



Г. А. ТИМЕ

Немецкий «миф» о Л. Толстом и Ф. Достоевском первой трети XX века

<...>

Взаимное духовное притяжение России и Германии, имевшее к началу XX века довольно долгую историю, обуславливалось, по всей видимости, не только и не столько известным противостоянием вечных «оппонентов», но и неким загадочным родством между немцами и русскими как «метафизическими народами», которых особенно волнует «вопрос о политическом и социальном воплощении... сверхиндивидуального смысла в своей истории»¹. В конце XIX — начале XX века противопоставление: Россия — Германия, Запад в целом — включается в ряд понятий новейшей философии, противопоставившей разум и жизнь, рассудок и инстинкт². На этом фоне интерес к Достоевскому, известному в Германии уже с середины 1840-х годов, пережил несколько характерных проявлений.

Если донатуралистическая критика не поняла Достоевского, то немецкий натурализм с его пафосом иррациональности и биологической детерминированности увидел в авторе «Раскольникова» — так называли в 1880-е годы в Германии роман «Преступление и наказание» — гениального реалиста и глубокого психолога. С этого времени творчество Достоевского, хотя нередко в весьма тенденциозном отборе и толковании его произведений, словно становится необходимой частью немецкого литературного и духовного развития.

Однако наиболее глубокое проникновение в мир Достоевского происходит в Германии уже на рубеже XIX–XX веков — во время утверждения неоромантизма и подъема новой волны мифотворчества. Именно устремленность неоромантиков внутрь собственной души, их своеобразный воинствующий индивидуализм способствовал рождению *мифа о душе*, а по сути дела, о новом Боге.

Наиболее заметной попыткой создать миф о *русской* душе стало биографическое исследование о Достоевском, написанное Ниной Гофман в 1899 году. Гофман знала о России не понаслышке: была знакома с вдовой писателя, общалась с Н. Страховым, испытала влияние В. Розанова. В своей книге исследовательница впервые обратила пристальное внимание на метафизическое содержание творчества Достоевского, где душа принадлежит к мировому целому как абсолютная ценность. Гофман резко противопоставила Европу и Россию как рассудок и жизнь: в то время как немцы рассуждают, русские просто живут³.

Общим пафосом подобных наблюдений и исканий было подспудное стремление приобщиться к истокам — к прорвавшемуся в сегодняшний день хаосу «доосевой» эпохи, когда еще не существовали основные религии мира, а затем вновь, посредством создания мифа как формы мышления, совершить прорыв в современность, преодолев на этом пути ее отжившие формы. Именно устремленность в «хаос человеческой природы», в стихию, более древнюю, нежели любые нравственные категории, о которой писал еще мистик Бёме, а затем и другие немецкие романтики, органично сочетались в немецком неоромантизме с глубоким интересом к России, и в первую очередь к Достоевскому.

Катастрофа, *хаос*, спровоцированный «взрывом формы», которая растворяется в стихии, становятся эпицентром миропонимания немецких экспрессионистов. Достоевский для них — человек, каким он был в первый день творения, «наг и свободен», ибо способен «взорвать форму»⁴. Своего рода «святой книгой» стало для экспрессионистов «Евангелие от Достоевского» — сборник цитат из его произведений, переведенный на немецкий язык К. Нётцелем. обстоятельная и достаточно объективная биография Достоевского, изданная Нётцелем в 1925 году, уже базировалась на мифологизированной философской схеме: это была история человека, чуждого каких-либо условностей и предпосылок, который сам обладает «творящей» силой и олицетворяет безусловную спорность любых форм бытия⁵. Именно в сознании экспрессионистов, особенно после 1918 года, окончательно закрепляется восприятие Достоевского как *мифа*. И в первую очередь, это был миф о хаосе — точнее, о *русском* хаосе.

Косвенным доказательством этому может послужить негодование, охватившее немецкое общество после публикации в Германии воспоминаний жены и дочери Достоевского, из которых следовало, что среди предков русского гения были литовцы⁶. Это, казалось бы, обыкновенное для многонациональной России

обстоятельство вызвало у немцев столь бурную реакцию отторжения, по всей вероятности потому, что нарушало цельность мифа и противоречило его интуитивной логике. Вместе с тем само немецкое понимание русского хаоса, якобы воплощенного Достоевским, включало в себя множество разнообразных и даже противоречивых представлений.

Хаос — это и болезнь как норма (ср. определение *болезненного бытия* у К. Ясперса) и стихия несчастья, позволяющая прозревать глубины бытия, это — иррационализация рационального и, наконец, смешение божественного и дьявольского начал, добра и зла. Последнее, впрочем, не считалось открытием Достоевского, но лишь *новым измерением эпохи*, на которое указал русский гений. Достоевский — воплощенный хаос и «спаситель из хаоса»; новый Христос и зловещий разрушитель всякой веры; антипод Гёте и современный Фауст, постигший высшую «алхимию» души — говорить только истинную правду⁷.

