



УТОПИЗМ ИСТОРИИ В РУССКОМ ПОЭТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

© В. Ю. Даренский

Даренский Виталий Юрьевич
кандидат философских наук,
доцент
доцент кафедры социологии
Луганский государственный
университет внутренних дел
им. Э. Дидоренко
darenskiy@yahoo.com

Автор рассматривает историю русского поэтического опыта как определенную экзистенциальную традицию. В статье анализируется проблема экзистенциальной специфики поэтической историософии, основанной на русском культурном опыте. Особое внимание в статье уделено концептуализации и анализу русской поэтической онтологии времени. В частности, определяются принципы эсхатологичности поэтического мировидения. Показано, что мировоззренческий эстетический опыт русской поэтической культуры является мощным фактором экзистенциального обогащения современного человека.

Ключевые слова: поэтика, история, культура, русское, мировоззрение, традиция.

Река времен в своем стремленье
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.

А если что и остается
Чрез звуки лиры и трубы,
То вечности жерлом пожрется
И общей не уйдет судьбы.

Г. Р. Державин

В «Дневнике» А. Блока в 1912 году появилась запись, шокирующая любого «нормального» человека: «Гибель Titanic'a... обрадовавшая меня несказанно (есть еще океан)»¹. Как отнестись к этой, явно весьма «задушевной» мысли поэта? Обвинить его в человеконенавистничестве, в безжалостности к погибшим людям?

¹ Блок А. Дневник. М.: Сов. Россия, 1990. С. 120.

Безусловно, и это здесь присутствует. Но для культуры как истории человеческих прозрений в смыслы бытия эта внутренняя человеческая слабость А. Блока как частного человека менее всего интересна. Зато особо интересен поэтический, и он же — метафизический, смысл этого более чем странного признания. Суть его, по-видимому, в том, что эта гибель новейшего «чуда техники» — плода возгордившегося человеческого разума — на самом деле несет людям важную весть-память об их истинном месте в бытии, которое им неподвластно, но от которого они хотят иллюзорно «отгородиться» хитростями внешней «цивилизации». И вот бытие силой древнего живого Океана говорит им, что они наивны и неправы, и призывает опомниться, пока не поздно.

Этот пример в особо острой и парадоксальной форме «высвечивает» одно очень ценное, на наш взгляд, свойство русской поэтической традиции. В этой традиции явлена не только поэтическая рефлексия реальных катастроф текущей истории, но дано *поэтическое воплощение чувства бренности и конечности всего исторического как такового*. Именно в русской поэзии есть особенно замечательные строки в передаче этого не просто чувства — но *метафизического переживания*, заставляющие вспомнить самого Экклезиаста. Это последнее стихотворение Г. Державина, взятое в качестве эпиграфа этой статьи. Оно было написано перед самой смертью поэта уже слабеющей рукой ломким грифелем и поэтому даже не сразу было расшифровано. В этом стихотворении Г. Державина присутствует два смысловых уровня — явный и скрытый, требующий духовного прозрения. Явный: любое историческое деяние, сколь бы великим оно ни было, все равно когда-нибудь неизбежно забудется, даже если оно и запечатлено для потомков в «бессмертных», как нам кажется, словах. Скрытый: но в этом деянии свершается и другое, главное — человек решает судьбу своей души. Раз деяние само по себе тленно, то оно имеет смысл только там, где будет судиться человеческая душа и ее решения, — в той же самой вечности, которая поглотит плоды этих решений. Сотворит человек добро своим историческим деянием — спасет свою душу, пусть само деяние и скоро забудется, а совершит зло — погибнет и душа вместе с этой земной памятью. Именно таково подлинно христианское отношение к истории.

Но такое отношение, в свою очередь, явно представляет собой понимание некоего неустранимого утопизма Истории как таковой. Утопизма в том смысле, что эмпирические цели исторических деяний — даже независимо от того, насколько они были реализованы и насколько они были благими, — в конечном счете всегда утопичны, поскольку эти деяния все равно когда-то исчезнут и забудутся без следа. Это предсмертное прозрение Г. Державина уникально по своей радикальности, но, как мы постараемся показать далее на некоторых наиболее характерных примерах, в русской поэтической историософии именно такое глубинное ощущение самой «природы» исторического бытия неизменно присутствует, хотя бы и в неявном виде (а часто и в явном), составляя главный ее смысловой «нерв» и придавая ей особую энергию постижения.

Прежде чем обратиться к важнейшим примерам из истории русской поэзии, следует очертить теоретический контекст именно такого весьма нетрадиционного понимания утопизма. Как отмечает Х. Мараваль, в основе

утопического мышления как такового лежит «возможность сказать “нет” действительности, обществу, в котором человек живет, стремление к лучшему, и не просто к лучшему, а к совершенному миру», которая, «быть может, происходит из утопической природы человека, из того, что, по М. Шелеру, определяет его место в космосе»². Утопия, тем самым, явственно показывает, что человек есть существо, «выпадающее» из космического порядка в силу присущей ему неустрашимой свободы, но именно поэтому и пытающееся затем восстановить этот порядок уже силами своего разума. Но выстраиваемые им проекты изначально суть у-топии, то есть еще «не имеющие места» в самом эмпирическом бытии, — это место еще нужно создать, устраняя это отрицание «у-» путем созидания нового устойчивого топоса человеческого обитания.

