, чем медицинскими или метафизическими теориями» (111).

Любопытно, что мысль Познера была поддержана представителем противоположного эмигрантского лагеря, а именно писателем Гайто Газдановым, бывшим офицером Белой армии. Газданов обрушился с критикой на Кирилла Зайцева за то, что тот представил Достоевского как пророка русской революции и вывел его тем самым за рамки собственно литературного анализа<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> О выступлении Газданова см.: Рубинс М. Газданов и Достоевский, или Сюжеты русской классики в романе «Ночные дороги» // Достоевский и русское зарубежье XX века. С. 82–83.

Такой литературоцентричный подход получил негативную оценку у католического интеллектуала Максанса, выступившего против того, чтобы отделять духовное от собственно литературного. Тот, кто не рассматривает мысль автора, выступает не в роли критика, а в роли декоратора, «ковродела». Для нас, говорит Максанс, имея в виду представителей «католического возрождения», Достоевский является великим писателем потому, что он был великим человеком, а его литературная техника была частью его экзистенциального «проекта».

Поэт и критик Мари-Терез Гадала (Gadala), также входившая в круг Маритена, Массиса, Максанса, отметила, что Достоевский как человек особенно дорог французам, в то время как русские ценят прежде всего Достоевского-мистика. Возражение поступило со стороны Кирилла Зайцева, который в своем заключительном слове указал на тот факт, что причиной разделения выступавших на два «лагеря» была отнюдь не национальная принадлежность, а несхожесть самих «ментальных» установок в том, что касается восприятия художественного произведения: часть аудитории предпочитает видеть в писателе идеолога, и наследие Достоевского дает для этого обильную пищу, другая часть видит в писателе в первую очередь писателя.

\* \* \*

Характерно, что оба доклада, прочитанных на восьмом заседании Студии, состоявшемся 27 мая 1930 года, назывались одинаково — «Восток и Запад» — и фактически воспроизводили формулу, предложенную в докладе Лалу о Достоевском — «Достоевский и Запад». В целом заседание было посвящено проблеме, которую Всеволод Фохт определил следующим образом — «чем русский человек отличается от западного и что может послужить их сближению» (249). Докладчиком с русской стороны стал Николай Бердяев, известный французской интеллектуальной элите, в частности, благодаря книге «Новое Средневековье» («Un Nouveau Moyen Âge: Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe»), опубликованной в 1927 году Жаком Маритеном. Отмечу также, что 1929 годом датировано уже пятое издание французского перевода книги Бердяева «Миросозерцание Достоевского» («L'Esprit de Dostoïevski»).

Поддерживая дихотомический подход, нашедший свое отражение в самой формулировке темы — «Восток и Запад», — Бердяев начал с утверждения о том, что существует два психотипа, свойственных людям, нациям и культурам: один замкнут на себе, только в себе ищет возможности развития и обращен, таким образом, к конечно-



му; второй испытывает необходимость открыться другому и обращен к бесконечному. Примером первого типа является греческая культура и французский классицизм XVII века. «Классицизм в культуре Западной Европы и прежде всего в самой старой, самой совершенной и самой утонченной культуре Европы — культуре Франции, покоряющей своей ясностью, — берет свое начало в классицизме греко-римской цивилизации, которому и хранит верность. Средиземноморская цивилизация представляется ему всеобщей и вечной, а остальной мир кажется варварским» (252). Реакцией на классицизм с его стремлением к формальному совершенству стал романтизм, очарованный идеей бесконечного, но при этом не способный в эту бесконечность проникнуть.

В то же время в греческом мире аполлоническая ясность уживалась с дионисийским безудержным весельем; оговорившись, что только «дети Вольтера» не согласятся с его доводами в пользу того определяющего духовного влияния, которое дионисийский Восток оказал на формирование европейской культуры, Бердяев подверг критике одностороннее представление о Западе только лишь как о пространстве рационализма и позитивизма, унаследованных от классической Греции. В Европу через Грецию проникли и различные восточные верования, которые оказали значительное влияние и на греческую философию, и на греческую литературу. Сама Греция стала в определенный момент Востоком для Рима, мнящего себя центром западного мира. Христианство, пришедшее с Востока, завоевало Запад: «Иерусалим победил Афины и Рим», — говорит Бердяев (253).