Однако наибольшую опасность для существования *мифа* о Достоевском представляло не столько это многообразие определений, сколько возникавшее ощущение, что Достоевский все-таки еще «не вся Россия», которая, особенно после Первой мировой войны и событий 1917 года все более казалась немцам *двуликой*. Сам Достоевский все чаще стал представляться в качестве истеричного «гения надрыва» и разорванного сознания, в котором зрела «трагическая предпосылка большевизма»⁸.

Вторым «лицом» мифа о Достоевском как о русском хаосе суждено было стать Л. Толстому, персонифицировавшему в немецком восприятии не только его земное, плотское, «языческое», но и социальное воплощение. Идея о «двуликости» России в смысле ее особенной религиозности и одновременно коммунистического потенциала, скорее всего, была усвоена немцами именно в процессе тесного творческого взаимодействия с русскими. В статье «Двуликая Россия», напечатанной в Германии в 1920 году, А. Салтыков, характеризуя русский хаос, возвел его к понятию *ничто* (nihil); исконно русской религией он объявил не христианство, не язычество, но нигилизм, а древнейшей русской «философией» — анархизм. «Хаос — стихия социалистическая, даже коммунистическая, — в нем все общее», — писал Салтыков⁹.

По наблюдению Т. Кампмана, автора изданной в 1931 году книги «Достоевский в Германии», русская интерпретация Достоевского в первые десятилетия XX века не только сильно влияла на его немецкую рецепцию, но даже становилась ее неотъ-

емлемой частью. Степень русской духовной «экспансии» была настолько глубока, что Кампман счел нужным заметить: предмет его работы даже не Достоевский, а немецкая духовная жизнь в целом, однако русский гений настолько проник в нее, что в конечном итоге речь все-таки пойдет именно о нем¹⁰.

В первые десятилетия XX века в Германии активно печатались Д. Мережковский, Вяч. Иванов, Н. Бердяев, С. Франк, Федор Степун, Лев Шестов, А. Волынский, П. Кропоткин и многие другие именитые и менее известные литераторы российского происхождения. Первое полное немецкое собрание сочинений Достоевского, предпринятое издательством Пипер, готовилось с 1906 по 1919 год при непосредственном участии Мережковского и Д. Философова.

С другой стороны, «русские немцы» и немецкие литераторы, имевшие тесные контакты с русскими и подолгу бывавшие в России, среди которых, в первую очередь, следует назвать уже упоминавшуюся Н. Гофман, биографов Достоевского и Толстого, переводчиков и аналитиков «русской души» А. Лютера и К. Нётцеля — часто служили проводниками русских идей в Германии¹¹. В любом случае о России и ее духовных течениях в Германии было известно гораздо больше, нежели об этом можно было судить непосредственно по русским публикациям в переводе на немецкий язык.

Трагизм и разлаженность духовной и материальной жизни во время и после Первой мировой войны, возникавшая потребность в новой национальной самоидентификации — все это сближало немецкое мироощущение того периода с вечными русскими вопросами.

«Мы народ, ввергнутый в хаос <...> национальный дух в состоянии такой напряженности, какая давно уже была ему неведома... С начала войны в Германии много размышляют, много спорят, спорят почти так же бесконечно, как это свойственно русским», — писал Т. Манн в статье 1924 года «Об учении Шпенглера»¹².

Глубокое проникновение в немецкое сознание «русского духа» — именно через феномен Достоевского — с особой остротой отметил Г. Гессе в книге «Взгляд в хаос» (1921). В нее вошло и философское эссе 1919 года «Братья Карамазовы, или Закат Европы», где явление европейского *заката* связывалось, в первую очередь, с проникновением в души европейцев *русского хаоса*. Для своего философского рассказа 1922 года «Внутри и снаружи» Г. Гессе взял в качестве эпиграфа слова из гётевско-

го стихотворения «Epirrhema»; «Nichts ist drinnen, nichts ist draussen; / Denn was innen, das ist aussen» (Ничего нет внутри, ничего нет снаружи, /ибо, что внутри — то и снаружи)¹³, где Гёте утверждал возможность проникновения в тайны природы только при условии постижения ее во всей *целостности* многообразия. Характерно, что тот же самый эпиграф предшествовал статье Гессе о «Братьях Карамазовых» как о закате Европы.

В рассказе «Внутри и снаружи» Гессе вывел двух героев: ученого Фридриха, считавшего, что в постижении мира человек должен исходить из истины *дважды два четыре*; и его друга Эрвина, девизом которого было изречение Гёте — «что внутри, то и снаружи». Разумный и упорядоченный мир, зиждущийся на формуле *дважды два четыре*, магически рушился при одном появлении изображения *двуликого* божка, имя которого при *обратном* прочтении напоминало слово Rußland — Россия.