Х. Маравалль акцентирует внимание на рационально-конструктивном характере исторически существовавших утопий: «Утопии — порождение работы разума, изучающего, ставящего опыты, критикующего природу, связи между явлениями, формулирующего свои теории, свои объяснения. Утопист говорит о предпочтительных формах поведения и о типах сознания, которые вызывают такое поведение, предлагает формулы для воплощения этих поведенческих форм в такой гипотетической области»³. Однако утопизм, о котором у нас идет речь — поэтическое постижение утопизма самой Истории, свойственное русской поэзии, к этому типу явно не относится. Как раз наоборот, это постижение утопичности самих «проектов» как таковых — причем, повторимся, даже в тех случаях, когда они получили блестящее реальное воплощение. Более того, здесь имеет место парадоксальное единство «утопизма утопии» и утопизма самой реальности, поскольку грань между утопией и реальностью стирается в силу эсхатологичности горизонта всеобщего забвения (и суда).

Для последнего случая — а именно «блестящего воплощения» мечтаний человечества, в конце концов закончившегося катастрофой, — показательным является потрясающее стихотворение Е. Боратынского «Последняя смерть», разворачивающее видение всей мировой истории от её начала до конца. Здесь мы находим настоящее наитие, сверхъестественное видение будущего в самых реальных образах, вплоть до предсказания явлений технического прогресса. Но главное не это, а прозрение в логику конца того «прогресса», который ныне человечество избрало себе в качестве осуществленной утопии. Конец истории у Е. Боратынского прост — человечество вымирает от угасания воли к жизни вследствие достижения предельного комфорта и благоденствия:

Глаза мои людей не узнавали:
Привыкшие к обилью дольних благ,
На всё они спокойные взирали...

И в полное владение свое
Фантазия взяла их бытие...

² Маравалль Х. Утопия и реформизм // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / сост., общ. ред. В. А. Чаликовой. М. : Прогресс, 1991. С. 212.

³ Там же. С. 231.

Утопизм Истории в русском поэтическом сознании

Их в эмпирей и хаос уносила
Живая мысль на крыльях своих;
Но по земле с трудом они ступали,
И браки их бесплодны пребывали.

И вот люди в конце концов все вымирают без какой-либо внешней причины, а исключительно из-за потери интереса к жизни, превратившейся в бессмысленную фантазию. Такой катастрофический итог истории в целом не связан с библейскими пророчествами и картиной Апокалипсиса, тем не менее, он также имеет провидческий смысл. Он состоит в том, что поэт предвидит пресыщение людей земными благами и комфортом, даруемыми материальным прогрессом, вследствие чего они потеряют интерес к жизни, к продолжению рода и вымирают физически. Депопуляция самых «цивилизованных» народов уже началась, а русский поэт предвидел ее на полтора века раньше.

Эти эсхатологические мотивы не связаны библейской символикой, но являются именно поэтическими прозрениями в глубины человеческого духа. Вторым и особо распространенным типом поэтических постижений бренности Истории у русских поэтов является предчувствие грядущих катастроф. Среди самых ранних примеров провидческой рефлексии исторических катастроф особо выделяется стихотворение М. Лермонтова «Предсказание» («Настанет год, России чёрный год, / Когда царей корона упадет...»), воспринимаемое как поэтическое пророчество о революции 1917 года. Однако значение этого стихотворения не столько в провидении революции и царевубийства, сколько в понимании того, *что* должно прийти на смену монархии – отнюдь не свобода и народоправие, как тогда обычно думали, но жесточайшая и губительная для народа тирания. Здесь удивительнейшее ясновидение (другое слово тут не подходит!) поэта явило нам и четкий образ будущего Тирана-царевубийцы:

И будет все ужасно, мрачно в нем,
Как плащ его с возвышенным челом.

Это отнюдь не «байроническая» фантазия, но очень точное *видение* «канонического», столь знакомого нам с детства образа «вождя мирового пролетариата»: именно в «плаще с возвышенным челом». Чем это объяснить? И «возвышенное чело», и «плащ» – атрибуты-символы гордой, «революционной» натуры, задавшей целью опрокинуть законы Божии и человеческие, поставив на их место свой произвол. Такое видение Революции не только катастрофично, но и апокалиптично – ибо здесь уже действует предтеча Антихриста.

Столь уникальное прозрение на самом деле отнюдь не случайно.

