

О. А. Седакова

Европейская идея в русской культуре. Ее история и современность¹

Автор предлагает ввести новое понятие для описания российской культурной истории последних трех веков — «европейская идея». Термин построен по аналогии с известной и много обсуждавшейся «русской идеей». «Русская идея» — попытка саморефлексии, построенная в контраст «Западу» и его ценностям, — утверждает уникальность российской судьбы в мире. «Европейская идея» (которая отнюдь не ограничивается феноменом «западничества») имеет в виду страстную, заинтересованную мысль России о Европе и «Западе» вообще — как об образе универсализма. В допетровскую эпоху таким же образом универсального была для Руси Византийская модель.

Как и «русская идея», «европейская идея» принадлежит самой русской культуре и не представляет собой простого отражения европейской реальности. В пестром спектре европейских влияний особое внимание в статье уделяется их христианской составляющей. Характерные черты западного христианства при этом приходили в Россию не через собственно церковное, католическое или протестантское, влияние, а через сочинения классических писателей, художников, мыслителей Запада, в которых оно присутствовало имплицитно. К самым значительным элементам российской «западной идеи» автор относит императив личной свободы, достоинство человеческой личности, ценность свободного творчества, острое чувство современности в ее исторической перспективе, практический христианский гуманизм и социальную солидарность. До последнего времени юридическая, правовая, институциональная основа западного общества была мало интересна русской «европейской идее» или оспаривалась в ней.

ключевые слова: Европа, Россия, культурная имплантация, христианский гуманизм.

Можно сказать без преувеличения, что тема (или концепция, или миф) «Запада» стоит в центре всей российской истории послепет-

1. Дополненный и переработанный текст моего выступления на Международной конференции,

организованной движением Russia Cristiana (Христианская Россия). Сериате, октябрь 2010.

ровского времени. Это не вопрос внешней политики: это *внутренний* вопрос русской культуры, можно сказать, ее духовный вопрос. Русская культура как будто не мыслит себя вне этой конфронтации. Без вызова «Запада» не вполне понятна и «русская идея»²: ведь это попытка выразить собственную идентичность прежде всего как *другую* по отношению к «Западу». Интересно: никогда не по отношению к «Востоку». А ведь можно было бы и это обдумать: что отличает Россию от сопредельного нехристианского Востока? Но этот вопрос не стал историческим. До XX века «Запад» означал Европу, теперь это и Америка, и часто в первую очередь Америка (об этом позже). Россию «русской идеи» отличает прежде всего таинственность, непознаваемость: она непознаваема для «европейца», в том числе, и русского европейца (т. е. человека, образованного и воспитанного по западному, послеренессансному и послепросвещенческому, образцу):

Не поймет и не приметит
Гордый взор иноплеменный,
Что горит и тайно светит
В красоте твоей смиренной.

В этих знаменитых стихах Тютчева Россия противопоставлена Западу: как нищая, кроткая, страдальческая, Христова страна — богатому, деловому и гордому безбожному соседу. Это характерная антитеза славянофильской мысли. То, что «взор иноплеменный» может быть не высокомерным, а сочувственным или уважительным, просто не предполагается. О христианской традиции Запада речь в этом случае обычно не заходит. Если же заходит, западное христианство представляется карикатурной фигурой «иезуита», мольеровского Тартюфа или Великого Инквизитора: зловещим образом коварного святоши³. Но, заметим, и европейские путешественники XVII — XIX вв. не видят в «русской вере» (православии) ничего христианского («смесь буддизма с исламом», по словам Бальзака).

2. Мы не будем здесь обсуждать историю «Русской идеи», выросшей из мысли Ф. М. Достоевского, получившей свое имя в работе Владимира Соловьева (1888), обсуждавшейся в разном ключе многими русскими мыслителями (И. А. Ильиным, Н. С. Трубецким, Н. А. Бердяевым и другими). Оставим в стороне и попытки создания официальной версии «Русской идеи» как идеологической основы современного российского государства.

3. Интересно заметить, что этот карикатурный образ католицизма возник не из опыта реального общения с ним, а по большей части — из антиклерикальной западной (особенно французской) беллетристики.

Я не собираюсь в этой статье обсуждать «русскую идею», мысль России о себе⁴, всегда прямо или косвенно противопоставляющую себя «Западу», Это самосозерцание современный итальянский историк и дипломат, свидетель новейших событий, описал весьма сурово: *«Il paese si isola dal mondo e si perde nella narcisista contemplazione della propria originalita' o nella compiaciuta commiseratione dei propri vizi»*⁵. Как объективный факт, без всякой оценки описал этот уникальный феномен Ю. М. Лотман в своих пролегоменах к русской культуре: главную проблему русской культуры всегда составляла сама Россия. О природе этого всматривания в собственное лицо мне приходилось писать⁶. Но моя сегодняшняя тема — «европейская идея», или русская мысль о Западе.

