

Н. А. Хренов

## Синтез Запада и Востока как культурологическая проблема

**Аннотация:** статья посвящена переходному периоду в истории отечественного искусства – рубежу XIX–XX вв. Именно в этот период развертывается интенсивное взаимодействие между разными культурами: русской, западной и восточной. Обращает на себя внимание явление культурного синтеза, а в нем особенно обращает на себя внимание ассимиляция ценностей восточной культуры, что характерно не только для русской, но и для западной культуры. Однако в русской культуре этот процесс протекает так, что его оборотной стороной нередко оказываются антизападные настроения. Углубляющийся в России на рубеже XIX–XX вв. интерес к Востоку автор иллюстрирует, обращаясь к творчеству Л. Толстого, В. Соловьева, А. Белого, А. Блока, Н. Рериха, В. Хлебникова, А. Добролюбова, К. Бальмонта, Б. Лившица и др. Особая страница в этой истории принадлежит рефлексии евразийцев (историков, философов, публицистов): Г. Вернадского, Л. Карсавина, Н. Трубецкого. В их работах получила выражение идея, которая в бессознательной форме уже содержалась в искусстве. Позднее, уже ближе к нашему времени, она будет подхвачена Л. Гумилевым.

**Ключевые слова:** культурный синтез и культурная идентичность, европоцентризм, «осевое время», модерн – романтизм – неоромантизм – символизм, евразийство, фаустовский человек, скифство, всеединство, панмонголизм.

**П**оворот Запада к Востоку: свидетельство «заката» или способ его предотвращения? Статья посвящается одной из универсальных тем философии, культурологии и искусствознания, связанной с проблемой культурного синтеза. Обратившись к ситуации рубежа XIX–XX вв., мы рассмотрим искусство под углом зрения включения в развернувшийся в то время культурный синтез элементов западной, русской и восточной культур. Рубеж XIX–XX веков — исключительный период в истории мирового искусства. Многие мыслители (европейские, и российские) определяли его как кризисный и, уж во всяком случае, переходный. А в переходные эпохи, как известно, контакты разных культур оказываются особенно интенсивными.

Что касается Востока, то на протяжении всей истории европейской цивилизации он оказывался предметом размышления, но всякий раз по-разному. В недавно переведенном в России исследовании Ф. Кардини<sup>1</sup> прослежена история столкновения двух миров, которые постепенно, уже ближе к XX в. начинают изживать конфликтные отношения. Современная история свидетельствует, что отношения между этими мирами все еще не являются гармоничными.

В глубокой древности произошла грандиозная революция — отрыв античного мира, продолжением которого явился западный мир, от восточного мира. Имея в виду полисы античной Греции, Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут: «Они первыми оказа-

лись настолько близко и вместе с тем настолько далеко от архаических восточных империй, что сумели извлечь из них выгоду, не следуя сами их образцу; вместо того, чтобы паразитировать в их порах, они сами стали купаться в новой составляющей, осуществили новую, имманентную детерриториацию, сформировали среду имманентности»<sup>2</sup>.

В результате этого отрыва были созданы принципиально новые культурные ценности, связанные с особым статусом разума, свободы и личности, с отношением к миру, Богу и т. д. Но система возникших новых ценностей время от времени испытывала кризисы, когда возникала опасность утраты вновь созданных за пределами Востока культурных ценностей и возврата в прежнее состояние растворения в восточном мире. Такова была ситуация, например, в эпоху угасания Древнего Рима. Греческая культура возникает на периферии Азии. К. Ясперсу Европа кажется древним осколком, отделившимся от материнского лона Азии. Он ставит небанальный вопрос: «Можно ли предположить, что Европа вновь вернется к Азии, потеряв свои специфические черты? Потонет в ее глубинах и ее бессознательном нивелировании?»<sup>3</sup>. Так поставленный вопрос имеет отношение не только к Западу, но и к России, которую мы мыслим входящей в европейский мир.

Конечно, разрыв эллинизма с Востоком не был абсолютным. Какие-то элементы восточной культуры (скажем, египетской) сохранялись в античном, а затем и западном мире. Так, описывая еги-

<sup>1</sup> Кардини Ф. Европа и ислам. История непонимания. СПб., 2007.

<sup>2</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 100.

<sup>3</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 91.

петский храм Хатшепсут, возведенный в честь бога Амона, А. Пунин пишет, что архитектор Сененмут первым вызвал к жизни сводчатые конструкции нового типа. Он констатирует: «Позднее своды подобного типа египетские строители будут применять все шире. А затем, уже в античную эпоху, такие своды станут одним из самых главных конструктивных приемов и получают поистине блистательный расцвет в архитектуре Древнего Рима»<sup>4</sup>. Б. Виппер, анализируя скульптурные ансамбли античности, утверждает, что ионийская школа находится под сильным влиянием Востока. Имея в виду колонны эфесского Артемисиона, исследователь констатирует столь популярное в древневосточном искусстве фигурное украшение несущих элементов здания. Описывая дорогу, ведущую к Дидимейону — храму Аполлона, он говорит, что она с двух сторон была украшена сидящими статуями. Историк искусства утверждает, что и тема сидящих статуй, и способ их установки являются чисто египетскими. Они напоминают аллеи статуй, ведущие к египетскому храму<sup>5</sup>.

Тем не менее утверждение самостоятельности культурных ценностей античного, и затем западного мира во многом определяет всю историю. Время от времени они забываются, но затем о них вспоминают и возрождают, что обычно обозначается как Ренессанс. Мы говорим об этом не случайно, поскольку эпоха, которая нас интересует — рубеж XIX–XX вв., для России с некоторого времени также обозначается как Ренессанс.

