

жили с 1899 года, в дом на Б. Казачий пер. (д. 4, кв. 12) в 1905 году, а Ремизовы переехали в М. Казачий пер. (д. 9, кв. 34) в сентябре 1907 года.

⁴ По всей вероятности, речь идет о «Слове к матери-земли» (Воля страны. 1918. 3 (16) февр. № 16; литературное приложение «Россия в слове») и «Заповедном слове русскому народу» (Вечерний час. 1918. 19 февр. (6 марта). № 37).

⁵ Подразумевается книга «Русские женщины. Народные образы», о выходе которой из печати в петроградском издательстве «Скифы» сообщала газета «Дело народа» (1918. 21 (8) апр. № 25. С. 4).

⁶ «Апокалипсис нашего времени» выходил отдельными выпусками (№ 1—10, с единой пагинацией страниц) в Сергиевом Посаде с ноября 1917 по октябрь 1918 года. Получение книг Розанова (не ранее июня 1918 года) зафиксировано в автобиографическом романе «Взвихренная Русь»: «От Троице-Сергия получили мы от Розанова Апокалипсис — несколько книжечек с надписью...» (Ремизов А. М. Собр. соч. Т. 5. С. 75).

© В. Е. Багно

ПОЭМА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ В ЭМИГРАНТСКОМ ДИСКУРСЕ

Багаж русских эмигрантов, оказавшихся после октябрьского переворота на Западе, был невелик, но в него непременно входила Поэма о Великом Инквизиторе. Размышляя в изгнании над пророчествами Достоевского, они вынуждены были учитывать то обстоятельство, что его прогноз полностью оправдался, и при этом с горечью констатировать, что последователям Великого Инквизитора удалось устроить «рай на земле», но вовсе не на Западе, где католики нашли общий язык с социалистами, как полагал Достоевский, а на его родине, в России. Поэтому неудивительно, что в размышлениях русских эмигрантов о «Легенде» непременно присутствовали доказательства близости доктрины Великого Инквизитора теории Шигалева и Кириллова.

В Предисловии к книге «Миросозерцание Достоевского», изданной в 1923 году в Праге, Бердяев признавался: «В юности с пронизывающей остротой запала в мою душу тема „Легенды о Великом Инквизиторе“. Мое первое обращение ко Христу было обращением к образу Христа в Легенде. Идея свободы всегда была основной для моего религиозного мироощущения и миросозерцания, и в этой первичной интуиции свободы я встретился с Достоевским, как своей духовной родиной».¹ «Легенду» Бердяев считал главным произведением писателя, в котором находит глубочайшее и наивысшее выражение христианское понимание свободы, не приемлющей никакой принудительной гармонии, будет ли она католической, теократической или социалистической, а в Достоевском видел самого страстного защитника свободы совести, какого только знал христианский мир.²

Большевистский переворот, лозунгом которого было устройство земного благополучия людей, ради которого надо было лишить людей веры в Бога и отнять у них свободу, неизбежно должен был оказаться в самом фокусе размышлений русских эмигрантов о трагических прозрениях Достоевского. Революция, принудительный социализм, основывающиеся на атеизме, непременно должны были привести к безграничному деспотизму, считает Бердяев.³ «Грядущее царство Великого Инквизитора, — продолжает он свою мысль, — связано не с католицизмом, а с атеистическим и с материалистическим социализмом».⁴

¹ Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 2. С. 8.

² См.: Там же. С. 51.

³ См.: Там же. С. 126.

⁴ Там же. С. 132.