Одна из самобытных особенностей русской культуры состоит в духовном переживании и осмыслении мировой и национальной истории как *серии катастроф*, имеющих нравственный, *очистительный* смысл, вразумляющих потомков и открывающих новые пути для нравственного очищения народа и его новых исторических свершений. Само слово «катастрофа» обнаруживает здесь глубоко позитивный смысл, непривычный сознанию современного человека. Он открывается только на уровне религиозного сознания, видящего в истории в первую очередь ее глубинное содержание – историю духовного самоопределения человека. Особая чувствительность к катастрофизму истории, свой-

ственная русской культуре, обусловлена катастрофизмом самой русской истории, а также особенностью православного мировосприятия. Очевидной причиной катастроф в русской истории всегда было появление чрезвычайно сильных врагов — сначала внешних, а затем и внутренних. Тем не менее отнюдь не менее важная причина состоит в особенностях исторического бытия русского народа, которое весьма уязвимо в своей основе. Особо уязвимой для разрушительного воздействия враждебных сил всегда оказывалась *ценностно-смысловая* основа единства нации и самой российской государственности. Ни российское государство, ни даже сам русский народ никогда не возникли бы на основе одних лишь прагматических устремлений населения определенных территорий, но изначально включали в себя элемент бескорыстного служения высшей правде и самопожертвования в качестве главного мотива исторической жизни — т. е. такого мотива, без которого все остальные оказываются бессильными. Образование русской цивилизации отнюдь не случайно: оно было обусловлено объективной необходимостью внутренней самоорганизации огромных культурно разнородных пространств перед вызовом перманентной внешней агрессии. Это, в свою очередь, предполагало особую функцию государства как *создателя* общества. Такой характер цивилизации делает ее очень сильной внешне и очень уязвимой внутренне — на уровне *веры* в справедливость охраняющего ее государства. Эта глубинная особенность русской цивилизации, объясняющая исток ее исторического катастрофизма, была отражена в известной строке Ф. И. Тютчева: «В Россию можно только верить». Только в этом контексте может быть адекватно понят и особый характер российской государственности (в том числе и отношение народа к ней не как к инструменту, а как к *ценности* почти сакрального порядка).

В свое время М. Волошиным была сформулирована парадоксальная связь и единство двух явлений: «Русская жизнь и государственность сплавлены из непримиримых противоречий: с одной стороны, безграничная, анархическая свобода личности и духа, выражающаяся во всем строе ее совести, мысли и жизни; с другой же — необходимость в крепком железном обруче, который мог бы сдержать весь сложный конгломерат земель, племен, царств, захваченных географическим распространением Империи. С одной стороны — Толстой, Кропоткин, Бакунин, с другой — Грозный, Петр, Аракчеев»⁴. Соответственно, такой тип человека может заставить подчиняться такому государству только глубокая вера в его справедливость. Именно уязвимость веры в справедливость Государства является специфической причиной русских смут и революций, о чем В. В. Кожин писал так: «Восстания населения на Западе, как правило, преследовали конкретные *экономические* цели; между тем, сотрясавшие Россию мощные бунты были, по слову Пушкина, “бессмысленными”, то есть не имевшими прагматических целей, и, как убедительно доказывал Ключевский, порождались утратой веры в наличную Россию»⁵. Эта уязви-

⁴ *Волошин М.* Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М. : Правда, 1991. С. 324.

⁵ *Кожин В. В.* Россия как уникальная цивилизация и культура // Победы и беды России / В. В. Кожин. М. : ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 38–39.

мость и хрупкость самой основы русского исторического бытия, парадоксальным образом обуславливающая внешнюю мощь державы и народа, в отдельные критические моменты истории выступает во всей своей страшной «наготе». Такими моментами в XX веке были 1917 и 1991 годы. Н. Бердяев имел все основания писать о том, что «историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, и развивался он катастрофическим темпом, через прерывность и изменение типа цивилизации»⁶. Естественно, что восприятие текущей истории как серии катастроф, соединённое с православным переживанием перспективы Страшного суда, формировало и восприятие самой истории как таковой в качестве процесса, катастрофического по своей направленности и структуре. Это переживание вместе с тем давало русскому народу и особую стойкость в катастрофические моменты реальной истории, поскольку сам катастрофизм в глубине национального сознания всегда переживался как норма исторического бытия, а отнюдь не как ужасное исключение.

Такое восприятие сущности истории ярко проявилось уже при самом её зарождении. В «Слове о Законе и Благодати» митрополита Иллариона Киевского смысл истории национальной и вселенской мыслится как реализация предельного перехода между двумя стадиями бытия человечества — от подчинённости Закону к освобождению в Благодати, исходящей от Боговоплощения и Искупления человечества от первородного греха. Закон здесь мыслится шире, чем соответствующее библейское понятие, в частности, в него входит и языческий рок и вообще всякая порабощённость человека смерти. Таким образом, смысл Истории у Иллариона — в мере причастности исторического человека этой предельной катастрофе — т. е. буквально: «ниспровержению», «гибели», «повороту», «подчинению»⁷, а именно ниспровержению рабства человека у Закона; подчинению Закона Благодати; гибели ветхого мира, не знавшего Христа; повороту к принципиально иной цели и результату человеческого бытия. Вот только в таком смысле История как целое — не утопия, но высшее свершение человечества. Этот исток русского понимания истории удивительным образом близок по духу русской историософии XIX века.