В немецкой интерпретации русский феномен почти неизбежно сохранял две особенности: двуликость и стихию хаоса. И если с Достоевским ассоциировался некий доисторический хаос духа, то с Толстым — древнейший хаос плоти.

Т. Манн в своей известной статье 1922 года «Гёте и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма» увидел в Толстом тайное «торжество плоти» — выраженный «священный анимализм жизни» с его «неуклюжими попытками <...> самоодухотвориться»¹⁴. При этом Т. Манн, во многом опиравшийся в своих рассуждениях на Д. Мережковского, считал Толстого выразителем «антипетровских, кондово-русских, враждебных цивилизации идей»¹⁵. «Разгул плоти», с одной стороны, и «оргийность мысли»¹⁶ — с другой, по всей вероятности, сообщали русскому феномену, с немецкой точки зрения, завораживающую мощь и особую притягательность.

Однако само стремление сопоставить двух русских гениев было уже далеко не новым. Еще в 1881 году Вл. Соловьев в речи о Достоевском, назвал его «ясновидящим предчувственником» и противопоставил Толстому¹⁷. В 1900 году Д. Мережковский в эссе «Лев Толстой и Достоевский» развел их как *тайновидцев* плоти и духа, подчеркнув при этом, что ни один из них не являет собой «лица русского народа», который «до сей поры не нашел еще лица свое»¹⁸. «Гениальная односторонность» Мережковского¹⁹, противопоставившего двух русских гениев, нашла отражение в его книге о Толстом и Достоевском, вышедшей в Германии уже в 1903 году²⁰. С этой поры идея Мережковского о двух «ясновидцах» надолго завладела многими немецкими умами. Его

эссе в переводе на немецкий язык сохраняло свою популярность и во время Первой мировой войны²¹. <...>

Подобная *бинарная оппозиция* — в данном случае Достоевский — Толстой, — являвшаяся исконным свойством немецкого романтического сознания и характерная еще для мистических построений Бёме²², органично воспринималась немецким мифологическим мышлением XX века. Более того, сам Достоевский нередко рассматривался в одном ряду с немецкими мистиками и романтиками типа Новалиса, а вступление России в «сообщество европейского духа» воспринималось как «залог высочайшего триумфа романтизма»²³.

Противостояние духа и плоти, разума и инстинкта, космоса и хаоса, отвечавшее миропониманию немецкого неоромантизма, во многих аспектах соприкоснулось с экспрессионизмом и органично вошло в ряд понятий новейшей философии. Вместе с тем, как уже упоминалось, в этом противопоставлении содержалась антитеза *Европа — Россия*, несомненно существовавшая, несмотря на небывалое прежде духовное сближение между ними, и в первую очередь между Германией и Россией. В том же ряду оказалась и «бинарная оппозиция» Толстой — Достоевский, к которой проявил особую восприимчивость знаменитый философ-мифотворец О. Шпенглер, попытавшийся в своем трактате «Закат Европы» (1918–1922) осмыслить понятие *Russentum* — «русской идеи».

Если «немецкая идея» была сформулирована Т. Манном как идея «середины»²⁴, то русская явно соприкасалась с хаосом и безграничностью. Стремление немецкой мысли к выявлению в русском хаосе двух «ликов» имело не только символический смысл, но и отражало потребность мифологизировать *сам феномен Russentum*, что, по сути дела, являлось первым шагом на пути к его рациональному постижению. Это отвечало глубинной особенностям немецкого духа, названной Н. Бердяевым в его книге 1918 года «Судьба России» «религией германизма». «Германец охотно признает, что в основе бытия лежит не разум, а бессознательное <...>. Но через германца это бессознательное приходит в сознание, безумное бытие упраздняется и возникает бытие сознательное, бытие разумное, — писал русский мыслитель, добавляя, что признание хаотического в «изначальном» сменяется при этом «требованием, чтобы все было организовано, дисциплинировано, оформлено, рационализировано»²⁵.

В качестве стремления к рациональному осмыслению и «оформлению» русского хаоса, «религия германизма» несо-

мненно присутствовала в «Закате Европы», хотя произведение Шпенглера можно было отвергнуть или принять только *в целом*, то есть в качестве *мифа*, ибо частная и конкретная критика нарушала его стройность, а то и норовила разрушить конструкцию в целом. По меткому замечанию Федора Степуна, гениальность Шпенглера была «жива» именно противоречиями его мысли²⁶. Может быть, по этой причине Шпенглеру, как никому другому из его немецких современников, удалось довести до совершенства *миф о Russentum*, которому придавали цельность и мифологическую непогрешимость как будто уравнивавшие друг друга два явления русского «хаоса» — Толстой и Достоевский.