«Европейская идея» не приобрела такой формульной простоты, как «русская идея». То, что принято называть российским «западничеством», включает в себя явления различные до противоположности. Более того, определенный (и, быть может, самый известный) тип российского западничества исходит из того же мифа «Запада», что и его антагонисты «почвенники». Этот миф, как известно, небогат: «Запад» — материалистическая, духовно опустошенная цивилизация, мир механического рационализма, индивидуализма, техники, утилитаризма. И что же: совершенно тот же набор характеристик, но с положительным знаком (именно это «современно», «цивилизованно», так живут «умные люди», а не «наши дураки») имеет «Запад» в «низком» варианте русского западничества. Среди классических литературных персонажей его воплощают, к примеру, чеховский лакей Яша («Вишневый сад») или Смердяков Достоевского («Братья Карамазовы») и другие его «бесноватые» герои. Эта карикатурная реплика «Запада» (с лозунгами типа: «Все позволено!» или «Имею право!»), вероятно, покажется европейцу не менее экзотичной, чем самые архаичные местные обычаи. Российский нигилизм привык, по меньшей мере, с XVIII века с его «петиметрами» и «щеголями» (слово «нигилизм» еще не было в ходу), искать себе легитимизации в «западной современности». С западничеством этого типа связана тема «отсталости» России, идея

4. См. об этом: [Седакова. Русская культура].

5. «Страна замыкается от мира и уходит в нарциссическое созерцание собственной самобытности или в растроганное оплакивание собственных пороков» [Romano, 8].

Серджо Романо — историк, писатель, дипломат, один из ведущих итальянских журналистов. Посол Италии в СССР с сентября 1985 до марта 1989 года.

Книга «Россия перед решением», плод его русских впечатлений, прозвучала резким диссонансом в общем хоре западного энтузиазма по поводу горбачевских реформ. Романо предвидел многие драматические последствия, которые с неизбежностью должна была вызвать попытка реконструкции коммунистической системы.

6. См.: [Седакова. Русская культура].

«догонять» ушедший вперед мир или «не отстать» от него, «быть современными». Российские модники (в том числе интеллектуальные модники) невероятно догматичны.

«Запад» в другом, условно говоря, аристократическом, или романтическом, варианте («страна святых чудес» Версилова из «Подростка») тоже представляет собой, в сущности, внутренний компонент русской культуры. Особое, ревностное благоговение перед гением европейской культуры («нам внятно всё», «мы любим эти священные камни больше, чем они сами!») — оригинально русский феномен (впрочем, он известен и в Новом Свете: ср. европеизм таких американских гениев, как Э. Паунд, Т. С. Элиот; само слово «European!» в американском контексте несет близкие русскому смысловые тона). Этот русский европейский идеализм уже в XIX веке был непримирим к «прозе» современной ему западной жизни, к «всеевропейской желтой пыли», к тому, в чем российские рыцари Европы видели мелочность и холод буржуазного существования (ср. путевые заметки о европейских путешествиях Л. Толстого, Достоевского, Блока). Горячо любимая в своих художниках, героях, мыслителях, Европа не воспринималась ими в своих учреждениях и бытовых нормах. За их неприязнью к обыденности Запада незаметно даже простого интереса и усилия понять и изучить строй этой жизни⁷.

Тем не менее присутствие в русской культуре тяги к Европе идеальной, творческой и гуманистической сильно и постоянно. Этот «европейский эрос» российской истории, который Мандельштам назвал «тоской по мировой культуре», любил в европейской цивилизации не асоциальный индивидуализм (как в смердяковском западничестве, как в западничестве «петиметров»⁸ XVIII и нигилистов XIX века), но наоборот, высоко развитую социальность, *gentle society*, уважение к человеку, «людскость» (словами Батюшкова), которую «русские европейцы» хотели бы увидеть на родных берегах. Европа представлялась отсюда тем пространством, той ситуацией, в которой человек может (и уже смог) осуществить свои творческие и культурные возможности, свою

7. Так, оказавшись впервые в Европе, я с удивлением заметила, что за рассуждениями об «индивидуализме» наши великие путешественники не заметили характерно западной традиции солидарности, социальности другого порядка, чем пресловутая русская «общинность».

8. Петиметр (фр. *petit-mâitre* — щеголь) — в русской литературе XVIII в. сатирический образ молодого француза-щеголя, франта, вертопраха, а также русского молодого дворянина, рабски копирующего этот французский образец в модах, манере поведения и т. д. (из Толкового словаря Ушакова). — Прим. ред.