У всех, кто в то время размышлял на эту тему в России, можно констатировать идею возникновения нового европейского Ренессанса. Но на этот раз Ренессанс перемещается в Россию. Так, по мнению Д. Мережковского, процесс, начатый Ренессансом, завершен, а на рубеже XIX–XX вв. начинается новый Ренессанс в славянских формах. Его своеобразие заключается в том, что его следствием должно быть новое возрождение язычества, что ассоциировалось с очень популярным у русских художников образом ницшевского Диониса<sup>6</sup>. Н. Бердяев тоже полагал, что рубеж XIX–XX вв. демонстрирует новый Ренессанс в славянских формах, но понимал его уже по-иному. «Если эпоха Возрождения была возвратом к правде язычества, возвратом к жизни земной, то наша эпоха есть начало возрождения религиозного смысла жизни, соединения правды язычества с правдой христианства, начало новой эры, связанной с диалектическим переворотом в мистической основе мира»<sup>7</sup>. Поэт В. Брюсов не ис-

ключал возможности в России нового Ренессанса, но размещал его в иных временных рамках. «По аналогии мы вправе ожидать, что и в нашей литературе предстоит эпоха Нового Возрождения. В то же время литературы показывают нам также, что такие Возрождения всегда совершаются медленно, в течение ряда лет, большей частью целого десятилетия. Поэтому мы не вправе требовать, чтобы наша литература теперь же, когда еще не умолкли ни гулы войны, ни вихри революции, сразу предстала нам обновленной и перерожденной. Мы должны искать одного — примет начинающегося Возрождения»<sup>8</sup>.

Все эти данные разными представителями этой эпохи оценки ситуации рубежа XIX–XX вв. исходят из того, что русский славянский Ренессанс разворачивается в контексте антично-европейской традиции как восполнение того, что в предшествующих Ренессансах отсутствовало. Как известно, Э. Панофски считал, что большому европейскому Ренессансу предшествовали ранние малые Ренессансы. Однако необходимо обратить внимание и на другую сторону нового (русского) Ренессанса, связанную с Востоком.

Рубеж XIX–XX вв. как ситуация кризиса европейской культуры вновь сделал актуальной тему отношений Запада и Востока. Активная ассимиляция Востока западным миром сопровождает весь период, который О. Шпенглер называет цивилизацией, т. е. три последних столетия, когда западный мир переживает кризис. Но что значит: активная ассимиляция Западом Востока? Это что: позитивный процесс — допуск в угасающую культуру жизнеспособных элементов, имеющихся на Востоке? Такой процесс можно назвать позитивным, способствующим выходу из кризиса. Или это — бессознательная утрата западных ценностей как самостоятельных по отношению к Востоку и, следовательно, растворение в восточном мире, то, что Шпенглер называет «закатом Европы»? Происходит то, чего опасались на всех этапах античной и затем европейской истории. Этот процесс, если он реален, оказывается негативным.

**Интерес к Востоку в России как следствие кризиса европоцентризма.** Не поставив эти вопросы на уровне отношений разных цивилизаций в мировой истории, трудно ставить проблему «Россия и Восток». На рубеже XIX–XX вв. обостряется не только проблема «Запад и Восток», но и проблема «Россия и Запад» Почему? Фиксируемый многими мыслителями кризис западной культуры имеет общечеловеческий резонанс. Мы рассмотрим только один аспект этого кризиса — кризис европоцентризма, подразумевая под ним не кризис Европы, а кризис установки, многое в мировой

<sup>4</sup> Пунин А. Искусство Древнего Египта. СПб., 2010. С. 189.

<sup>5</sup> Виппер Б. Искусство Древней Греции. М., 1972. С. 107.

<sup>6</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 135.

<sup>7</sup> Бердяев Н. Новое религиозное сознание и обществен-

ность. М., 1999. С. 38.

<sup>8</sup> Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М., 1975. С. 475.

истории с начала Нового времени определявшей. Она связана с позитивным явлением — распространением ценностей европейской цивилизации во всем мире, что позволило сквозь призму этой установки рассматривать всю историю. Ценностные ориентации одной культуры (европейской) транслировались во всех других культурах.

Такая европоцентристская установка иногда имела эффект, иногда наталкивалась на серьезные цивилизационные барьеры. Россия активно ассимилировала ценности европеизма. Реформы Петра I свидетельствуют, что Россия вытеснила в бессознательное все, что с европейской системой ценностей несовместимо. Как же эту европейскую систему ценностей можно обозначить? Нам импонирует точка зрения Ю. Хабермаса, который позволил себе расширительное толкование понятия «модерн», отождествляя обозначаемое им мировосприятие с эпохой Нового времени<sup>9</sup>. Однако мы бы ошиблись, если бы мировосприятие всего Нового времени отождествили с модерном. На какое-то время модерн для мировой истории оказался как бы своеобразным «осевым временем». В реальности он им все же не стал, но претендовал на это, чему способствовали успехи европейской философии Нового времени. Альтернативным модерну стало другое мировосприятие, появление которого во многом было спровоцировано рационалистической установкой модерна, — романтизм.

Если модерн жестко загонял в вызванную им к жизни матрицу все, что ему не соответствует, то романтизм цивилизационные и культурные «отходы» реабилитировал, потенциально явившись чем-то вроде могильщика европоцентризма. Мы не случайно затрагиваем в связи с романтизмом ситуацию начала XIX в. Это исходная точка того, что будет иметь место на рубеже XIX–XX вв.. Дело в том, что интерес к Востоку возникает в границах мировосприятия романтиков, и какое-то время эти две ментальные установки в культуре Запада сосуществовали.