Характерно, что именно эта мысль русского философа фактически не была услышана его французскими коллегами, взявшими слово во время прений: так, Жан-Пьер Максанс, проделавший в 1930-е годы путь от неотолизма к фашизму и коллаборационизму, указал на то, что Запад, хотя и был «завоеван» пришедшим из Иерусалима христианством, породил своих собственных святых и мучеников. В Европе, не уступающей Востоку в духовности, сформировался особый тип мистики, мистики католической, которая, в отличие от бердяевского Востока, обращенного в будущее, верит в ценность настоящего, а значит, и в ценность разума. В качестве примера, иллюстрирующего возможности подобной мистики, Максанс, естественно, не мог не назвать Жанну д'Арк, ставшую к тому времени эмблематической фигурой для последователей Шарля Пегги (в числе которых был и Максанс), видевших ресурс национального возрождения в обновленном, неортодоксальном католицизме<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> В настоящее время образ Жанны эксплуатируется крайне правым Национальным фронтом Ж.-М. Ле Пена.

Неудивительно, что сын Шарля Пеги, Марсель, также не смог удержаться от критики бинарной оппозиции, предложенной Бердяевым. Прежде всего, он подверг сомнению тот факт, что Откровение, исторически полученное на Востоке, вообще может трактоваться как восточный феномен. Откровение не имеет географической «привязки», поскольку имеет универсальный характер. Именно поэтому и становится возможной миссионерская деятельность среди язычников, которые, кстати, также обладают религиозным сознанием. Исходя из этого, Пеги выдвинул тезис о неадекватности самой оппозиции Восток-Запад; гораздо продуктивнее говорить о расах, причем французы, говорит Пеги, являются не латинской расой, а кельтской. Согласившись с Бердяевым в негативной оценке европейского гуманизма и возложив ответственность за него на Рим, оказавший пагубное влияние на западную цивилизацию, французский мыслитель указал на эллинистическое влияние как на решающий фактор, позволяющий сблизить народы, принадлежащие к разным «расам», — славянской и кельтской. Другими словами, имеет смысл говорить не о противопоставлении Востока Западу, а скорее об общей — греческой — основе русской и французской культур.

Вопрос о расах был затронут и священником Леоном Жилле (Gillet), чье французское происхождение и православное вероисповедование позволило ему быть своего рода посредником между французской и русской частями аудитории. Активный участник дискуссий о творчестве Толстого и Достоевского, Жилле всегда подчеркивал, что его позиция целиком определяется его религиозными убеждениями, но никак не национальной или расовой принадлежностью. Евангелие одно на всех, и с этой точки зрения нет ни Востока, ни Запада. Судьба Европы, Франции и России не имеет значения, главное, чтобы сохранило себя слово Христово.

Но вернемся к выступлению Бердяева. Обособление Запада от Востока началось, как он считает, в эпоху Ренессанса и окончательно оформилось в XIX веке. Запад, абсолютизируя идею прогресса, уверился в собственной исключительности и в превосходстве своей культуры над остальными. Конечно, соглашается философ, понятия Востока и Запада относительны: к примеру, между французской и немецкой культурами гораздо больше различий, чем между культурами русской и немецкой. Русский Восток, Восток мусульманский, Восток индусский или же китайский также представляют собой отдельные миры. И все же можно говорить об исторической миссии Запада и Востока: миссия Запада заключается, согласно Бердяеву, в том, чтобы «вписать» человека в культуру, обогатить его душу и выработать формальные принципы для человеческой мысли и творчества. Однако западная гуманистическая цивилизация, веруя в силу слова, закона, организации, формы, ставит тем самым

человека, индивидуальную свободу которого провозглашает своим основным принципом, в рамки жесткой структуры, как бы «накладываемой» разумом на органическую глубинную жизнь. Парадокс европейского индивидуализма, считает русский философ, заключается в том, что он не только изолирует личность и принуждает ее замкнуться в себе, создавая при этом культ частной собственности на всё, но и деиндивидуализирует личность, заставляя ее подчиняться социальным нормам (261).

Неприятие подобного индивидуализма, основанного на праве, собственности и рационализме, свойственно русской мысли, утверждает Бердяев. Но эта антипатия не имеет ничего общего с отрицанием личности, как часто думают западные люди, и для того чтобы показать это, философ прибегает к авторитету писателя, чья фигура вызвала столько споров на третьем заседании Студии, — к авторитету Достоевского<sup>19</sup>. Вообще, «вся русская культура XIX и XX веков не менее обостренно и болезненно, чем в книге Иова, ставит проблему личности, личной судьбы. Именно русские всегда восставали против буржуазной цивилизации, против прогресса, против абсолютного духа Гегеля, против всех социальных норм и законов во имя живой человеческой личности, ее радостей и ее страданий» (262).