человечность, «ум и талант»⁹. Это вековое культурное вдохновение как будто опровергает тот вывод, который Серджо Романо делает в уже упомянутой книге, — что Россия, в сущности, никогда не была заинтересована Западом как духовной и культурной реальностью: «*L'antica convinzione russa, che l'Occidente non e' cultura o spiritualita', ma "tecnica", vale a dire un prezioso deposito di strumenti e cognizioni tecniche di cui altri possono liberamente appropriarsi senza per questo rinunciare al proprio superiore sistema di valori*»¹⁰. Однако вывод С. Романо безусловно справедлив в том отношении, что идеалистическое, гуманистическое, творческое «западничество» всегда принадлежало оппозиционным в той или иной мере кругам русского образованного общества — и тем самым не отражалось на государственной позиции России, на характере официально предпринимаемых вестернизаций, которые были и остаются именно такими, как описал С. Романо.

Чтобы самым наглядным образом представить себе, как выглядело дело «высокое» русское западничество, стоит посетить русскую усадьбу начала XX века: например, усадьбу художника В. Д. Поленова близ Тарусы. Европа присутствует там как культурный, моральный и даже религиозный образец (так, христианство воспринимается в кругу Поленовых не в традиционно православной, но в ренановской версии; тем не менее для крестьян В. Д. Поленов строит православную церковь по собственному проекту, в котором соединяются элементы готики и северорусского зодчества). Просветительская и филантропическая деятельность семьи Поленовых (школы, больницы для крестьян, обучение крестьянских детей искусству), как и многих других дворянских семей в предреволюционное время, — несомненно плод их «европейства». Тем удивительнее отчетливо местный, русский колорит, которым оказывается пропитан этот благоговейно воспринятый европейский христианский гуманизм.

Я думаю, подобным образом дело происходило и с другой, первой культурной прививкой: с трансплантацией (как назвал этот процесс Д. С. Лихачев) византийских образцов в древней Руси.

9. Ср. слова Пушкина в письме жене от 18 мая 1836 года: «...черт догадал меня родиться в России с душою и с талантом! Весело, нечего сказать» [Пушкин. Письмо Пушкиной, 454]. Все это в российской действительности не только не почитается, но стоит под подозрением.

10. «Старинное российское убеждение в том, что Запад представляет собой не культуру или духовность, но "технику", иначе говоря, драгоценную копилку технических инструментов и навыков, которыми другие могут свободно воспользоваться, без того, чтобы отказываться для этого от собственной, высшей системы ценностей» [Romano, 130].

Рецепция «европейского» в таких явлениях, как, скажем, русский портрет XVIII века, живопись А. Иванова, С. Щедрина и Венецианова, поэзия предпушкинской и пушкинской поры, музыка Глинки и Скрябина или художественные поиски Серебряного века, по существу подобна адаптации византийских художественных образцов в допетровской Руси. Стремясь к универсализму (который в ту эпоху воплощал для русских не «Запад», а Константинополь) и нисколько не заботясь о *couleur locale*, иконописцы и зодчие невольно давали проявиться этому *couleur locale* во всей его свежести. И византизирующее, и европеизирующее течения русской культуры могут быть с равным основанием отнесены к той ее линии, которую Мандельштам назвал «эллинистической» (в противоположность другой, «местной», школе). И за византийским, и за европейским образцом всегда просвечивал их исток — классическая античность, греческая или латинская. И другой исток — словами Шатобриана, «гений христианства». Я осмелюсь утверждать, что западный «гений христианства» русская культура воспринимала почти исключительно через светскую культуру.

Можно спросить, как этот «гений христианства», «тайна человека-христианина», который просвещенные люди России не могли не чувствовать в западной культуре¹¹, относится к западному христианству *sensu stricto* — к церковному христианству Запада с его богословием, мистикой, дисциплинарным строем и т. п. Прежде всего к католичеству, поскольку католичество всегда занимало в русской мысли место, несопоставимое с протестантизмом. Конфронтации «Россия» — «Запад» в конфессиональном измерении отвечала пара «Православие» — «Католичество». Как и в случае с пограничным Востоком, мы видим здесь резкое несоответствие фактической реальности и культурной проблематики. При самом значительном участии людей протестантской — лютеранской по преимуществу — традиции в российской истории, отношения с протестантизмом в России почему-то не стали культурной темой; толстовство, русский вариант протестантизма, явилось для образованного и церковного общества

11. См. в связи с этим замечательную рецензию Пушкина на перевод книги Сильвио Пеллико (1836): «Мало было избранных (даже между первоначальными пастырями церкви), которые бы в своих творениях приблизились кротостию духа, сладостию красноречия и младенческою простотою сердца к проповеди Небесного Учителя. В

позднейшие времена неизвестный творец книги “О подражании Иисусу Христу”, Фенелон и Сильвио Пеллико в высшей степени принадлежат к сим избранным...». И далее: «Книга “*Dei doveri (degli uomini)*” устыдила нас и разрешила нам тайну прекрасной души, тайну человека-христианина» [Пушкин. Об обязанностях человека, 322–323].