Несмотря на усиливавшуюся к концу XX в. критику модерна, невозможно не признать его позитивных сторон. Европоцентризм был основой того культурного синтеза, который в Новое время сформировался. А все, что способствует объединению человечества, следует оценивать положительно. Консолидирующая миссия модерна с его европоцентристскими ориентациями является безусловно положительной, но положительной для определенного исторического этапа. На этом этапе модерн довел до логического конца те ценности, что определяли самостоятельность и античного, и западного мира. В западном Просвещении последний раз проявились тенденции античного Просвещения.

<sup>9</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.

Естественно, что для модерна как монологической системы проблема Востока не существовала или существовала, но в экзотическом (ориенталистском) варианте, что особенно проявилось в XVII–XVIII вв. В искусстве это продемонстрировано модой на китайский фарфор, лаки и вышивки, а также тем, что европейские художники (Карпаччо, Рембрандт и др.) копировали восточные миниатюры<sup>10</sup>.

Постепенно экзотизм изживался — под воздействием романтизма, преодолевавшего жесткость раннего модерна и возвращавшего мир к многообразию цивилизационных организмов. Не без влияния романтизма Восток повертывался к Европе уже не только своим внешним экзотизмом, но и ментальным своеобразием. Под воздействием романтического мировосприятия сформировалась и отличная от модерна философия. Так, в своем «Западно-восточном диване», появившемся в 1819 г., И. В. Гете сформулировал необходимость проникновения в ментальное своеобразие восточных культур. Он критикует поверхностное отношение западного человека к восточной поэзии, называя его предрасудком. Как рассуждает Гете, для западного человека не имеет цены все, что не унаследовано от Афин и Рима; необходимо оценивать западную поэзию не в свете греков и римлян, а в ее самобытности<sup>11</sup>.

Постепенно в западной философии, что по духу близкой романтизму, оформилась мысль о кризисе европейской культуры. Если в начале XIX в. такой кризис был предметом отдельных непонятых мыслителей (например, А. Шопенгауэра), то к рубежу XIX–XX вв. его стали обсуждать многие. Кризис европейской культуры одновременно означал и кризис европоцентризма, на основе которого в истории Нового времени развертывался культурный синтез. Этот кризис означал утрату оказавшегося возможным благодаря европоцентризму единого видения мира, транслируемого «фаустовским» человеком. Но утрата единого видения мира оборотной стороной имеет утверждение многих видений: их столько, сколько в мире существует цивилизаций. Это открывали уже романтики.

Прежде всего мир вспомнил, что всегда существовал и продолжает существовать восточный мир, который «фаустовский» человек, утверждая свою самостоятельность, постоянно недооценивал, относясь к нему как к преодоленной и консервативной стихии, сдерживающей развитие индивидуального начала. Мир убедился и в том, что восточный мир не единообразен. Кроме того, его влияние на другие народы подчас оказывалось сильнее влияния Запада, хотя это как-то мало кого

<sup>10</sup> Завадская Е. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977. С. 119.

<sup>11</sup> Гете И. В. Западно-восточный диван. М., 1988. С. 222.

интересовало. Однако дело не только в осознании параллельного существования восточного мира, но и в понимании того, что его ценности для западного мира продолжают быть конструктивными. Оказывается, что ранее Запад брал для себя у Востока лишь поверхностное, внешнее, а не то значительное и важное, что существовало в глубине восточного духа. Но что это: значительное и важное? К. Ясперс ставит вопрос так: что можно найти на Востоке такого, что бы могло восполнить недостающее Западу и им утерянное?<sup>12</sup>

На рубеже XIX–XX вв. мода на Восток проявилась и в стремлении русских мыслителей и художников путешествовать по миру (В. Соловьев, А. Белый и др.). Любопытно, например, что А. Белый, путешествуя по Италии, везде находил Восток. Его мало интересует Европа, но он в восхищении от арабов. Огромное впечатление у него осталось от Африки. В одном из писем А. Белого находим ответ на вопрос, позднее поставленный К. Ясперсом. В строгих контурах африканского пейзажа он усматривает древнее, вещное, еще грядущее и живое: «Строгость, величие, дума о Вечном, созерцание платоновских идей, — всего этого в Европе нет; все это обнажено в Африке»<sup>13</sup>. По сути, А. Белый возвращается в Россию антиевропейцем.

На первых этапах становления альтернативной системы ценностей античный, как и западный мир, не мог на Востоке взять то, в чем он будет нуждаться лишь спустя столетие, когда в развитии индивидуального начала проявятся негативные процессы, которые станут ощутимы в эпоху Ренессанса, а затем и на рубеже XIX–XX вв. Оставшийся неразгаданным ментальный потенциал Востока, без которого Запад на поздних этапах своей истории уже не мог двигаться дальше, ощутил А. Шопенгауэр. Его формула всех шокировала. Этот философ первым диагностировал то, что западная культура оказалась в кризисе. Она изжила потенциал, развивавшийся на протяжении многих столетий; его развитие вызвало к жизни такие стихии, которые и породили кризис. Для его преодоления Западу необходимо обратиться к Востоку, понять его во всей непохожести на Запад и воспользоваться его ценностями. Эту мысль (не имея, правда, в виду кризис) выразил И. В. Гете. Но А. Шопенгауэр новое (более глубокое) понимание Востока прямо ставит в зависимость от необходимости преодолеть кризис европейской культуры. Эта романтическая линия мысли затем была продолжена Ф. Ницше в его ранней работе «Происхождение трагедии из духа музыки».

Представители русского искусства открывали Восток на рубеже XIX–XX вв. во многом под воз-

действием знакомства с философией А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. В этом можно фиксировать некоторое сходство в отношении к Востоку в то время между Западом и Россией. Развитие романтической мысли подвело к постановке вопроса о необходимости в условиях распада европоцентризма нового культурного синтеза. Данное обстоятельство объясняет моду в России на Восток, но не исчерпывает всей сложности отношения России к Востоку. Россия повторяет отношение Запада к Востоку лишь отчасти, в большей степени на уровне философской и искусствоведческой рефлексии. В этом культурном регионе существовали специальные причины обращения к Востоку.