Важно отметить, что *философская* оценка «Заката Европы» была в России начала 1920-х годов довольно высокой²⁷, хотя от внимания русских критиков Шпенглера не ускользнули ни его «национализм и империализм», связанные с волей к мировому могуществу, ни «духовное уродство» автора, выразившееся в полном отсутствии у него религиозного чувства²⁸. Несмотря на столь серьезные претензии и даже на отмеченную почти всеми *неоригинальность* «Заката Европы» именно с точки зрения российского читателя, хорошо знакомого с идеями славянофилов, Н. Данилевского, Н. Страхова, К. Леонтьева, Вл. Соловьева о неизбежной гибели культуры Запада, душа которого постепенно «убывает»²⁹, сочинение Шпенглера было принято как «новое в европейской душе переживание», оригинальное «не как мысль, но как звук»³⁰.

Особенно высоко ценилась в России *интуиция* немецкого философа, впервые сделавшего попытку отказаться от прежнего, европоцентристского «наблюдательного пункта» и, как полагал Степун, стремившегося, подобно Гёте, увидеть каждое явление «из сердца самого явления»³¹. Ощущение того, что Шпенглер «по-славянски судит о России»³², было настолько сильно, что даже позволило Б. Вышеславцеву, приверженцу идеи об уме, «погруженном в сердце», заключить: «Основная идея Шпенглера есть центральная мысль и глубочайшее переживание русской философии»³³.

Более того, пытаясь найти определение русской стихии с ее удивительной духовной напряженностью, «глухо кипящей под порогом сознания», Вышеславцев обратился к шпенглеровскому понятию *Russentum*, противопоставляя его немецкому — *Deutschtum*, где «всё рефлексивно, аналитично, рационально»³⁴.

С одной стороны, довольно глубокое проникновение Шпенглера в русскую тему представляло собой загадку. Известен его

интерес к русскому языку, который он пытался изучить еще в студенческие годы, а также стремление читать в оригинале произведения Достоевского, Л. Толстого и И. Тургенева. Сведения об этом, а также об общении Шпенглера с русскими студентами содержатся в его переписке 1915 года³⁵.

Живое общение вполне могло служить для немецкого мыслителя ценным источником информации, однако весьма сомнительно, например, что уже в 1911 году, ко времени начала работы над первым томом «Заката Европы», концепцию которого многие оппоненты считали плагиатом теории «биологических циклов» Н. Данилевского, изложенной в его известной книге «Россия и Европа» (1869), Шпенглер сам мог прочесть это произведение в оригинале³⁶. Оно было напечатано в немецком переводе лишь в 1920 году³⁷, то есть спустя два года после выхода первого тома «Заката Европы», а немецкий двухтомник, содержащий работы К. Аксакова, А. Хомякова, К. Леонтьева, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева и многих других, появился только через пять лет.³⁸

Но с другой стороны, Шпенглер, мысля «гностически точными символами» и объективно стремясь к мифологическим обобщениям, вряд ли нуждался в строго научной выверенности понятий. Сама атмосфера духовной жизни Германии, пусть отрывочные и случайные, но яркие и образные сведения о России могли значить для него больше, нежели подробное и систематическое изучение работ на русскую тему.

Являясь в восприятии современников одновременно и «славянофилом», и «интуитивистом» (интуитивистом — не только отвечая традиции русской мысли, но и согласно западному феномену философии жизни), Шпенглер и его «Закат Европы» словно оказались своего рода точкой соприкосновения между Россией и Европой и одновременно стали предметом дискуссии и даже противостояния. Если русским критикам Шпенглера мешал его не до конца преодоленный рационализм, то немецкая мысль нередко ощущала в нем «рenegата» европейской духовности, попытку «стать на сторону природы» против человеческого духа, что, по мнению Т. Манна, было простительно только гению Гёте³⁹.

Однако, по утверждению автора «Заката Европы», «вся философия» его книги была предвосхищена и выражена именно в изречении Гёте, который в одном из разговоров с И.-П. Эккерманом 1829 года противопоставил *божественное* начало как живое, *становящееся*, разумное — началу мертвому, *ставшему*, рас-

судочному⁴⁰. Именно из этого положения Шпенглер не только вывел впоследствии свой знаменитый тезис об антиномии культуры и цивилизации как «живого тела душевности и его мумии», но и противопоставил Гёте-философа — Канту, причем в том смысле, в каком Платон обычно противопоставлялся Аристотелю. Напомним, что Платон не различал божественное и тварное бытие, связывая последнее с *интуицией тела*, и чувственный мир считал миром *становления*. И если понятие хаоса у Аристотеля связывалось с физическим пространством, то у Платона оно включало в себя всеобъемлющую природу и сам «принцип непрерывного становления»⁴¹.

В речи о Достоевском 1881 года Вл. Соловьев противопоставил Толстого и Достоевского как два мира: мир, где все уже *установилось*, и любое стремление может быть лишь стремлением назад, к природе, к простой жизни; и *мир становления, брожения*.