Трагический опыт людей, переживших весь ужас революции, гражданской войны и изгнания, открыл русским эмигрантам глаза на вторую грань прозрения Достоевского: для того чтобы Великий Инквизитор пришел к власти, необходимо, чтобы не только «ведущие» могли вести, но также и «ведомые» хотели, чтобы ими правили. Бердяев с сожалением признал тот факт, что не только «интеллигенция», но и «народ» легко пошел на соблазн трех искушений и отрекся от первоуродной свободы духа.⁵

Идею о двух видах демоничности — демоничности сверхчеловека и демоничности блаженно-тупого состояния порабощенности, обуславливающих друг друга, равноудаленных от того узкого пути, следовать которому призывает человечество Христос, — развивает С. Л. Франк в статье «Легенда о Великом Инквизиторе», напечатанной на рубеже 1933—1934 годов, когда для всех стал очевиден демонический характер любого рода диктатур, как сталинского образца, так и нацистского. Русский мыслитель настаивает на том, что главный смысл «Легенды» и главный урок, который нам преподал Достоевский, заключается в том, что человек должен быть ведом, но лишь Богочеловеком.⁶

С. Л. Франк увидел в программе Великого Инквизитора идею земного рая, идеального состояния, достигаемого ценой отказа от творческой тревоги духа.

Одна из самых ярких интерпретаций «Легенды» в XX веке принадлежит Е. Ю. Кузьминой-Караваевой. Оставляя в книге «Достоевский и современность» в стороне многие иные грани «Поэмы», она подчеркивает то, что для нее самой является самым существенным: на протяжении веков в различных обличьях (Древний Рим, католичество, современный французский социализм) является противостоящее Христу начало — насильственность, и Достоевский как никто сумел это показать.⁷ Вместе с тем, размышляя в 1929 году о прозрениях и предвидениях русского писателя, Кузьмина-Караваева признается, что в душе ее, наряду с восхищением, рождается чувство безграничной горечи. Она напоминает читателю, что Достоевский был убежден в том, что «социализм народа русского» заключается не в коммунизме, а во «всесветном единении во имя Христова». Здесь же она приводит и другую мысль самого писателя, не вложенную в данном случае в уста того или иного из героев: «Русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтобы успокоиться, — дешевле он не примирится». И далее Кузьмина-Караваева подводит печальный итог: «Мы знаем, что мы знаем. События привели нас к самой последней черте разочарования в русском народе. „Коммунизм, механическая форма“, поправление лика Христова, идея насильственности Великого Инквизитора, торжество мысли Шигалева, ведущего человечество от безграничной свободы к безграничному деспотизму, вот что осуществилось на деле. Попран и поруган идеал Достоевского, не оправдалась вера его, не понял он пророчеств своих даже».⁸

В Поэме о Великом Инквизиторе, согласно В. В. Зеньковскому, раскрывается религиозная природа утопии с такой силой, как это не удавалось Достоевскому сделать раньше.⁹ Что же касается католицизма в понимании Достоевского, то, с точки зрения Зеньковского, социализм и является в своем замысле «насильственного приведения людей к социальному „раю“» не чем иным, как логическим развитием той же католической идеи, принявшей лишь новые формы. Достоевский с присущим ему чутьем предсказал «католический социализм», т. е. обращение католичества к демократии.¹⁰ Русский мыслитель убежден, что Достоевский не слу-

⁵ Там же. С. 140.

⁶ Франк С. Легенда о Великом Инквизиторе // О Великом Инквизиторе. Достоевский и последующие. М., 1991. С. 250.

⁷ Русские эмигранты о Достоевском. М., 1994. С. 141—144.

⁸ Там же. С. 155.

⁹ Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 2005. С. 125.

¹⁰ Там же. С. 122.