**Эпоха начавшегося в XX в. кризиса модерна: Россия как проблема.** Проблема заключается в том, что для Запада Россия предстает тоже Востоком. Часто, когда говорят о России, называют ее Востоком. Так, немецкий философ В. Шубарт, называя свою книгу о России «Европа и душа Востока» (1938), под этой душой подразумевал именно Россию<sup>14</sup>. В работе «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В. Соловьева» Н. Бердяев, пытаясь разобраться в религиозных установках Запада и России, в качестве синонима России употребляет слово «Восток»<sup>15</sup>. Идеи В. Соловьева связаны со славянофильскими установками. А, как известно, славянофилы были критичными по отношению и к католицизму (как измене учению Христа), и к Западу вообще. Однако Соловьев, продолжая рефлексию славянофилов, склонен в католицизме усматривать рациональное зерно — мужественное и волевое начало, которое делает Запад более способным утверждать идеи Христа во всем мире. С этой точки зрения восточная ветвь христианства (православие) проигрывает, ибо в нем активно выражено пассивно-созерцательное, женское начало. По мнению Н. Бердяева, из рефлексии Соловьева вытекает то, что обе ветви христианства превосходно дополняют друг друга: западное христианство компенсирует уязвимые стороны восточного. Отсюда и соловьевская идея необходимости объединения Церквей. Такого отношения к католицизму у славянофилов быть не могло.

Сложность заключается в том, что, входя в семью других европейских народов, Россия включена в тот культурный синтез, что разворачивается в Новое время и в своей основе имеет европеизм, но миссия России и ее культуры этим далеко не исчерпывается. Данное обстоятельство становится очевидным именно на рубеже XIX–XX вв. Дело в том,

<sup>12</sup> Ясперс К. Указ. соч. С. 90.

<sup>13</sup> Путешествие на Восток. Письма Андрея Белого // Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 156.

<sup>14</sup> Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997.

<sup>15</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сборник первый. М., 1911.

что на другом уровне Россия сама является основой синтеза, но другого — разветвляющегося уже не на основе европеизма (что до определенного времени не было осознано) и связанного с ее контактами с Востоком. Впрочем, утверждение, что Россия была основой другого синтеза, не совсем точно, что позволяет уяснить евразийская философская и публицистическая мысль. С глубокой древности на огромной территории существовала общность, объединяемая степным (кочевническим) населением. Россия предстает лишь частью этой большой общности. Зависимость от нее определяла ее судьбы и после обретения самостоятельного существования в истории. По указанной причине синтез, разветвляющийся на основе европеизма, не исчерпывает всех происходивших в культуре России процессов. Чем ближе к XX в., тем более необходимым становится осознание этого обстоятельства. В этом смысле как раз интересен рубеж XIX–XX вв., когда происходит осознание второго уровня синтеза. Поскольку восточная традиция в русской культуре активизируется, Запад, называя Россию Востоком, не делает ошибки. Если обращать внимание на эту сторону дела, то отношение Россия–Восток просто невозможно рассматривать без посредника, т. е. Запада. Получается, что проблема Россия–Восток перерастает в проблему Россия–Запад–Восток.

С точки зрения современного теоретика искусства Б. Гройса, отношения России и Запада весьма парадоксальны<sup>16</sup>. В соответствии с психоанализом, каждая великая культура, как и личность, представляет структуру, в которой можно фиксировать сознательный и подсознательный слой. Это положение Гройс применяет при анализе отношений между культурами. Он исходит из того, что Россия и Запад — разные культуры. Поскольку мы имеем дело с модерном, то здесь, действительно, произошла жесткая структурализация и иерархизация ценностей. Многие западной культурой было отвергнуто, перечеркнуто, вытеснено из подсознания. Но, согласно психоанализу, вытесняемое не устраняется полностью, оно все равно дает о себе знать. По Гройсу получается: то, что вытеснено западной культурой с присущим ей рационализмом, получает выражение в другой культуре — в русской, в которой то, что является подсознанием Запада, выходит в сознание.

В силу этого отношение к русской культуре со стороны Запада оказывается амбивалентным. «Фаустовскому» человеку она представляется чужой, здесь срабатывает инстинкт отторжения и неприятия. С другой стороны, эта чужая культура представляет соблазн, притягивает, ибо предоставляет

свободу тому, что в западной культуре находится под запретом. Так, успех балета «Весна священная» на музыку И. Стравинского на знаменитых Дягилевских сезонах в 1913 г. в Париже во многом объясняется прорывом в западный аполлонизм другой стихии — первобытной и языческой, ассоциирующейся и с Россией, и с Востоком в целом. Амбивалентность в отношениях между Россией и Западом некоторыми художниками и мыслителями иногда обсуждается. Так, в мемуарах Б. Лившиц пишет о художнике Якулове, критически настроенном по отношению к Западу. «Их (западных людей — Н. Х.), — передает сказанное Якуловым Б. Лившиц, — периодически тянет на Восток, они инстинктивно чувствуют, что правда на нашей стороне (на нашей: мы, конечно, отождествили себя с Востоком!), но они взять у нас, даже при желании, не могут ничего»<sup>17</sup>.