Шпенглер, который «по Гёте» изложил свою основополагающую бинарную оппозицию: становящееся (живое, «божественное») и ставшее (рассудочное, мертвое) еще в первом томе «Заката Европы» (1918), включил в нее затем и приобретающие символическое значение образы Достоевского и Толстого. Ведь феномен Достоевского — воплощение русского духовного хаоса, *становящееся* — противостоял в «Закате Европы» феномену Толстого как стремлению изменить уже *ставшее*.

Это был своего рода вклад Шпенглера уже в немецко-русское мифотворчество. «Толстой <...> величайший художник ставшего. Достоевский же обращен к становящемуся», — продолжил Н. Бердяев эту мысль в своей книге «Миросозерцание Достоевского»⁴². Она была напечатана в Праге в 1923 году, когда в Германии уже был издан второй том «Заката Европы», где Шпенглер довольно много внимания посвятил русским гениям и самому феномену *Russentum*. На немецком языке книга Бердяева появилась в Мюнхене лишь в 1925 году.

Это противопоставление приблизило Шпенглера к самой сути различия между русским, византийско-православным и западноевропейским, по преимуществу протестантским взглядом на мир. Бинарное мироощущение Шпенглера, обусловившее противопоставление России и Европы, вольно или невольно приводило его к признанию за Россией будущего: если Европа, ее *фаустовская* культура, превращаясь в цивилизацию, уходила в прошлое, то Россия с ее «хаосом перводушевности» являла собой возможность рождения новой культуры, условно названной автором *русско-сибирской*.

Вместе с тем первозданный хаос, в котором смешивалось добро и зло, хаос, с которым Г. Гессе связывал всепроникающую стихию Достоевского и видел в этом истинный *закат Европы*, отражал и «глубинную онтологическую значительность» человеческого существа как такового. В немецком сознании эта мысль опять-таки не могла не соприкоснуться с мистицизмом Я. Бёме. Несколько туманные мистические идеи Бёме, глубоко проникшие в мировоззрение немецкого романтизма, в XX веке воспринимались и как отражение первозданности человеческой личности, ее стихии, более древней, нежели любые нравственные категории⁴³. Но, по мнению Шпенглера, моральный дуализм — *внутренняя* душевная борьба между добром и злом — сохранилась только у русских: ее не было ни в античности, ни в фаустовскую эпоху.

«Западный дух, если влюбится в стихийность, непременно станет *по ту сторону добра и зла*», — остро подметил Б. Выше-славцев, размышляя о Достоевском и Ницше⁴⁴.

В испытании человеческого духа внутренним беспокойством, связанным со свободой иррациональности, через которую, как писал С. Франк, человек приходит к действительному «осуществлению самого себя <...> во всей иррациональности и бессмысленности»⁴⁵, Шпенглер видел необузданность и бесцельность русской *воли*. По его мнению, *воля*, в отличие от европейской *свободы*, являясь свободой не *для* чего-либо, а *от* всяких ограничений, означала, в первую очередь, отказ от *деяния* — главного фаустовского стремления.

Таким образом, шпенглеровское понятие *Russentum* существовало, по преимуществу, в качестве своего рода противовеса фаустовскому феномену, призванному символизировать собирательный тип европейской, и в первую очередь немецкой культуры. По Шпенглеру, они противоположны как вертикаль и горизонталь: «равнинное братство» русских и «вертикальное восхождение» фаустовского *Я*, взгляд, направленный в пространство, к горизонту и устремленный вверх, к звездам; объемные круглые купола православных церквей и высокие острые шпили католических соборов. Этот образный ряд был скорее благоприобретен, нежели изобретен Шпенглером, но в то же время относился к достаточно распространенным сравнениям в области русско-немецкого философского диалога начала 1920-х годов. Достаточно вспомнить книгу Н. Бердяева «Мирозерцание Достоевского», где, в частности, речь шла и о «равнинности» русской души, об отсутствии у нее «пафоса горного восхождения»⁴⁶.

Стремясь вслед за Гёте рассматривать каждое явление «из сердца самого явления», Шпенглер безусловно не мог воспринимать феномен *Russentum* только со «славянофильских» позиций; от его внимания не ускользнули и западнические тенденции русского мировоззрения. С достаточной прозорливостью автор «Заката Европы» писал о тяготении русской души к Европе и вместе с тем о глубинном инстинкте ее отторжения. Более того, исконно русским свойством философ все-таки считал «апокалипсическую» ненависть ко всему, что не есть Россия. Эту мысль, со ссылкой на Шпенглера, Н. Бердяев развивал позднее в своей известной книге «Русская идея» (1946), где именно *апокалипсический бунт* русских умов против античности объявлялся причиной преобладания в России гуманизма (человечности), а не гуманизма европейского образца.