Литературно-философское «завещание» Владимира Соловьёва — трактат «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» — едва ли не впервые в мировой философской традиции делает именно *конец* всемирной истории предметом актуального историософского исследования. И этот предмет возникает не столько из каких-то «предчувствий» (верить которым запрещает христианское учение — так же, как и гадать «о временах и сроках»), но, в первую очередь, из осмысления самой глубокой сущности таких фундаментальных феноменов исторического бытия, как война и прогресс. Вл. Соловьёв с большой чёткостью и убедительностью объясняет религиозный характер «веры в прогресс» и соответствующих ей теорий. На духовном уровне эта вера и эти теории, по Вл. Соловьёву, есть не что иное, как фундаментальная подмена — попытка построить некое подобие «Царства Божия на земле» силами возгор-

⁶ Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 7.

⁷ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. С. 685.

дившегося человека, вместо того чтобы усилием веры и христианской жизни созидать душу, готовую к подлинному Царству Божию, которое наступит лишь после конца мира сего. Именно необходимость понимания и обличения этой подмены делает конец Истории как таковой важнейшим предметом осмысления. Эта «окончательная катастрофа» (Вл. Соловьёв) тем самым приобретает предельное *позитивное* содержание по отношению ко всем процессам, протекающим внутри мировой истории, как их предельная цель и высшее разрешение. Вл. Соловьёв признаёт относительную ценность продолжения мировой истории постольку, поскольку оно означает увеличение спасающихся душ. Эта субординация ценностей ясно выражена, например, в его рассуждении о войне: «Если прекращение войны *вообще* я считаю невозможным раньше окончательной катастрофы, то в теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех *христианских* народов и государств я вижу не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями»⁸.

Жанровое построение «Трёх разговоров» чётко соответствует логике осмысления конца истории: каждый из говорящих демонстрирует, с одной стороны, внутреннюю правду относительных ценностей каждой из отдельных сфер исторического бытия человечества (войны, политики, светской жизни, философии и т. д.), а с другой — их собственные пределы, логически предполагающие выход в после-историческое измерение, т. е., собственно, Конец истории. Особой заслугой Вл. Соловьёва является философское осмысление того, почему всемирная история должна оканчиваться приходом Антихриста, т. е. высшей и персонифицированной степенью подмены и обмана, — именно *изнутри логики самой истории*. По этой логике так называемое «прогрессивное развитие человечества» есть не что иное, как попытка построить подмену «Царства Божия на земле», а значит, конечным «идеалом» всего «прогрессивного человечества» именно с неизбежностью и логической необходимостью в конце концов должен стать именно Антихрист, чье имя так и переводится с греческого «тот, кто *вместо* Христа». И в этот момент мировая история достигнет своего конца, обусловленного не какой-то внешней злою силой, но исполнением желаний самого же «прогрессивного человечества».

Нельзя не отметить и мысль Вл. Соловьёва о том, что всякие попытки искусственно «заморозить» историю, точно так же, как и прогрессизм, могут исходить из ложного идеала «Царства Божьего на земле». Такая логика, например, присутствует в рассуждениях Князя-традиционалиста (за которым явно просматривается Л. Толстой), который говорит об учении Христа так: «Только исполняй люди это учение, и на земле установится Царство Божие, и люди получают наибольшее благо, которое доступно им. В этом всё. *Ищите Царства Божия и правды его, а остальное приложится вам*. Мы ищем *остального* и не находим его, и не только не устанавливаем Царства Божия, но разрушаем его разными своими государствами, войсками, судами,

⁸ Соловьёв Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в 2 т. Т. II. М. : Мысль, 1990. С. 642.

университетами, фабриками»⁹. Но ведь очевидно, что такой радикально анти-прогрессистский подход основан на той же самой радикальной подмене, на стремлении к утопии земного «Царства Божия». Тем самым, оба предела исторических устремлений человечества — стремление к прогрессу и некое «опрошение» как самоцель — в равной степени могут стать соблазнами, влекущими людей под власть Антихриста, а значит, приближающими конец истории. Оба они располагаются на «горизонтали» текущей истории, а христианская Весть составляет ее сущностную «вертикаль», трансценденцию Истории как таковой — и, тем самым, уже как бы изначально несет в себе её Конец. В этом смысле можно сказать, что каждый христианин *уже* живёт в некоем внутреннем измерении конца истории мира сего, ибо Царство Божие, которое «внутри нас», всегда *вне* любого наличного исторического состояния. Христианин остро ощущает границы и своей собственной индивидуальной экзистенции, и истории мира в целом, он ориентирован эсхатологически, будучи «прописан» в мире парадоксальным, трансцендирующим его из мира способом. И в этом смысле История для него есть *завершенная утопия*.