В качестве примера такого притяжения к русской культуре рассматривалась свобода русского человека от истории. Если обращающий на себя внимание западный рационализм требует предельной историзации бытия, то Россия свободно обращается с историей, позволяет себе легко из нее выходить. Эту особенность ментальности русских превосходно передает Г. Флоровский. Особенность русских, связанная с перевоплощением («нам внятно все — и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений»), имеет и обратную сторону: «Повышенная чуткость и отзывчивость очень затрудняет творческое состояние души. В этих странствиях по временам и культурам всегда угрожает опасность не найти самого себя. Душа теряется, сама себя теряет в этих переживаниях исторических впечатлений и переживаний. Точно не поспевает сама к себе возвращаться, слишком многое привлекает ее и развлекает, удерживает в инобытии. И создаются в душе какие-то кочевые привычки, привычка жить на развалинах или в походных шатрах»<sup>18</sup>.

На жесткости в структурной организации культуры Запада лежит печать необходимости «фаустовского» человека сохранять некогда имевший место в истории разрыв с восточной системой ценностей, чтобы не утратить собственной идентичности, утверждение которой разветвлялось на протяжении нескольких исторических циклов. В русской культуре такая жесткая структурная организация отсутствует. Поэтому оппозиция дионисийского и аполлоновского, выдвинутая Ф. Ницше в ранней работе «Рождение трагедии из духа музыки», в русской культуре может предстать в особом варианте. Вообще, русская культура может предстать

<sup>16</sup> Гройс Б. Россия как подсознание Запада // *он же*. Искусство утопии. М., 1993.

<sup>17</sup> Лившиц Б. Полутораглазый стрелец: Стихотворения. Переводы. Воспоминания. Л., 1989. С. 468.

<sup>18</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 500.

как преимущественно дионисийская, о чем писал Н. Бердяев, а западная культура — в большей степени как аполлоновская, т. е. укротившая инстинктивное, стихийное, хаотическое начало и достигнувшая завершенной формы. Эта форма во многом задает и отношение ко времени, памяти, истории. «Фаустовский» человек сознательно культивирует античную традицию, о чем свидетельствует эпоха классицизма, и сохраняет дистанцию по отношению к неисторическому Востоку.

Что касается России, то с начала XVIII в. ее сознание связано с европоцентристскими установками. Это, безусловно, европеизировавшаяся страна. В XVIII в. сомнения по поводу того, является ли Россия европейской страной или она Европе чужда, отсутствуют. Такие сомнения начинают нарастать лишь во второй половине XIX в., ближе к концу столетия<sup>19</sup>. В этом смысле книга Н. Данилевского — важная веха, ибо именно в ней прозвучала определенность идеи о том, что Россия представляет особый и самостоятельный по отношению к Западу мир. Западный мир, согласно Н. Данилевскому, явно не может исчерпать все разнообразие культур и представляет лишь одну из многих существующих в мире культур. Естественно, книга Данилевского не могла переломить ситуацию, и XIX в. продолжал исходить и из идеи европеизма, и из идеи модерна. Кажется, что и на Западе придерживались такого же мнения, больше осознавая сходство с ним России (поскольку она приняла ценности европеизма), нежели несходство. Однако к концу XIX в. все усложняется.

Западный романтизм сильно повлиял на сознание творческой элиты в России. Преодоление поверхностного восточного экзотизма здесь разворачивается в кратких длительностях: в пределах одного поколения, даже в пределах творчества одного гения, какими были А. Пушкин и М. Лермонтов. Исток западного романтизма — рефлексия Ж.-Ж. Руссо — имел колоссальный резонанс в мышлении Л. Н. Толстого, который на протяжении всей жизни, до конца дней продолжал постигать Восток и популяризировать его ценности в России. Он признавал влияние на него Лао-цзы и Конфуция<sup>20</sup>. Таким образом, неосознанно, стихийно на протяжении всего XIX в. Россия открывала и пыталась осознать Восток. К концу XIX в. эта тенденция расширилась и углубилась. Запад, успев привыкнуть к России как прозападной стране, в конце XIX в. вынужден был открыть ее заново — уже как провосточную. Это произошло неожиданно и вызвало что-то похожее на шок.

<sup>19</sup> Данилевский Н. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германороманскому. СПб., 1871.

<sup>20</sup> Шифман А. Лев Толстой и Восток. М., 1971. С. 41

**Рубеж XIX–XX вв.: открытие Западом России как Востока.** Приведем пример с восприятием на Западе романов Л. Н. Толстого. Первая реакция на издание русских романов на Западе была ошеломляющей. Речь идет даже не о степени их художественности, а о том, что для западного читателя в русской литературе Россия предстала именно Востоком. Что же обнаружил «фаустовский» человек, например, в романе Л. Толстого «Война и мир»? Прежде всего то, что его всегда отталкивало в Востоке и что упразднило античный мир, отталкиваясь от Востока: фатализм и отсутствие индивидуальной воли. Иначе говоря, как раз то, что так ценил А. Шопенгауэр на Востоке и что считал необходимым ассимилировать на Западе. Вот как рассуждает, анализируя «Войну и мир» немецкий критик Цион: «В русском слишком значительная доля восточной крови, чтобы не отрешаться от индивидуализма. Но, напротив, тем, что называют в русском “табунным началом”, он обладает в весьма сильной мере. Отсюда энергия коллективной воли уравнивает слабость воли индивидуальной. В положении изолированном русскому не хватает твердости, он отходит в сторону и уступает легко. Но ничто не способно его заставить обратиться вспять, раз он чувствует себя с толпой. “На миру и смерть красна”, — гласит очень популярная русская поговорка»<sup>21</sup>.