Является ли Россия Востоком или Западом? Если мир был создан на Востоке, который есть царство Бытия, а Запад представляет собой серединную часть исторического пути, пройденного человечеством, то какая роль отведена России? По мысли Бердяева, судьба России заключается в том, чтобы увидеть «конец вещей», пережить апокалипсис культуры, «страшный суд» над нею. Русское сознание пронизано эсхатологическими ожиданиями, которые особенно ярко проявились в жизни и творчестве трех величайших русских писателей — Гоголя, Толстого и Достоевского.

В русской духовной культуре ощутимо влияние «Платона, неоплатонизма, мистерий, а также иудаизма: Библии и Апокалипсиса. В то же время сильная примесь татарской крови порождает уникальную среду, в которой действуют духовные принципы, унаследованные от Иерусалима и Афин» (261).

Каким же образом русский народ, ставящий во главу угла христианскую идею личности, создал коммунистический режим, попирающий свободу личности? Ответ на этот вопрос Бердяев находит в дихотомической структуре души русского народа, оставаясь верным тому принципу дуализма, который послужил отправной точкой для его рассуждений о Востоке и Западе. Стремление русской души к социальной правде может привести к прямо противоположным

<sup>19</sup> Еще раз о Достоевском, а также о Толстом, речь зашла на четырнадцатом и последнем заседании Студии (28 апреля 1931 г.) в докладе Георгия Федотова о «Духовном возрождении в России» (544–546).

результатам, поскольку в ней, в русской душе, добродетели уживаются с пороками. «Азиатский социализм» сыграл свою роль в формировании коммунистической идеи, но сама идеология коммунизма и атеизма заимствована русскими на Западе. По убеждению Бердяева, русский коммунизм является зловещей апокалиптической карикатурой на западную атеистическую цивилизацию, и в этом смысле должен служить для нее грозным предупреждением. Антихристианский Восток не сможет быть побежден цивилизацией Запада, так как она сама все больше обезличивается и теряет свои христианские корни. Единственное спасение в единении Востока и Запада на основе христианского откровения, которое обладает универсальной истиной.

Призыв Бердяева к единению Востока и Запада получил поддержку всех выступавших во время дебатов, однако при этом участники дискуссии сошлись в том, что это единение не должно происходить за счет «растворения» Востока в Западе или же наоборот Запада в Востоке. Так, Борис Вышеславцев, подчеркнув роль христианства в объединении западных и восточных элементов или «лучей» (274), сравнил два образа, иллюстрирующих, по его мнению, фундаментальное различие в отношении к жизни, свойственное Востоку и Западу. Первый образ заимствован им из буддийской легенды: зажатый в тиски змеей, Шакьямуни, вместо того чтобы показать силу, уступает змее и выскальзывает из ее объятий, как рука выскальзывает из слишком свободной перчатки. Идея пассивного сопротивления, содержащаяся в данной легенде, находит свой отклик, по Вышеславцеву, не только на буддийском Востоке (например, у Ганди), но и в русской душе — об этом свидетельствует как история русской церкви, проповедовавшей уход от мира и аскетическое смирение, так и учение Льва Толстого, которым восхищался тот же Ганди. Напротив, классическая композиция Лаокоона, из последних сил сопротивляющегося змее, прекрасно иллюстрирует западную идею активного сопротивления, сопротивления, ведущего к гибели.

Выступление Вышеславцева вызвало немедленную реакцию Станисласа Фюме, одного из активнейших поборников «католического возрождения». Пассивное сопротивление, которое не может не означать отказа от собственной личности, приемлемо лишь тогда, когда оно является ступенью на пути к высшей форме активности, той активности, которая черпает себя в божественной силе. В противном случае отказ от своего «я» чреват погружением в стихию безличных низших энергий, опасных для человека. Только при условии расширения возможностей человека урок Востока может быть воспринят Западом; Ганди такого урока дать не может, делает вывод Фюме.

У русских есть тенденция, которая не может не беспокоить, продолжает Фюме, и которая заключается в преуменьшении роли ин-

теллекта. Такое отношение к интеллекту возводится им к восточной мистике и подразумевает, что интеллектуальная дефиниция, даваемая объекту, неизбежно деформирует этот объект. Отвечая Достоевскому, считавшему, что  $2+2$  в вечности дает 5, Фюме заявляет, что и в вечности  $2+2$  равняется 4, и хотя что это будет за 4 человеку знать не дано, все равно это будет 4, а не 5.