как совершенно неожиданная волна. Вместе с тем стихийно возникающие низовые движения всегда носили в России протестантский характер, что позволило Федотову говорить о «протестантской» тяге народного православия, которому католическая стихия оставалась совершенно чуждой. Однако позднее православное самосознание, как и «русская идея», во многом строилось в полемике с католичеством, в отталкивании от него. Апологеты православия обычно отмечали, от каких «католических» недостатков свободна наша традиция — и какие православные достоинства неизвестны Западу. Приходило ли в голову посмотреть и на те достоинства, на те дары, которыми католическая традиция обладала и которых не доставало своей? Если приходило, как П. Чаадаеву, дело рано или поздно кончалось переходом в католичество и следовательно, по известным причинам, эмиграцией. Но русские католики — отдельная тема. Нас интересует другая ситуация: сочувственное и глубокое внимание к другой традиции изнутри собственной, готовность чему-то учиться у нее, что-то с благодарностью принимать. И тут приходится сказать, что вплоть до позднейшего времени эта позиция в русской культуре остается почти неизвестной¹².

Критика тех или иных сторон собственной традиции в православном богословии обыкновенно объясняет их как следствие «вестернизации», «проникновения латинства» (Георгий Флоровский, Христос Яннарас и многие другие). Благодаря этому устойчивому мнению мы, и не зная по существу аутентичной западной традиции, можем, как некий само собой разумеющийся факт, перечислить эти негативные «западные» особенности: подмена жизни в вере — «религиозностью»; Церкви — институцией; знания по соучастию — рациональным объектным познанием; молитвенного созерцания — медитацией или экстазом; образа — понятием или аллегорией, «сердца» — разделенными чувством и мыслью и т. п., и т. п. Так нас учили, и любой православный человек твердо знает расхожую критику католицизма и ее основные пункты. Но, увы, даже глубоко просвещенный прихожанин как правило не знаком ни с аутентичной католической тради-

12. Пушкин и в этом случае представляет собой удивительное исключение. Мемуаристка передает его разговор с молодым Хомяковым: «На утверждение Хомякова, будто в России больше христианской любви, чем на Западе, Пушкин “ответил с некоторою досадою: “Может быть. Я не мерил

количество братской любви ни в России, ни на Западе; но знаю, что там явились основатели братских общин, которых у нас нет. А они были бы нам полезны”» (Цит. по: Франк С. Л. Этюды о Пушкине. Париж : YMCA-press, 1987. С. 105).

цией, ни с современными движениями западного христианства и темами его новейшей мысли, среди которых — глубокий интерес к восточному христианству и огромный любящий труд по его изучению. Образец этого труда — движение *Russia Cristiana* («Христианская Россия»), основанное уже 30 лет назад священником Романо Скальфи. Здесь занимаются и православными древностями, и русской религиозной мыслью XX века. Один из последних плодов «Христианской России», замечательный своей глубиной, — книга Адриано Делл'Аста «В борьбе за реальность»¹³. В монастыре Бозе занимаются историей русского монашества и историей гонений XX века. Всех инициатив подобно рода не перечислишь. Ничего подобного внутри православия мы не знаем. Движения с названием «Христианская Италия» представить у нас невозможно — пока, будем надеяться. Наши италисты не считают необходимым изучение католической и вообще христианской составной итальянской культуры. Сердечная похвала христианскому Западу изнутри православия в наши дни — слишком мало подготовленная вещь. Вдохновенному гимну православию, который представляет собой энциклика Иоанна Павла II *Orientalis Lumen* («Свет с Востока»), не ответит пока ни один православный голос, который мог бы с той же глубиной и проникновением описать дары западного христианства. Мы только начинаем их узнавать.

И здесь мне хочется назвать три значительных имени, благодаря которым началось это узнавание: Сергей Сергеевич Аверинцев, Наталья Леонидовна Трауберг и священник Георгий Чистяков. Все трое покинули нас в последние годы. Они учили своих читателей и слушателей — может быть, впервые в русской истории — слышать подлинный голос западного христианства. В их передаче мы услышали Фому Аквинского и Франциска, средневековую латинскую гимнографию и новую апологетику Честертона и Льюиса... Мы услышали голос, который не может не тронуть христианскую душу, гениальный голос чистой веры. Мы увидели лица Божьих людей. Это начало встречи, которой уже не отменишь.

Но и до этой встречи с собственно церковным христианством нам есть за что благодарить европейский «гений христианства». Как я говорила, мы узнавали его из светской культуры. Можно вспомнить, что и Запад впервые узнал и полюбил православную

13. См.: [Делл'Аста].