В 1882 г., обсуждая психологические типы героев Л. Толстого, другой критик — француз де Вогюэ приравнивает состояние души Пьера Безухова к буддистской нирване. Источник демонстрируемой Толстым психологии де Вогюэ связывает с Азией, а еще точнее, с Индией<sup>22</sup>. Констатируя активность восточного начала в изображенных писателем русских типах, критик ставит вопрос о чуждости этих психологических комплексов Западу, как и России в целом. По его мнению, Толстой порывает с традицией, которая есть западная традиция, демонстрирует нечто совсем новое, для Запады непонятное и им неприемлемое. «Это — новая Россия, бросившаяся в потемках на поиски себе путей, не желающая знать ничего о наших вкусах и зачастую нам непонятная. Не требуйте от нее ограничений, к которым она наименее способна, не требуйте сосредоточения на одном каком-нибудь пункте, не требуйте, чтобы она подчинила свое понимание жизни какой-нибудь доктрине. Она хочет такого литературного выражения, которое представляло бы нравственный хаос, в каком она страждет: Толстой является выразителем всего этого. Раньше всякого другого, более чем кто другой, он и выразитель, и распространитель этого состояния русской души, которое зовут “нигилизмом”»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Граф Л. Н. Толстой и критика его произведений русская и иностранная Ф. И. Булгакова. СПб.; М., 1886. С. 30.

<sup>22</sup> Там же, с. 57.

<sup>23</sup> Там же, с. 49.

И, наконец, жесткий приговор получившему выражение в романе Л. Толстого психологическому комплексу, который, по мнению де Вогюэ, является скифским. Возможно, из деликатности критик не назвал этот комплекс варварским, смягчая его обращением к скифству, что для интересующего нас периода будет не шокирующим, но даже, наоборот, вполне допустимым, приемлемым, выражающим суть дела и для русского человека необходимым. Произнося применительно к России слово «скифы», французский критик вкладывает в него вполне определенный смысл, исходя из неперемного столкновения скифов с Западом. Одно влечет за собой другое. Вогюэ вычитывает у Толстого совсем не то, что у русского писателя содержится в тексте. Раз скиф, то непременно чужой, а то и того хуже — враг. «Толстой готовит нам совсем иные неожиданности. Вот грядет скиф, настоящий скиф, который переделает все наши интеллектуальные привычки»<sup>24</sup>.

Однако то, что обозначение русского комплекса скифским обидным для русского человека не является, свидетельствует уже ответ А. Блока (конечно, не де Вогюэ, а «фаустовскому» человеку в целом, позицию которого де Вогюэ выражает), данный им в стихотворении 1918 г. «Скифы». Это тем более примечательно, что Блока никак нельзя отнести ни к славянофилам, ни к появившимся позднее философам-евразийцам. Он — типичный западник в русской поэзии.

Начиная читать это стихотворение, испытываешь такое ощущение, как будто поэт, принимая участие в бурной дискуссии, отвечает на брошенный ему упрек в том, что Россия по-прежнему остается варварской, восточной, скифской, в которой коллективная стихия преобладает. Удивительно, что поэт это признает и, более того, как будто этим гордится. В запальчивости он парирует: «Миллионы — вас. Нас — тьмы, и тьмы, и тьмы. / Попробуйте, сразитесь с нами! / Да, скифы — мы! Да, азиаты — мы, / с раскосыми и жадными очами!»<sup>25</sup>.

Что здесь обращает на себя внимание, так это то, что скифство, азиатство отождествляется с «тьмой», т. е. с чем-то таким, что существует до истории (в соответствии с К. Ясперсом, до возникновения «осевого времени» как важной исторической вехи, облагородившей «тьмы» с помощью возникновения религиозных и философских идей, новой нравственности). Это нагнетание с помощью много раз повторенного слова «тьмы» — нечто вроде муравейника, т. е. некоего нерасчлененного множества, в котором оказались спаянными человеческие особи, не успевшие обрести индиви-

дуальности, что способен вообразить мало знакомый с существом дела европеец. Ведь, как это доказывает К. Ясперс, «осевое время» коснулось и Востока, оно представлено не только Христом, но и Лао-цзы, Конфуцием. Видимо, эта «тьма» касается тех лишенных человеческой индивидуальности орд, которые в историю вместе с «осевым временем» так и не смогли войти и безвозвратно исчезли. Ситуация испуга перед неизвестным (а потому и страшным) как раз и рождает страх европейца, провоцируя отталкивание и в то же время притяжение. Когда Н. Рерих придумал скифо-монгольский костюм для Ф. Шаляпина, выступавшего в опере «Князь Игорь», поставленный режиссером А. Саниным в 1914 г. в Лондоне, то он тоже как бы солидаризировался с А. Блоком (правда, предвосхищая его) в отстаивании личности России, ее скифской сущности.

В данном случае А. Блок как бы имитирует этот образ испуганного европейца, пугая его тем первобытным варваром, которого в реальности, кажется, уже не существует. Не случайно исследователи, касаясь образа азиата как доисторического варвара, в связи с творчеством В. Хлебникова делают тонкое замечание. «А мифические скифы в его (А. Блока — Н. Х.) поэме показаны все-таки с точки зрения европейца, и европеизм поэта сказывается не только в деталях, в устрашающих реалиях, но и в решающем, в главном: если “азиаты”, то уж непременно в перспективе — некие орды, «тьмы», некое сумрачное нашествие»<sup>26</sup>. Так рождаются мифы, хотя и они содержат некоторую информацию.

Следующие строчки стихотворения А. Блока свидетельствуют об особом восприятии времени в России, ином, чем на Западе. Если Запад давно уже втянут в историю и определен протеканием этой истории (со всеми ее веками, фазами и стадиями, с ее расчлененностью и фрагментарностью), то Россия поэту представляется существующей в ином временном измерении: в едином миге, пожалуй, даже за пределами той исторической длительности, которая есть длительность западной истории. «Для вас — века, для нас — единый час. / Мы, как послушные холопы, / Держали щит меж двух враждебных рас / монголов и Европы». Нельзя не отметить, что в мотиве отсутствия исторического времени в сознании русского человека у А. Блока ощущается чаадаевская традиция. Как известно, острота проблемы Россия–Восток–Запад возникла еще в рефлексии П. Чаадаева. Блок в данном стихотворении придерживается традиционной для русской историографии позиции. Россию он представляет спасителем Запада от возможного столкновения с восточным миром, который мог быть

<sup>24</sup> Граф Л. Н. Толстой и критика его произведений русская и иностранная Ф. И. Булгакова, с. 49.