Амбивалентность шпенглеровского понятия русской идеи проявилась в антитезе «*святая*» Москва — «*сатана*» Петербург, по всей видимости, усвоенной немецким мыслителем из популярных дискуссий о роли петровских реформ в России. Об этом, в частности, много писал несомненно известный Шпенглеру Д. Мережковский, по мнению которого «медный истукан» не только поднял Россию «на дыбы», но и «судорожным усилием, с вывихом суставов и треском костей» повернул ее лицом к Европе⁴⁷. Это «лицо» России, в восприятии Шпенглера, «двоилось», распадалось на два лика; *исконно русского* Достоевского и *западника* Толстого.

Таким образом, первоначальный миф о русском хаосе как о хаосе духовном, воплощенном в Достоевском, окончательно определился как амбивалентный: сама «русская идея», феномен *Russentum* необходимо включил в себя некое, пусть тоже хаотическое, но все-таки материальное — «плотское» начало, которое якобы олицетворял Толстой в качестве европейской, западной составляющей.

Это было существенное дополнение, сделанное Шпенглером явно не без русского влияния. Ведь к началу 1920-х годов немецкая «бинарная оппозиция» Достоевский — Толстой, в ее обобщенном виде, включала в себя следующие компоненты: плебей — аристократ; мистик — рационалист; больной, таинственный — здоровый, простой; пророк духа — пророк плоти; «нервный драматург» — спокойный эпик; певец большого города — певец Матери Земли; творец фрагментарных произведений — создатель законченных произведений; экспрессионист — импрессионист⁴⁸.

И хотя Шпенглер не пренебрег многими из этих противопоставлений, пафосом его понятия *Russentum* не стало противоречие между духом и плотью, что было бы наиболее естественно для размышлений христианина-католика или протестанта, но содержащиеся в русском феномене единство и противоположность России и Запада. Кроме того, поиск русским народом своего «лица» не мог не импонировать автору «Заката Европы»: ведь как раз развивающееся, *становящееся*, а не уже ставшее, являлось для него залогом рождения новой культуры, которой принадлежало будущее. «Толстой — это прошлая, Достоевский — грядущая Россия», — писал Шпенглер.

Обращенность Толстого к прошлому отмечал в 1923 году и Н. Бердяев, что не в последнюю очередь также было связано с его ощущением *сумерек Европы*, с «предсмертными мыслями Фауста»⁴⁹.

«Достоевский был глашатаем совершающейся революции духа, он весь в огненной динамике духа, весь обращен к грядущему. <...> Толстой никогда не был революционером духа, он — художник статический — устоявшегося быта, обращенный к прошлому, а не к будущему, в нем нет ничего пророческого. <...> Достоевский пребывает в духовном и оттуда все узнает. Толстой пребывает в душевно-телесном и потому не может <...> предвидеть последствий революционного процесса», — писал русский философ⁵⁰.

Весьма любопытное дополнение к этой теме можно найти у Вяч. Иванова, который видел в западничестве Толстого более англосаксонские или даже американские, нежели европейские тенденции, считая, что русскому гению требовалась «чистая почва», без традиций и пут прошлого⁵¹.

По Шпенглеру, в личности Толстого с особой силой проявилась борьба русского сознания со своей кровной связью с Западом; неудачные попытки оборвать эту ненавистную связь якобы обуславливали ненависть к себе самому. Увидев в Толстом, в первую очередь, *социалиста и революционера*, даже «отца большевизма» Шпенглер противопоставил ему «святого» Достоевского, для которого, по его мнению, не существовало различия между консервативным и революционным, ибо и то и другое оставалось чуждым — *западным*.

Следует отметить, что в немецкой периодике начала 1920-х годов мнения на этот счет высказывались самые противоречивые: не только Толстой, но именно Достоевский рассматривался как «борец против европейской души в русском теле» и одновре-

менно предвестник «христианского коммунизма». Весьма часто Достоевский оказывался в немецком восприятии *католиком* — человеком, по-своему борющимся с хаосом и призывавшим жить «по правилам»⁵². М. Шелер даже увидел в Достоевском «синтетическую личность» нового русского Христа, соответствующего народному сознанию⁵³. Так или иначе, по словам биографа Достоевского К. Нётцеля, которого не мог не знать Шпенглер, Толстой и Достоевский, оба являясь «толкователями» (Deuter) русской души, существенно дополняли друг друга⁵⁴.

Однако автором «Заката Европы» только стихия Достоевского ощущалась как исконно русская стихия. По Шпенглеру, «каждый истинно русский человек — это Достоевский, даже если его не читал, тем более если вовсе *не умеет* читать. Он живет в ином — метафизическом измерении, в предвосхищении нового христианства, не знакомого фаустовской душе, ему чужды материальные и социальные интересы, потому что истоки исконного, прарусского феномена (Urrusse) — в том времени, когда не существовало денег, а были лишь блага жизни (Güter) — безотносительно к экономике».

Называя Достоевского апостолом *прахристианства* (Urchristentum), Шпенглер, подобно Гессе, вольно или невольно подчеркнул стихийный, на грани языческого, характер его веры, кстати, связанной у Гессе опять-таки с почитанием *двуликого* божества — демиурга, воплощавшего одновременно и добро и зло.