традицию не в ее церковных выражениях, а в «русском романе», в Толстом и Достоевском. Европейские учителя России (и не только России: из бесед Вселенского патриарха Афинагора мы знаем, какое значение в его духовной жизни имели «Отверженные» В. Гюго), могли чувствовать себя чрезвычайно далекими от всякой церковной традиции и от Рима — подобно тому, как и связь русских писателей с родной церковью бывала небеспроблемна. Они могли бунтовать против нее, но то, что несли их сочинения, было впитано из этой многовековой христианской школы; они выражали ее красоту и ее творческие возможности — что, может быть, особенно ясно для взгляда со стороны. «Святая русская литература» (как назвал ее Томас Манн), благодаря которой Запад впервые ощутил вкус православной духовности: Толстой, Достоевский, Чехов и многие другие — и воплощенная в их письме особая человечность и одухотворенность, поглощенность «последними вещами», «чем люди живы» (то, что для европейцев уже традиционно связывается с русским началом в искусстве) — были бы невозможны без европейских учителей: Диккенса, Гюго, Руссо, Шиллера, Рафаэля... Тех, в чьих созданиях европейский дух обнаруживал себя как дух христианской цивилизации, христианского социального гуманизма с его ценностями, в общем-то, почти экзотическими в российской действительности, — с безусловной ценностью свободы и ничем не отменяемым уважением к человеку. Дух христианской Европы, как его узнавали писатели, художники, мыслители крепостной России, как его узнавали и мы в годы коммунистического рабства, был отрицанием унижения и насилия. И если за детским и юношеским чтением европейской классики мы вряд ли могли дать себе отчет в том, в каком отношении эти вещи находятся с истоком христианства и с его европейским развитием, мы несомненно узнавали лицо Г.-Х. Андерсена или лицо Ч. Диккенса как христианское лицо, и тем самым мы узнавали свободу как христианский дар, ту «тайную свободу», о которой говорил Блок вслед за Пушкиным. «Тайный» в церковнославянском языке и у Пушкина значит «таинственный»: это не свобода в подполье, а таинственная свобода. Ведь свобода не менее таинственна, чем другие дары, которые, как сокровища Востока, перечисляет энциклика «Свет с Востока».

Свобода связана с другим даром, который приносил нам ветер с Запада: с реальным переживанием *настоящего*. О современном западном человеке Иоанн Павел II пишет: «Мы зачастую чувствуем себя сегодня пленниками настоящего; человек как будто

утратил сознание своего участия в истории, в том, что было до него и что будет после. <...> Церкви Востока открывают нам дар особенно острого чувствования преемственности, которое носит имена Предания и эсхатологического ожидания» [*Oriente Lumen*, I. 3]. С. С. Аверинцев, который всеми силами сопротивлялся культу плоского настоящего, писал: «Настоящее так важно потому, и только потому, что через него таинственная глубина прошлого и таинственная широта будущего раскрываются навстречу друг другу» («Две тысячи лет с Вергилием»). Действительно, жизнь, запертая в плоском «настоящем», в газетном «актуальном моменте», ужасна. Но мы знаем и другую опасность: за глубиной прошлого и широтой будущего, к которым обращен человек, он утрачивает чувство настоящего, того, что явно, здесь и сейчас, требует нового ответа или новой формы ответа. Вероятно, чтобы по-настоящему чувствовать настоящее — как еще небывалое и уже решающее, т. е. помнить, что и прошлое было рядом таких настоящих, и будущее будет ничем другим как настоящим, — необходима свобода. Свобода личного решения, свобода от безличных структур: социальных, исторических, государственных, этнических и т. п., — от того в них, что репрессивно по отношению к интимной глубине личности, от безвоздушного пространства фатальности, которое они несут с собой. Но серьезнее — свобода от безысходной борьбы за власть или против власти под самыми разными лозунгами. Свобода не властвовать и не покоряться, а «даровать свободу» другим: утешенье, так глубоко переданное Пушкиным. Это утешение вдохновения, утешение творчества. И его нес нам западный ветер.

Несомненно, мы могли бы найти ключи этой свободы и в собственной традиции: в древних патериках, в рассказах о старцах и подвижниках, которые достигали головокружительной высоты такой — освобождающей — свободы, в живом опыте встреч с духовными людьми, в проповедническом слове нашего современника митрополита Сурожского Антония. Но для рутинного церковного мнения и для многих православных публицистов наших дней свобода остается чужим и враждебным понятием, «западным», «интеллигентским», «нецерковным». Либерализм — благородное, дорогое А. С. Пушкину слово — превратилось здесь в ругательство, не требующее комментариев. Настоящее и современность воспринимаются как бесовский соблазн, от которого требуется обороняться «священными устоями» и «благими упованиями».