<sup>25</sup> Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М.; Л., 1960. С. 360.

<sup>26</sup> Лоциц Ю., Турбин В. Тема Востока в творчестве В. Хлебникова // Народы Азии и Африки. 1966, № 4. С. 150.

для Запада весьма трагическим. Традиционная историография гласит: если бы не Русь, то пасть бы Западу под натиском степных народов; не смог бы он сдержать монгольский напор и растворился бы в том мире, откуда еще в эпоху античности вышел, т. е. на Востоке.

В этом случае исчезла бы та самая самостоятельность, которая была великим завоеванием античного мира. Но поэт предупреждает, что в истории может случиться и иная ситуация, когда Русь может предстать уже не в образе спасителя, а в образе агрессора. У поэта агрессор обретает обобщенный характер: это уже не только Русь или Россия, а некое единство, в которое входит в том числе и Россия, т. е. Восток или, еще точнее, скифство, выступающее символом Востока. Ощущая в порыве творческого экстаза общность России и восточного мира, поэт как бы предвосхищает более поздние идеи, которые вызовут к жизни евразийцы, рассматривавшие историю России как часть общей евразийской стихии. Так, в стихотворении 1908 г. «На поле Куликовом», несмотря на наплыв — жестокою бойню и столкновение леса и степи, поэт утверждает евразийскую формулу «наш путь — степной»: «Наш путь — стрелой татарской древней воли / Пронзил нам грудь. / Наш путь — степной, наш путь — в тоске безбрежной, / В твоей тоске, о, Русь!»<sup>27</sup>. Таким образом, несмотря на нанесенную рану, путь Руси и России поэту представляется все же степным, заданным ее приобщенностью к скифской (евразийской) степной стихии.

**Что является содержанием коллективного бессознательного в русской культуре? Ответ евразийцев.** Но если отойти от поэтического воображения, в котором поэтом бессознательно угадано что-то очень важное и значительное, и задаться вопросом: в самом деле, в каких отношениях находятся скифы и русские? То, что прозрел поэт, опираясь на интуицию, должен подтвердить или опровергнуть историк. На этот вопрос ответ может дать историк, причем историк евразийского направления. Г. Вернадскому логика российской истории видится так: она — составная часть общей стихии, называемой им Евразией. Эта идея изложена в книге «Начертание русской истории», ставшей известной в кругах русской эмиграции на Западе в 1920-е гг., а в России — лишь в наше время; позднее появятся последователи и продолжатели концепции Вернадского. С эпохи «перестройки» идеи евразийцев получили в России необычайную популярность, о чем свидетельствует возникший в то время интерес к творчеству Л. Гумилева, не ослабевающий до сих пор.

По мнению Г. Вернадского, исторический процесс стихийен. Он приводится в движение глубоко

заложенными в нем и не зависящими от воли людей силами. На территории Евразии развитие этой стихии имело несколько циклов, в основе каждого оказывалась очередная попытка вызвать к жизни государство, способное объединить многие этносы и народы, достичь единства евразийского мира. Первая такая попытка связана с возникновением скифской империи, в составе которой были и славяне. За ней следовали гуннская и монгольская империи. Не случайно в сновидческих образах хлебниковского прозаического фрагмента «Есир» появляется Чингисхан («Великий Чингиз казался ему беспечным богом войны, надевшим как-то раз на плечи одеяние человеческой судьбы. Любимец степной песни, он и до сих пор живет в степи, и слова славы ему сливаются со степным ветром»<sup>28</sup>).

Четвертая попытка достичь единства евразийского мира связана с историей Российской империи, развал которой происходит на рубеже XIX–XX вв. Но и ее необходимо рассматривать как часть Евразии, чьи ритмы определяют и более поздние образования, кажущиеся самостоятельными. До рубежа XIX–XX вв. это обстоятельство не учитывалось: Россия воспринималась как часть западного мира. То, что она — часть Евразии, было забыто, вытеснено в подсознание. Связь России с Востоком и суть России как Востока оказались содержанием подсознания России. Историк констатирует: «Важную роль в этнической жизни Евразии вообще, а Евразии западной в частности, играли народы иранского корня, известные под классическими именами скифов и сарматов»<sup>29</sup>. Таким образом, утверждая вслед за Б. Гройсом, что Россия является подсознанием Запада, мы не можем не отметить, что сама Россия тоже имеет подсознание, а оно связано с монголо-татарской стихией.

Народы иранского корня — та стихия, от которой когда-то отделили себя греки и создали самостоятельную культуру — основу развития европейского мира в последующую эпоху. Конечно, относительно самостоятельную: многие элементы восточной культуры они сохраняли и преобразовывали в соответствии с новым прасимволом (Шпенглер). Но выясняется, что в мировой истории существуют народы, в большей степени сохраняющие связь с Востоком, нежели это могли себе позволить греки, да позднее и Запад. К таким народам и относится Россия как часть евразийского мира, существование которого в мировой истории западные историки не замечали, а потому продемонстрировали и непонимание России. С некоторых пор сознание России было связано исключительно с Западом, но ее ментальность (точнее, коллективное бессознатель-

<sup>28</sup> Хлебников В. Творения. М., 1986. С. 552.

<sup>29</sup> Вернадский Г. Начертание русской истории. М., 2004. С. 29.