Секуляризированное сознание в своих утопических проявлениях, по сути, старается приблизиться к подобному же отношению к Истории в целом. Как замечает К. Мангейм, «в либеральной утопии, в гуманистической идее наблюдается — в отличие от хилиастического экстаза — известное приближение к “hic et nunc”. В консервативном сознании этот процесс приближения уже завершен, *утопия уже с самого начала погружена в бытие*. Этому соответствует, конечно, то обстоятельство, что бытие, “hic et nunc”, воспринимается уже не как “дурная действительность”, но как воплощение всей полноты смысла»¹⁰. Парадокс в том, что именно «хилиастический экстаз» — чаяние «Царства Божьего на земле» — оказывается наиболее далек от чувства Истории как завершенной утопии, то есть от подлинно христианского ее понимания. «Погруженность» утопии в бытие, парадоксальный утопизм самого исторического бытия столь же парадоксальным образом является признаком эпох самых ярких исторических свершений и эпох исторических катастроф.

Особый интерес в поэтическом осмыслении катастрофизма истории представляет собой наследие русских поэтов начала XX века — в первую очередь, Александра Блока и Максимилиана Волошина. А. Блоку, как известно, вообще было свойственно ощущение катастрофизма бытия, определявшее всё его мироощущение. В этом смысле он сам считал себя духовным наследником Вл. Соловьёва. Об этой главной особенности мироощущения А. Блока его близкий друг К. Чуковский писал так: «Даже в тишине чуял он катастрофу. Это предчувствие началось у него в самые ранние годы. Ещё юношей Блок написал: “Увижу я, как будет погибать / Вселенная, моя отчизна...” Говоря о своей музе, он указал раньше всего, что все её песни — о гибели: “Есть в напевах твоих сокровенных / Роковая о гибели весть...” Всё его творчество было насыщено апокалиптическим *чувством конца* — конца неминуемого, на-

⁹ Соловьев Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 718.

¹⁰ Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. С. 146.

ходящегося уже “при дверях”»¹¹. Наиболее концентрированное выражение это изначальное мироощущение А. Блока получило в поэме «Двенадцать» — и в ней же оно было катарсически преодолено мистическим чувством неминуемой победы Христа над тёмными силами безбожной революции. Тем самым, в поэме А. Блока революция была пережита как художественный символ и реально-исторический прообраз Апокалипсиса — с конечным торжеством зла *внутри* Истории и с неизбежным концом Истории как конечной победой *над* злом. Главный художественный приём «Двенадцати», благодаря которому поэма приобретает историсофскую и почти мистическую глубину, — это переживание Революции с её железным порядком и фанатическим духом уверенности в своей правоте отнюдь не как чего-то противостоящего наступающему тотальному хаосу, разврату и бездомности человечества, но, наоборот, как высшего их проявления, ибо этот революционный порядок на самом деле порядок воцарающегося в душах людей Антихриста: «Товарищ, винтовку держи, не трусь! / Пальнём-ка пулей в Святую Русь!»; «Эх, эх, согреси! / Будет легче для души!» Но, с другой стороны, эта злоба революции оказывается глубоко амбивалентной: «Чёрная злоба, святая злоба...», это ведь и злоба по отношению ко злу умирающего мира как таковому: «Мировой пожар в крови — Господи, благослови!». Тем самым, в русской революции А. Блок прозревает, говоря термином О. Шпенглера, *псевдоморфозу*, а именно в глубине злобы, оказывающейся беззащитной перед антихристовым соблазном, на самом-то деле таится неизбежное, пусть даже и извращенное грехом, неискоренимое стремление людей к высшей правде. Это отразилось и в самом языке поэмы. Помимо традиционного православного молитвенного обращения «Господи, благослови!», А. Блок прямо использует церковные выражения, указывающие, на кого направлена «святая злоба» народа, впавшего в состояние революции: «Их винтовочки стальные / На незримого врага...» А «незримым врагом» на церковном языке называется отец лжи. Псевдоморфоза революции, тем самым, абсолютно логично завершается у А. Блока мистическим видением Христа во славе («В белом венчике из роз» — а не в терновом венце) впереди идущих «державным шагом» с «кровавым флагом». О подлинном смысле этого образа, наверное, лучше всех в своё время написал А. Н. Толстой: «Наконец, — *сказано слово*. Так, поэт, всю жизнь певший о нисхождении во тьму, о тоске и безнадёжности русской, грешной ночи, объявил, уходя от нас, весть, радостней которой не было: *Россия спасена*. Двенадцать разбойников, не ведавших, что творили, будут прощены. Пронзительным взором он проник в бездну бездн тьмы. Он увидел Христа, ведущего через мучительство ту, у которой окровавленный плат опущен на брови»¹².

Там, где закончил А. Блок, продолжил М. Волошин. То, что у первого лишь засветилось мгновенным поэтическим и мистическим прозрением, у последнего развернулось в своего рода лирический эпос, в котором революция осмыслена особым разумом, постигающим конкретную историю через смыслы

¹¹ Чуковский К. Современники. Портреты и этюды. М.: Мол. гвардия, 1963. С. 449—450.