Итак, таинственная свобода и таинственное чувство настоящего — те дары, за которые прежде всего стоит благодарить Запад. Христианские ценности свободы и человеческого достоинства на Западе из храмов и монастырей распространились в мир и стали общими основаниями гражданской цивилизации даже в ее нынешнем секуляризованном образе; в российском обществе они совсем не упрочены.

Теперь от исторической части я позволю себе перейти к мемуарной.

Массовому и официальному обращению к Западу (начатому Горбачевым как «возвращение к общечеловеческим ценностям»), предшествовала другая «западная идея» — движение независимой творческой культуры.

Ветер с Запада повеял,
Из Ронсара, из Боккаччо,
Из Кохановиуса.
Чаще хворост в печку, чаще,
Флора! О весне дрожащей,
Возвести, о sancta Musa!

Я переводила эти стихи польского поэта Константы Ильдефонса Галчинского в университетские годы, в самом начале 70-х. Запад для Польши и Запад для России — не одно и то же. Для нас ветер из Польши — это уже ветер с Запада, и не раз, как известно, Запад приходил в Россию именно через Польшу. Но, как в этих польских стихах, западный ветер был для нас ветром весеннего пробуждения, освобождения, вдохновения. На месте Кохановиуса (латинизированная форма имени первого классического польского поэта Яна Кохановского) вполне можно было бы представить имя Пушкина. В Пушкине веял тот же весенний ветер с Запада, «из Ронсара, из Боккаччо».

Культурный авангард 70-х годов был, несомненно, обращен к Европе (в отличие от американистских 60-х). Образцом такого настроения может служить структурализм, школа культурологии с центрами в Тарту, Москве и Ленинграде, авангард отечественной гуманитарной науки 60-х — 70-х годов. Еще более широкую перспективу открывала мысль С. С. Аверинцева, который называл себя «средиземноморским почвенником». Труды Аверинцева соединяли в себе богословскую глубину, свойственную раннему

славянофильству, с открытостью и рациональной ясностью, к которой всегда стремилась западная традиция. И вновь: глубоко русская мысль С. С. Аверинцева выросла на почве немецкой традиции *Geisteswissenschaften*¹⁴.

Научное культурное возрождение происходило на окраинах официальной культуры и казалось допущенным по странному недосмотру. По отношению к собственно творческим попыткам (поэзии, живописи, мысли) такого недосмотра допущено не было: новая творческая культура обитала в подполье. Недозволенная поэзия, живопись, музыка, театр несли в себе ту же «тоску по мировой культуре». Стремясь к «Западу», они вместе с тем стремились и к воссоединению с собственным Серебряным веком, последним российским прошлым, которого не осквернило люмпенство большевизма. Латинские названия стихотворных самиздатских книг (как «*Exercitus exorcitans*», «Войско, изгоняющее бесов», — первая самиздатская книга Елены Шварц) сообщали своему читателю этот двойной вектор. В самиздатских списках ходили переводы философских сочинений (М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Бубер), христианских мыслителей (Ж. Маритен, Карл Барт, Д. Бонхеффер, П. Тиллих, Г. Честертон, К. Льюис). Сама возможность читать на других языках означала принадлежность определенному культурному кругу, иначе информированному (цензура иноязычных изданий не была такой жесткой) и воспринявшему иные умственные навыки, чем у тех, кто читал только по-русски. И поскольку этот элитарный по существу круг был узок, необычайную, творческую актуальность приобретало переводческое дело. Культурным событием становился не только — и вероятно, не столько — перевод новейшей словесности, но и, скажем, переводы неоплатоника Прокла или Фомы Аквинского. Эти переводы также могли прорваться (или не прорваться) сквозь цензуру. Так, английские апологеты Льюис и Честертон, в переводах Н. Л. Трауберг, ходили по рукам в машинописных копиях. Так же обстояло дело с многими переводами В. В. Библихина. Временная и географическая дистанция не спасала от цензуры, ей подвергались даже нотные издания для детей: из «Тетради Анны Магдалены Бах» (как и из «Детского альбома» Чайковского) исчезали «религиозные» названия. Из рук в руки передавали самодельный

14. «Науки о (человеческом) духе», собственно говоря — «гуманитарные науки». Имеется в виду связанное с именем Вильгельма Дильтея представление об общей совокупности наук, изучающих

человеческое культурное творчество (философия, филология, история и др.), которые требуют другой методологии, чем *Naturwissenschaften* — естественные науки.