<sup>27</sup> Блок А. Собр. соч. Т. 3. С. 249.

ное) продолжает оставаться восточной. Именно это обстоятельство позволяет утверждать, что цивилизационная идентичность России постоянно оказывается недооформленной, открытой, не достигшей единства. Отсюда столь частые в ее истории крутые развороты. Это обстоятельство определило и позицию П. Чаадаева, доказывавшего, что Россия оказывается вне истории и вне всех существующих в мире цивилизаций (потому, что она сама претендует на особость, в ней самой разворачивается культурный синтез, слагаемыми которого выступают не только античные, но и скифские корни). Культурный синтез в российском варианте представляет один из уровней универсального синтеза, который разворачивается в мировой истории; чтобы уяснить смысл культурного синтеза в его русском варианте, следует принять во внимание универсальный синтез.

П. Чаадаев, конечно, преувеличивал, когда не находил России места в мировой истории. «Дело в том, — пишет он, — что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»<sup>30</sup>. Все-таки к Востоку Россия имеет отношение. По мнению Г. Вернадского, до VI в. русское племя не проявляло себя в жизни Евразии как самостоятель-

ное целое. Однако ту способность перевоплощения русских в другие культуры, что будут подчеркивать в XIX веке, он отмечает уже на этом этапе. Историк констатирует наличие в славянском этносе иранской (скифской) крови<sup>31</sup>. Значимость скифства для русской истории Вернадский подчеркивает таким утверждением: «Историческая подпочва русского государства создана была скифами»<sup>32</sup>. Тема скифства России обретает особую значимость в связи с мыслью К. Ясперса по поводу того, что разгадка нашего настоящего и будущего связана с тем, что произошло в доистории, т. е. в «доосовое время». Иначе говоря, применительно к нашей проблеме понимание настоящего России во многом зависит от нашей способности понять то, что происходило в доистории.

Уяснение существования русского славянского этноса внутри евразийской стихии постепенно вытесняет значимость византийской (и античной) традиции для России как основы сближения русских с европейцами. Но вытеснение византийской традиции, которая разъединяла Россию с Западом, но все же на определенном уровне и сближала, ибо между ними было много общего (и христианская вера, и унаследованные от Византии античные корни), на периферию приводит к утверждению самостоятельности России по отношению к Западу. Этот процесс разворачивается параллельно кризису европоцентризма в истории.

#### Список литературы:

1. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999.
2. Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // О Владимире Соловьеве: Сборник первый. М., 1911.
3. Вернадский Г. Начертание русской истории. М., 2004.
4. Виппер Б. Искусство Древней Греции. М., 1972.
5. Гете И. В. Западно-восточный диван. М., 1988.
6. Граф Л. Н. Толстой и критика его произведений русская и иностранная Ф. И. Булгакова. СПб.; М., 1886.
7. Гройс Б. Россия как подсознание Запада // Гройс Б. Искусство утопии. М., 1993.
8. Данилевский Н. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1871.
9. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009.
10. Завадская Е. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
11. Кардини Ф. Европа и ислам. История непонимания. СПб., 2007.
12. Лошиц Ю., Турбин В. Тема Востока в творчестве В. Хлебникова // Народы Азии и Африки. 1966, № 4.
13. Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.
14. Пунин А. Искусство Древнего Египта. СПб., 2010.
15. Путешествие на Восток. Письма Андрея Белого // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.
16. Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991.
17. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
18. Чаадаев П. Сочинения. М., 1989.

<sup>30</sup> Чаадаев П. Сочинения. М., 1989. С. 18.

<sup>31</sup> Вернадский Г. Указ. соч. С. 29.

<sup>32</sup> Там же, с. 47.

19. Шифман А. Лев Толстой и Восток. М., 1971.
20. Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997.
21. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

### **Bibliography:**

1. Berdyaev N. Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'. М., 1999.
2. Berdyaev N. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii Vl. Solov'eva // O Vladimire Solov'eva: Sbornik pervyy. М., 1911.
3. Vernadskiy G. Nachertanie russkoy istorii. М., 2004.
4. Vipper B. Iskusstvo Drevney Gretsii. М., 1972.
5. Gete I. V. Zapadno-vostochnyy divan. М., 1988.
6. Graf L. N. Tolstoy i kritika ego proizvedeniy russkaya i inostrannaya F. I. Bulgakova. SPb.; М., 1886.
7. Groys B. Rossiya kak podsoznanie Zapada // Groys B. Iskusstvo utopii. М., 1993.
8. Danilevskiy N. Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu. SPb., 1871.
9. Delez Zh., Gvattari F. Chto takoe filosofiya? М., 2009.
10. Zavadskaya E. Kul'tura Vostoka v sovremennom zapadnom mire. М., 1977.
11. Kardini F. Evropa i islam. Istoriya neponimaniya. SPb., 2007.
12. Loshchits Yu., Turbin V. Tema Vostoka v tvorchestve V. Khlebnikova // Narody Azii i Afriki. 1966, № 4.
13. Merezhkovskiy D. L. Tolstoy i Dostoevskiy. Vechnye sputniki. М., 1995.
14. Punin A. Iskusstvo Drevnego Egipta. SPb., 2010.
15. Puteshestvie na Vostok. Pis'ma Andrey a Belogo // Vostok-Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii. М., 1988.
16. Florovskiy G. Puti russkogo bogosloviya. Kiev, 1991.
17. Khabermas Yu. Filosofskiy diskurs o moderne. М., 2003.
18. Chaadaev P. Sochineniya. М., 1989.
19. Shifman A. Lev Tolstoy i Vostok. М., 1971.
20. Shubart V. Evropa i dusha Vostoka. М., 1997.
21. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. М., 1991.