¹² Толстой А. Н. Падший ангел. Александр Блок // Собр. соч. В 10 т. Т. 10. М.: Худ. лит., 1986. С. 39.

библейского масштаба, что и отразилось в его названии — «Неопалимая Купина. Стихи о войне и революции». Здесь революционная Катастрофа пережита и воспета М. Волошиным как *духовное* событие, которое могло случиться только с божьим народом, согрешившим и впавшим в искушение:

Мы погибаем, не умирая.
Дух обнажаем до дна.
Дивное диво! — горит, не сгорая,
Неопалимая Купина.

Так пишет М. Волошин уже в следующем, после написания А. Блоком «Двенадцати», 1919 году. В «Неопалимой Купине» русская катастрофа пережита во вселенском, всемирно-историческом контексте как некое средоточие всей христианской и всей русской истории. Впрочем, даже краткое рассмотрение столь масштабного произведения требует отдельной работы.

Поэтический мир М. Волошина в осмыслении русской катастрофы XX столетия наиболее разработан, наиболее философичен и менее всего идеологичен. Вообще, тема Революции как таковая в русской поэзии всегда звучала катастрофично и даже апокалиптически — независимо от того, к какому идеологическому лагерю принадлежал автор: от крайне левого В. Маяковского до крайне правого С. Бехтеева. Но для нашей темы, помимо А. Блока и М. Волошина, наиболее важны С. Есенин и И. Бунин. В частности, у С. Есенина в период, предшествовавший попыткам примириться с новой, «железной» и «красной» Русью, были строки, передававшие очень глубокое и пронзительное переживание катастрофизма Истории. Например, страшный образ *удушения* новым старым, столь непривычный для «прогрессивного» мироощущения:

Мир таинственный, мир мой древний,
Ты, как ветер, затих и присел.
Вот сдавили за шею деревню
Каменные руки шоссе.

Здесь происходящее в мире — это катастрофа не исторического уже, а *космического* масштаба: удушение таинственного истока народной жизни, не заменимого ничем. Космичность этой боли у Есенина всепроникающая, она входит в самую глубину души, заставляя ее забываться в дурмане, чтобы уже ничего не чувствовать и ни о чем не думать:

И я сам, опустясь головою,
Заливаю глаза вином,
Чтоб не видеть в лицо роковое,
Чтоб подумать хоть миг об ином.

Что-то всеми навек утрачено.
Май мой синий! Июнь голубой!
Не с того ль так чадит мертвечиной
Над пропащею этой гульбой.

Ах, сегодня так весело россам,
Самогонного спирта — река.
Гармонист с провалившимся носом
Им про Волгу поет и про Чека.

В. Ю. Даренский

Но именно здесь отчего-то, нисколько не соответствуя обстановке и изначальному чувству, вдруг и происходит прозрение-катарсис:

Нет! Таких не подмять, не рассеять.
Бесшабашность им гнилью дана.
Ты, Рассея моя... Рас...сея...
Азиатская сторона!

Вся атмосфера и символика цикла «Москва кабацкая» и образность этого стихотворения, в частности, — это ценнейшее художественное свидетельство той боли, с какой русский народ ощущал утрату своих тысячелетних святынь, с какой страстью саморазрушения он переживал приход новой обезбоженной жизни. Но это только одна сторона. А с другой — вот умирающий от сифилиса парень-гармонист залихватски поет о поволжском голоде и зас-тенках ЧК. Нет, действительно, «таких» точно «не подмять, не рассеять» — а значит, выживет и воскреснет Русь. Отсюда и гениальное троеточие внутри (!) слова «Рас...сея» — оно, как некий «шифр», передает этот разрыв бытия и неизбежное восстановление связи веков и поколений. Такое невозможно там, где жизнь народа и государства течет по четко установленным правилам, где все уверены в своем будущем и более всего в этой жизни любят всяческий комфорт, то есть в тех местах, которые символически у нас называются Европой, цивилизацией. Нет, говорит поэт, мы еще не из тех, мы еще можем выжить там, где все гибнет, и можно надеяться только на Бога или хотя бы только на свою «бесшабашность». Поэтому мы «азиатская сторона» — но бывает ли в этом случае большая надежда? С. Есенин удивительным поэтическим чутьем схватил здесь тот сокровенный смысл имени Азия, открытый лучшими мыслителями XX века: Азия как исток Истории, юность человечества, как то состояние народного бытия, для которого еще все впереди и нет ничего невозможного. Европа — это то, что уже закончило свой путь и погрузилось в сон «комфортного» существования. Только Азия всегда жива! И народ — это снова россы, словно воскресшие из глубины веков, чтобы дать новое начало новой Руси, вдохнуть в нее, погибающую, богатырские силы.