перевод текста «Страстей» Баха (которые исполнялись только гастролерами; те, кто изучали «Страсти» в курсе истории музыки, о самом сюжете имели весьма туманное представление!). Тоска по «высокому Западу», хранителю двух искорененных режимом основ европейской цивилизации — классической античности и библейского наследства — в 70-е годы была, я думаю, несравненно острее, чем в Золотом и Серебряном веке русской культуры: «страна святых чудес» виделась, словами Манделштама, из «львиного рва» советского одичания и бесчеловечности. Оттуда, из этой страны, доносилась речь свободного человека, каким нам представлялся каждый «западный» автор.

Актуальный, постиндустриальный Запад был при этом практически неизвестен. Сон о Европе располагался во вневременном, платоническом измерении — и кончался где-то на времени экзистенциализма. Пародию на тот образ «Европы», которым мы располагали, дает Венедикт Ерофеев в «заграничных» главах своих «Петушков». Итальянцы там занимаются исключительно пением и рисованием: один поет, другой его рисует, а тот поет о том, как этот рисует.

— Я была уверена, что никогда не увижу Вестминстера, — сказала я своему спутнику англичанину в Лондоне, в ноябре 1989 года.

— Значит, Вы сейчас в своем «никогда», *in your never!* — ответил он.

У Елены Шварц есть воспоминание о том, как она впервые из самолета увидела внизу очертания Лондона (в том же 89-м году) — и поняла, что вся прошлая жизнь кончилась и началась «жизнь после жизни».

В самом деле, нам пришлось оказаться в собственном «никогда», испытать тот шок, когда «элизиум теней», платоническое *al di la'* (итал. «вне, за пределами». — *Ред.*) спускается с небес, оказывается на земле, перед глазами. Имена обретают своих носителей: вот *это* Сорбонна! А это — Арно! Наш «Запад» состоял из имен. Этих имен, дат, подробностей мы помнили несчетное множество. Впервые приехав в Париж или Кельн, С. Аверинцев мог вести по этим городам экскурсии для местных жителей.

Почему эти имена были нам так дороги? Они сообщали надежду, что мир не таков, как все то, что мы видим вокруг себя;

что есть человеческий гений и человеческая жизнь. Среди ценностей, которые принимались нами как «европейские», первой, естественно, была, как я говорила, свобода: личная свобода. Свобода умственная и творческая — и если и политическая, то потому, что данный тогда политический режим всего этого не допускал. От чего был свободен «свободный мир»? От «руководящей роли партии» и не менее руководящей роли КГБ, от «самого передового учения»: от идеологического унижения и надзора, от принудительного популизма и невежества, от культурного сиротства. Экономическая свобода мало интересовала описываемый мной круг. Тяга к форме, к естественной сложности, к автономной красоте, к художественной новации, к интеллектуальному поиску, к исторической перспективе — все это называлось «Европой». Тоска по «Западу» была тоской по душе. Неслучайно запретное, забытое в своем настоящем смысле слово «душа» появляется в стихах молодого Бродского, посвященных Джону Донну, как некое откровение:

Это я, душа твоя, Джон Донн,

а свою «Молитву» Окуджава приписал Франсуа Вийону. Из плена воинствующего атеизма в России едва ли не впервые почувствовали, что Европа — христианский мир. Существенно и то, что «мировая культура» европейского гуманизма противостояла в нашем сознании не русской традиции (которая — в своем дореволюционном образе — располагалась в том же потустороннем мире), но исключительно советской. В отличие от эпохи «классических» западников и славянофилов, полюсом этого «Запада» была не «Россия», а «прекрасный новый мир». «Россия» же располагалась там же, где «Запад»: в ином пространстве, там, где возможна душа, где возможна свобода и гений («святая Муза»).

Встреча с реальным Западом сместила его легендарный образ. Постмодернистская Европа после всех своих революций — потребительской, культурной, сексуальной, технологической, — Европа эпохи глобализма и массового общества оказалась слишком мало похожей на «страну святых чудес». Среди влиятельных и известных имен европейских современников мы сегодня не слышим того голоса «великого европейца», *l'authorite morale*, который привыкли чтить в России. Да, этим голосом говорил Иоанн Павел II — но в светской культуре звучат совсем другие голоса. Ветер с Запада больше не несет ностальгии по Музе и душе — он

несет актуальное искусство, акции, инсталляции и другие могильные вести. Он несет то, от чего мы когда-то бежали: популизм, беспросветный материализм, множество разновидностей неомарксизма, смерть автора, смерть композитора и множество других смертей... Так теперь выглядит «западная идея» в светской российской культуре. Мы ждали весеннего ветра с Запада, европейцы — великого света с Востока. Осталось ли что-нибудь от этого ожидания?

Серьезная работа по изучению Европы и Америки как реальных систем происходит теперь в других областях: в экономической, юридической, социологической. И это, в отличие от карикатурного «западничества» и «славянофильства» новейшего российского искусства и гуманитарной мысли, — действительно новое явление в российской истории.