Бердяев, которому было предоставлено заключительное слово, не мог не откликнуться на эту критику, однако ограничился лишь утверждением о том, что русский христианский Восток настроен антирационалистически, но не антиинтеллектуалистски. Возможно, лаконизм философа объяснялся не только недостатком времени, но и нежеланием вдаваться в терминологический спор о том, чем отличаются такие понятия, как «разум», «интеллект», «рацио». Бердяев дает определение «от противного»: «рациональный» не значит «интеллектуальный», но в чем все-таки разница не поясняет, в отличие, например, от Лалу, который показал, что интеллектуальное у Валери гораздо шире собственно рационального (отметим при этом, что французское слово «raison» переводится на русский, как «разум, интеллект, рассудок», и происходит от латинского «ratio»).

Подобное расхождение в понимании некоторых важнейших концептов было характерным, на мой взгляд, в целом для Франко-русской студии и стало одной из причин прекращения ее заседаний. В очередной раз одно из таких амбивалентных понятий, а именно понятие «esprit», которое на русский может переводиться и как «ум, рассудок», и как «дух, сознание» и просто как «дух», стало камнем преткновения на одном из последних собраний Студии (27 января 1931 г.), посвященном наследию знакового для французской мысли персонажа — Декарта. Неудивительно, что с критикой рационализма, механицизма и антропотеизма Декарта выступил сторонник неотомизма француз Жак Маритен; удивительно, что на защиту Декарта встал русский религиозный философ Борис Вышеславцев, что произвело сильное впечатление на аудиторию. Вышеславцев, отрицая в целом картезианство, поставил в заслугу самому Декарту то, что тот обратился к проблеме субъекта, его и тем самым освободил философию от заикленности на проблеме объекта, субстанции. В трактовке Вышеславцева, «эго, сознание (esprit) заключает в себе не только нечто ангелическое, но и нечто божественное — образ Божий, точно так же как свобода есть также образ Божий» (426).

Попытка прочитать Декарта сквозь призму мистицизма вызвала неоднозначную реакцию у присутствующих: некоторые из выступавших в дебатах французских интеллектуалов предпочли либо вообще не упоминать выступление русского философа, посчитав, по-видимому, его взгляд глубоко ошибочным, либо сосредоточились (как ориенталист Оливье Лакомб (Lacombe)) на некоторых неточностях

в интерпретации Упанишад, которые якобы допустил Вышеславцев, проводя параллели между *ego cogitans* и индуистским жизненным духом Атманом. Единственным, кто встал на защиту Вышеславцева, был критик и бывший преподаватель философии Леонид Габрилович, который, впрочем, проигнорировал идею своего коллеги о Декарте-«мистике» и фактически посвятил свое выступление критике подхода, озвученного Маритеном.

Лишь двое из выступавших указали на сомнительность трактовки Вышеславцева: первым был Бердяев, отметивший, что если философия самого Декарта отнюдь не была философией сознания (*philosophie de l'esprit*), то спекуляции Декарта по поводу *ego* сделали возможным эту философию (431). Мне кажется, что Бердяев, говоря о *philosophie de l'esprit*, имел в виду именно сознание, однако в его дальнейших рассуждениях о «*vie (жизнь) de l'esprit*» начинает поступать и другой смысл, заложенный в слове «*esprit*», а именно «дух». «Философия сознания» незаметно становится «философией духа» и наоборот. Бердяев, вслед за Вышеславцевым, поставившим знак равенства между *ego* и *esprit*, оказывается в определенной степени «заложником» чужого языка и не чувствует тех смысловых нюансов, которые очевидны для его носителя. Это, как мне кажется, почувствовал Маритен, который, отвечая на реплику Бердяева, предпочел уточнить, что под «*philosophie de l'esprit*» он понимает знание собственной жизни сознания и погружение в глубины мысли (*connaissance de la vie propre de l'esprit, entrée dans les profondeurs de la pensée*) (433). В своем заключительном слове Маритен вновь вернулся к данной проблематике, обратив внимание на то, что Вышеславцев, рассуждая о «чистом сознании», представлял скорее не взгляды Декарта, а взгляды Гуссерля и феноменологов, причем феноменологическая трактовка «чистого сознания», как указывает Маритен, также не совпадает с мистической интерпретацией *ego*, данной Вышеславцевым.

Очевидно, что проблематизации этих расхождений способствовала сама методологическая установка на сравнительный анализ культур и литератур, положенная в основу заседаний Франко-русской студии.