Тонкая интуиция Шпенглера обеспечивала глубинное соприкосновение его построений с самыми разными точками зрения, хотя уже на ином, мифологическом уровне.

Действительно, феномены Толстого и Достоевского становились в «Закате Европы» своего рода «гностически точными символами» двух «ликов» мифа о Russentum. Именно подчиняясь логике символа, Шпенглер, в отличие от Т. Манна, не увидел в Толстом проявления «реакционной медвежьей силы»⁵⁵, но настаивал на его исключительном западничестве, революционности и социальной ангажированности. Даже толстовский Христос, по Шпенглеру, «недоразумение»: говоря *Христос*, Толстой якобы подразумевал *Маркса*, ибо искал социальной справедливости на земле, как это обычно свойственно здравомыслящему европейцу.

По той же логике символа, «великий крестьянин»⁵⁶ Толстой оказывается у Шпенглера, *горожанином*, а петербургский писатель Достоевский, как носитель исконно русского народного

духа, наоборот, — *крестьянином*; ибо индивидуализм Толстого, его западная абсолютизация собственного *Я* противостояла, по Шпенглеру, русским понятиям крестьянской общины и соборности в произведениях Достоевского.

После революции 1917 года шпенглеровская мысль о фаустовском духе индивидуализма, который якобы растворялся в стихии Достоевского, в ее «братской множественности» (*Brüdermenge*), легко приобретала в восприятии современников политический смысл: если русский большевизм отрицает братство во Христе, ему придется довольствоваться братством во имя Антихриста⁵⁷.

Шпенглер не видел противоречия в том, что Толстой, который персонифицировал в «Закате Европы» прошлую, уходящую Россию, представал одновременно в качестве западника, революционера и реформатора-социалиста. Ведь Европа, Запад в целом, его ценности, включая и социалистические идеи общественной справедливости, философ считал обреченными на гибель. Именно в абсолютном, органическом неприятии западных категорий, а не в попытках их критики и реформирования, Шпенглер видел залог появления «света с Востока».

Немецкий философ-мифотворец как будто не замечал противоречивого отношения к Европе самого Достоевского; по всей видимости, для него было наиболее существенно, что русский писатель ассоциировал Европу с *кладбищем*, где лежат дорогие *покойники*. Отчаяние и апокалиптические настроения Достоевского, по Шпенглеру, не препятствовали уверенности в будущем: Достоевский, в его восприятии, уже теперь сопричастен новому «религиозному творению» (*religiöse Schöpfung*). Напомним, однако, что противопоставляя русскую волю европейской свободе, Шпенглер особо подчеркивал: воля является свободой не *для*, а *от* всяких ограничений и обязательств, в частности, от личного, фаустовского деяния (*Tat*). Вместе с тем автор «Заката Европы» противопоставил культуру цивилизации как высокое деяние (*Tat*) и работу (*Arbeit*).

Внутреннее безразличие, свойственное, по Шпенглеру, добросовестному, но не вдохновленному высокой целью исполнению работы, он связал с «моралью здравого смысла», более ассоциировавшейся с «прописями», нежели с трудным духовным процессом рождения нравственного чувства — моралью *трагической*. Это вольно или невольно возвращало Шпенглера к Достоевскому, к его пониманию *золотой посредственности* — качеству, необходимому для существования в «муравейнике» общества здравого смысла.

Восприятие Шпенглером Толстого как революционера сближало его с толкованием Гёте в послереволюционной России. Именно в образе гётевского Фауста оно высветило не только мыслителя, но и революционера-социалиста. Уже в 1918 году в пьесе А. Луначарского «Фауст и город» был создан образ Фауста-вождя, призванного народом к неограниченной власти в знак преклонения перед ее мудростью и способностью к великим деяниям. В то же время русская религиозная мысль отождествляла неприятие фаустовского рационализма и деяния, «сросшихся» с цивилизацией, с борьбой за Россию как за Логос. «Культура поглощается прогрессом материальной цивилизации», — писал В. Эрн в книге «Борьба за Логос», характеризуя цивилизацию в качестве *законного и необходимого детища рационализма*.

Нельзя не заметить, что русское противопоставление фаустовского разума и деяния — Логосу соответствовало шпенглеровской оппозиции *Толстой — Достоевский и далее*, в целом, — противостоянию цивилизации и культуры. Однако для русских мыслителей автор «Заката Европы» все-таки оставался рационалистом, хотя и рационалистом-романтиком, не очень охотно подчинявшимся законам здравого смысла. В этом отношении характерно само название статьи Я. Букшпана о «Закате Европы» — «Непреодоленный рационализм». Для русского восприятия это обстоятельство имело решающее значение, ибо связывалось, как правило, с категориями нравственности, добра и зла. По мнению Р. Касснера, своего рода *игнорированием* рационализма могло объясняться и столь пугавшее немцев в «хаосе» Достоевского неразличение Бога и Дьявола⁵⁸. Ведь дьявольское начало во многом ассоциировалось для русского гения с *пустопорожностью* рационализма — выхолощенной *системой как таковой* (Systeman sich), без всякого содержания⁵⁹.