Но я рада кончить другим, радостным наблюдением. Стихийно поднимающаяся в России в последние годы волна свободной благотворительности, волонтерства, свободных объединений людей для общих дел, помощи другим — я в этом различаю тот самый ветер с запада. С того «Запада», которого до сих пор не замечали в России ни критики Европы, ни поклонники ее «священных камней»: цивилизации практического христианского гуманизма и солидарности.

Литература

1. *Аверинцев* = Аверинцев С. С. Две тысячи лет с Вергилием // Он же. Поэты. М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 19–42.
2. *Делл'Аста* = Делл'Аста А. В борьбе за реальность / Вступ. ст. О. Седаковой, пер. с итал. И. Левиной, А. Белоусовой и др. Киев : Дух и Литера, 2012. 184 с.
3. *Пушкин. Об обязанностях человека* = Пушкин А. С. Об обязанностях человека : Сочинение Сильвио Пеллико // Он же. Полное собрание сочинений : В 10 т. Л. : Наука. Ленингр. отд-ние, 1977–1979. Т. 7 : Критика и публицистика. 1978. С. 322–324.
4. *Пушкин. Письмо Пушкиной* = Пушкин А. С. Письмо Пушкиной Н. Н., 18 мая 1836 г. Из Москвы в Петербург // Он же. Полное собрание сочинений : В 10 т. Л. : Наука. Ленингр. отд-ние, 1977–1979. Т. 10 : Письма. 1979. С. 453–454.
5. *Седакова. Ветер с Запада* = Седакова О. Ветер с Запада : Западная идея в русской культуре // Континент. 2010. № 4 (146). С. 421–431.

6. Седакова. *Русская культура* = Седакова О. Русская культура : Вводная лекция // *Континент*. 2009. № 142. С. 421–431.
7. Франк = Франк С. Л. Этюды о Пушкине. Париж : YMCA-press, 1987. 127 с.
8. *Oriental Lumen* = Apostolic letter «Oriental Lumen» of the supreme pontiff John Paul II to the bishops, clergy and faithful to mark the centenary of «Orientalium dignitas» of pope Leo XIII. URL : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_02051995_orientale-lumen_en.html (дата обращения: 01.04.2013).
9. *Romano* = Romano S. *La Russia in bilico*. Bologna : Il Mulino, 1989. 137 p.

Olga Sedakova

European Idea in Russian Culture. Its Past and Present

The paper introduces a new notion of “the European idea” — the idea of Western civilization and its universal meaning as it is embedded in a long-standing tradition of Russian thought and practical life. The term is coined after a well-known and widely used notion of “the Russian idea” which covers numerous aspects of Russia’s self-identity, its claim to being a separate civilization with a unique value system. That system though, has always been described through a sharp contrast with the Occident. Apparently, as the author undertakes to show, Russia has spent as much energy creating and recreating the positive image of the West, finding a rich source of inspiration in the images of a different and more “humane” life borrowed from abroad. This type of activity though, has never received its proper name. “The European idea” is the name of a phenomenon experienced for at least 300 years in Russian life. Yet, as the author shows, the phenomenon itself is much older, its ‘past’ code-name (i. e. before Peter the Great) would be of course “Byzantium”. For it is after this Byzantine model of Europe’s Christian and antique heritage that pagan Russia was modelling itself.

Yet concentrating upon a later (post-schism, post-Byzantium, post-Peter) version of the same phenomenon the author of “the European idea” tries to extract that implicit element which was passed on to the lore of Russian tradition 300 years ago. She calls it an implicit Christian element which was passed not through the formal indoctrination (Catholic or Protestant), but through the works of classic Western lay authors, artists, and thinkers who greatly drew upon the spiritual sources of Western Christianity even if most non-conscientiously.

Yet surprisingly the author implies that the motives most constituent of the Russian “European idea” are those that pertain not to Europe, but to Christianity as such. Only in Russia they remained overshadowed by other more treasured aspects of Christianity. Among those new “Western” motives (i. e. aspects more

developed in the West) the author enumerates aspiration for freedom, the dignity of Man, the value of artistic and intellectual work (creative spirit). They include a keen sense of the present state of things in its historic perspective, a humanitarian attitude and social solidarity. It was not until recently, the author remarks, that Russia's "European idea" began to also pay tribute to Europe's civil law and its basic institutional foundations, those "prosaic" traits of Europe's fabric which used to repel even the most ardent followers in Russia. "The European idea" tends to designate a partial and impassionate Russian thought about Europe, its hopes and its glory. Just as it also speaks of the unyielding tradition of admiration that the West expresses for those aspects of the Orthodox tradition that it finds less expressed in its own Christian heritage and that are popularly known as "the Holy Rus".

KEYWORDS: Europe, Russia, cultural implantation, Christian humanism.