В том же самом 1922 году, когда С. Есенин написал приведенные выше строки, с удивительной с ним общностью чувства, но с разительным отличием его поэтического осмысления И. Бунин написал:

...Уж нет возврата
К тому, чем жили мы когда-то.
Потерь не счесть, не позабыть,
Пощечин от солдат Пилата
Ничем не смыть — и не простить.
Как не простить ни мук, ни крови,
Ни содроганий на кресте
Всех убиенных во Христе,
Как не принять грядущей нови
В ее отвратной нагоде.

Кажется, здесь поэт восходит к такому же эсхатологическому чувству тщетности земной Истории, утопичности всех ее великих устремлений, как это было у Г. Державина и Е. Боратынского. Но на самом деле здесь И. Бунин

говорит о том же самом, что и С. Есенин, но радикально не так же. С. Есенин говорит языком жертвы, которая не сдалась и знает, что когда-нибудь победит. И. Бунин говорит языком непокоренного и непримиримого противника «отвратной нови», но знающего, что ничего уже изменить нельзя. С. Есенин внутри катастрофы, он сам несет в себе «гниль» гибели и распада; И. Бунин способен к благородному дистанцированию от происходящего, но именно благодаря этому и способен видеть ее подлинно *духовный смысл* — сопричастность христианского народа мукам своего Спасителя. И у обоих поэтов в этом страшном слове Истории мощно «просвечивает» нечто, что уже по сути за пределами любых исторических перипетий, — испытание какой-то последней Правды и оправдание земного бытия человека и народа.

Русские исторические катастрофы XX века стали мощным источником поэтических прозрений и относительно всемирной истории человечества, увиденной русскими поэтами именно как цепь роковых искушений, испытаний и катастроф, являющих ее сущностный утопизм, а отнюдь не как путь неизбежного «прогресса». Поэтому для нашей темы более важно обратиться к итоговому произведению М. Волошина, уже непосредственно нацеленному на осмысление мировой истории как целого, — поэме «Путями Каина. Трагедия материальной культуры». В «Путях Каина» создан своеобразный поэтический космос истории как катастрофы, что отражено уже непосредственно в названии поэмы. Путь Каина — путь изгнанника, совершившего непоправимый грех, но по милости Божией не уничтоженного, а наоборот, получившего большой срок жизни на покаяние. Фактически этот бытийный сюжет повторяет на микроуровне индивидуальной судьбы первосюжет изгнания людей из Рая в падший во смерть по их вине мир, только живя в котором, человек может осознать то, что он потерял, и возжаждать возвращения к Богу и бессмертию. Через Каина этот первосюжет приобретает характер индивидуальной исторической судьбы и вместе с тем в каком-то смысле становится прообразом судьбы всего человечества.

Вхождение в мир Христианства, возможности спасения во Христе пронзают этот «каинский» сюжет судьбы человечества в качестве благодатной вертикали, в целом нисколько не отменяя этот сюжет неизбежной «трагедии материальной культуры» и даже заостряя его. В «последние дни» мира, наступающие со времени Благой Вести, этот изначальный сюжет перестаёт быть потенциально бесконечным, но становится сюжетом движения к концу мира сего. Тем самым, «Путями Каина» уже по самому своему замыслу глубоко укоренена в библейском понимании истории, в частности, понимании ее изначального, сущностного катастрофизма, поэтически прозревая этот катастрофизм в его конкретных воплощениях в основных феноменах исторического бытия человечества. Эти феномены следующие.

«Мятеж». — Полагается как экзистенциальная основа мира («В начале был мятеж...») в его соотнесенности с Творцом, которая формулируется парадоксально: «Мятеж был против Бога, / И Бог был мятежом». Здесь не стоит останавливаться на внешних противоречиях с Книгой Бытия — наоборот, в этой строфе имеет место как раз поэтическая рефлексия библейского Откровения в терминах человеческой экзистенции: если Бог сотворил мир без при-

чины, но актом бесконечной любви, то для человека в проекции на его экзистенцию это выглядит как «мятеж» Бога против Своей абсолютности; а сам факт бытия тварного мира — как перманентный мятеж против нее же; и то и другое — катастрофично. И внутри мира все возникает катастрофично — через мятеж одного естества против другого, в том числе таково и происхождение человека: «Когда-то темный и косматый зверь, / Сойдя с ума, очнулся человеком».

«*Огонь*». — Материальное воплощение и воспроизведение вселенского мятежа, преобразующее и создающее новое естество. Огонь — катастрофа животворящей смерти, порождающая новое: «Не жизнь и смерть, но смерть и воскресенье — / Творящий ритм мятежного огня».

«*Магия*». — Мистическая сущность огня, преобразующего естество; через магию человек овладевает скрытыми силами вселенной.

«*Кулак*». — Самодеятельная сила человека, независимая от вселенской энергии огня и магии, подчиняющей человека мировым стихиям (это цена за возможность их использовать). «Из кулака родилось братство», т. е. из жестокого равновесия мятежных сил человека, обособившихся от мировой гармонии.

«*Меч*». — Это кулак, вооруженный человеческой культурой, подчиненный им же самим созданным законам: «Меч создал справедливость».