С понятием цивилизации, *ставшего*, лишившегося живой жизни души, у Шпенглера как раз ассоциировались «застывшие» законы, формулы и числа. «Застывшие формы отрицают жизнь. <...> Числа убивают», — утверждал он. Именно здесь Букшпан почувствовал не только противоречивость личности немецкого философа, но и ту «смирненную» гордыню разума, которая провоцирует, по Достоевскому, возникновение «подпольного сознания». В восприятии Букшпана сам Шпенглер представал в качестве носителя своего рода «подпольного сознания». В «Записках из подполья» Достоевский как раз связал «формулу» дважды два четыре с определением прогресса, понимаемого в качестве рационально поставленной цели развития человечества. «Фор-

мула... есть уже не жизнь, господа, а начало смерти», — рассуждал «подпольный» герой Достоевского⁶⁰. Следует отметить, что известный немецкий знаток Достоевского Ю. Мейер-Грефе именно в «подпольном человеке» увидел Фауста нового времени: его рождение якобы ознаменовалось первыми «подземными толчками» в Европе, ощутимыми уже во второй части гётевской трагедии⁶¹.

Шпенглер, изрекший — «цифры убивают», словно еще раз продемонстрировал верность гётевскому методу: попал в «сердце самого явления», в данном случае — русского феномена «подпольного» сознания. В своем противопоставлении русского феномена и Гёте — мертвенности рациональных формул бытия — Шпенглер был созвучен Г. Гессе, который, также следуя Гёте, в конечном итоге предпочел пусть устрашающий, но *живой* хаос мертвой формуле.

Именно через пантеизм Гёте, которого Шпенглер *интуитивно* связал с Платоном и Логосом, в немецком сознании намечалась связь русского миропонимания с западным феноменом *философии жизни*, опирающуюся на переживание и интуицию — непеременимые составляющие русского оригинального мышления⁶². Эта связь оказалась настолько глубинной, что порой даже способствовала смягчению, почти снятию духовных противоречий между Россией и Германией, как их понимал, в частности, «славянофил от Пруссии» Шпенглер. В XX веке фаустовский дух все более устремляется к христианской душе, а сам образ Фауста приближается к образу Христа.

Эта тенденция заметно отразилась в пьесе Ф. Верфеля «Человек из зеркала» (1920), где герой фаустовского типа отказывается от деяния, преодолевает в себе эгоистические стремления и приходит к победе духовного начала, как бы «растворяясь во всеобщей любви»⁶³. Так само фаустовское начало словно оказалось «растворенным» в русской христианской стихии.

В Германии «мифологические» размышления о Толстом и Достоевском обернулись рождением двуликого немецкого мифа о феномене *Russentum* как таковом — о «русской идее». Подчиняясь законам мифологического мышления, Шпенглер наиболее органично развил одну из бинарных оппозиций новой философии начала XX века: Россия — Запад в качестве «гностически точного», символического противопоставления Достоевского и Толстого. Вместе с тем именно бинарность этой оппозиции обеспечивала определенную, более мифологическую, нежели логическую цельность русского феномена. Здесь Шпенглер со-

прикоснулся не только с традицией немецкого мистицизма и романтизма, пантеизмом Гёте и гегелевской феноменологией духа, но и с русской религиозно-философской идеей всеединства.

Даже противопоставив Толстого и Достоевского как прошлую и будущую Россию, автор «Заката Европы» сразу заметил: «Начало и конец смыкаются» (Anfang und Ende stossen sich zusammen). Смыкалось и «кольцо» между Христом и Лениным — политически конкретизировал мысль Шпенглера один из его немецких современников⁶⁴.

В России свершалась та «религиозно-социальная революция», которую Г. Гауптман, вслед за Д. Мережковским, считал осуществлением «русского синтеза»⁶⁵. «Россия рождает двойню», — писал сам Мережковский в надежде на одновременное (в отличие от Запада!) осуществление двух свобод — религиозной и политической⁶⁶. Впереди революционного отряда виделась А. Блоку — «в белом венчике из роз» — фигура Иисуса Христа («Двенадцать»).

Противоречивое единство двух обозначенных автором «Заката Европы» символических явлений русского духа — «святости» и *большевизма* — определилось как тезис и антитезис немецкого мифа о Достоевском и Толстом. «Двуликий» миф о русской душе стал плодом совместного мифотворчества, возможного лишь при необыкновенном взаимопроникновении русского и немецкого духовных пластов. Оно осуществилось именно благодаря «диалогу» между Россией и Германией, особенно интенсивному в первые десятилетия XX века.