«*Порох*». — Саморазоблачение самодеятельных сил человека, пришедших к возможности самоистребления: это мстящая возгордившемуся человеку доисторическая тайна огня-разрушителя.

«*Пар*». — Это «прирученный» огонь, ставший слугой человеческого комфорта, но мстящий за это еще страшнее, чем порох: он превратил «царя вселенной в смазчика колес».

«*Машина*». — Логическое завершение «мести огня», апофеоз самообмана людей, стремящихся к «облегчению» жизни, ибо «нет машины, не принесшей в мир / Тягчайшей нищеты / И новых видов рабства».

«*Бунтовщик*». — Саморазоблачение и саморазрушение истории изнутри, ибо это протест и отказ человека от всего, им же самим созданного ранее.

«*Война*». — Синтез пороха, машины и бунта, обрушение истории в доисторический мятеж, в котором, как песчинки, гибнут миллионы людей. Принципиально важно, что у М. Волошина «война» как вселенская сила разрушения возникает только в эпоху машины и бунта, в эпохи кулака и меча такой войны нет. Эта война — внутренняя катастрофа истории как таковой, поскольку именно история породила средство самоистребления человечества.

«*Космос*». — То вселенское лоно, внутри которого происходит история людей и которое она разрушает. Сама история, тем самым, есть не что иное, как космическая катастрофа, убийца космоса как упорядоченного мирового лада.

«*Таноб*». — То состояние, в которое погружается человеческий дух после катастрофы истории и космоса; состояние предельной экзистенциальной пустоты, в которой люди «никем не мучимы, себя же мучат сами». У М. Волошина «Таноб» выступает оригинальным символом всей современной цивилизации эгоцентрических индивидов-потребителей.

Утопизм Истории в русском поэтическом сознании

«Государство». — Поэтически пережито в своем метафизическом пределе как нечто, призванное заменить космос и сделать «таноб», воцаряющийся на земле, более-менее обитаемым.

«Левиафан». — Символ ужаса перед мощью стихийных сил бытия, в который погружается человек, отворачиваясь от Бога (здесь М. Волошин очень близок к библейскому смыслу этого образа). И наконец:

«Суд». — Конец мира сего и абсолютный конец Истории, но заданный и подготовленный самим ее ходом; Апокалипсис, когда люди воскресли — «И каждый / Внутри себя увидел солнце / В зверином круге... / И сам себя судил».

Таким образом, поэма М. Волошина представляет собой своеобразную и очень глубокую по смыслу поэтическую философию истории, внутренним принципом которой является катастрофизм, влекущий историю к ее концу, который и придает ей абсолютный смысл. Отдельные главы — это предельно концентрированные по историософскому содержанию и емкости, даже афористичности поэтической формы последовательные сюжеты-мифологемы. Естественно, термин «мифологема» берется здесь в его сугубо позитивном значении как целостно осмысленный образ некоторого фундаментального феномена исторического бытия человека и одновременно как особый образ-экзистенциал его внутреннего мира. И каждый из этих сюжетов содержит в себе «матрицу» человеческой истории как таковой, лишь по-своему выражая и воплощая ее в себе. Макросюжет поэмы охватывает всю историю как таковую — от сотворения мира до Апокалипсиса, не противореча Откровению, данному в Священном Писании, но поэтически интерпретируя его через фундаментальные экзистенциалы реальной человеческой истории. М. Волошиным создан новый жанр историософской поэмы (к этому же жанру относится и поэма «Россия»), что стало возможным благодаря особому постижению утопизма историчности как таковой, соединившему в себе эсхатологизм и эпическую конкретность.

Рассмотренные нами ключевые произведения русской поэтической традиции, содержащие в себе постижение Истории как утопии, являются лишь наиболее значимыми, но далеко не единственными для этой проблематики. Особый парадокс утопизма Истории, соединяющий в себе постижение единства «утопизма утопии» и «утопизма реальности», единства эсхатологического видения с лирикой мгновения и эпичностью предания, — этот парадоксальный способ видения исторического бытия, будучи специфическим плодом русского исторического опыта, безусловно, имеет и универсальную значимость.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев, Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — М. : Наука, 1990.
2. Волошин, М. Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. — М. : Правда, 1991.
3. Кожин, В. В. Россия как уникальная цивилизация и культура // Победы и беды России / В. В. Кожин. — М. : ЭКСМО-Пресс, 2002.
4. Мангейм, К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / сост. В. А. Чаликовой. — М. : Прогресс, 1991. — С. 113–169.

В. Ю. Даренский

5. *Мараваль, Х.* Утопия и реформизм // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / сост. В. А. Чаликовой. М. : Прогресс, 1991. С. 210–232.
6. *Соловьев, Вл.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в 2 т. — Т. II. — М. : Мысль, 1990.
7. *Толстой, А. Н.* Падший ангел. Александр Блок // Собр. соч. В 10 т. — Т. 10. — М. : Худ. лит., 1986.
8. *Чуковский, К.* Современники. Портреты и этюды. — М. : Мол. гвардия, 1963.