чайно выбрал форму *легенды* для самой острой критики католической идеи как основы европейской культуры. Речь идет не об отдельных выражениях, не о точности формул, а о правильном отражении самого *духа* католичества, его идеи. Однако тут же Зеньковский отмечает, что Достоевский был не вполне точен и в отношении к России, и в отношении к Европе, и в понимании католичества, и в понимании православия, что Достоевский сам был не чужд утопизма. Он пишет: «Более углубленное и вдумчивое отношение к вопросу о связи Церкви и государства показывает, что Достоевский здесь многого не замечал. Еще существеннее его мессианиззм, в котором вселенская правда приводилась в слишком близкую связь с Россией, — словно думал Достоевский, что Россия одна в состоянии взять на себя бремя всего мира. Так, изолируя Россию от всего христианского мира, тесно связывая проблемы религиозного возрождения с Россией, Достоевский оставался во власти христианского натурализма, во власти утопизма».¹¹

В главе о Достоевском своей знаменитой книги «На весах Иова» (1927) Л. Шестов опирается на идеи писателя, считая его своим учителем в центральной для него самого как для мыслителя борьбе с разумом. Именно в «Легенде», согласно Шестову, у Достоевского открываются вещи зеницы «второго» зрения. Если Достоевского Шестов считал своим союзником, то союзниками Великого Инквизитора, а значит, врагами Достоевского и своими он счел тех, кто от Спинозы, «зарывшего от всех свои вечные сомнения под математический метод доказательств», до Эдмунда Гуссерля, «беспечного и торжествующего», добровольно отказались от сомнений, поиска и жажды свободы.¹² Тем более любопытно, что оппонент Шестова, Г. П. Федотов, готов был записать в инквизиторы самого Шестова: «Когда читаешь эти строки, то видишь, что только страшный индивидуализм Шестова, его полная незаинтересованность в спасении людей мешает ему защищать костры. Чутьочку побольше любви, и Шестов превратится в инквизитора».¹³ Позднее, в 1937 году, в статье «О „перерождении убеждений“ у Достоевского» Шестов настаивал на том, что, создавая «Легенду», в которой Спаситель целует того, кто только что сказал «мы не с Тобой, мы с ним», сам Достоевский преображается и лишь теперь осознает, что «любовь, за которой стоит всемогущий Бог, никогда не обратится в ненависть». Этой любовью, открывшейся Достоевскому, полагает Шестов, преодолевается и «немогущая» любовь Белинского, с которым Шестов сравнивает Великого Инквизитора, и «бунтующая» любовь Ивана.¹⁴

Вячеслав Иванов в примечаниях к книге «Достоевский. Трагедия—миф—мистика», изданной впервые на немецком языке в 1932 году, сетует на то, что Достоевский предвзято относился к католицизму: «Утверждения Достоевского о перерождении католической Церкви в государство и об искони заложенной в христианский Рим воле свершить дело Рима языческого, насильственно объединив человечество в мировой теократической организации, похожей на империю, утверждения его об измене Христу со стороны ищущих власти земной римских пап, которые, по его мнению, соблазнились вторым искушением Христовым в пустыне и отдались „духу умному и горделивому“, чтобы царить над всем миром, — все эти обвинения основаны на застарелом предубеждении, на боязливом недоверии к Церкви воинствующей, *Ecclesia militans*, и на суеверном доверии к ее врагам».¹⁵ Знаменательно, однако, что в основной текст книги эти укоры не выносятся, коль скоро ее цель — «представить позитивные религиозные идеалы, а не церковно-полюемические воззрения нашего автора».

¹¹ Там же. С. 125.

¹² Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 91—92.

¹³ Федотов Г. П. Лицо России. Paris, 1988. С. 318.

¹⁴ См.: Русские эмигранты о Достоевском. С. 257.

¹⁵ Иванов Вяч. Собр. соч. Брюссель, 1987. Т. 4. С. 775—776.

Между тем тот же, в сущности, упрек (хотя более сдержанно и уважительно) Достоевскому высказывал и Бердяев, который отмечал, что тот часто бывал несправедлив к католическому миру, который нельзя признать целиком захваченным духом антихристианским, и в то же время не хотел видеть уклонов и срывов в мире православном. С точки зрения Бердяева, Достоевский, плоть от плоти и кровь от крови русского православия, «в своей религии свободы духа выходит за пределы исторического православия и католичества, он обращен к грядущему, в его откровениях о свободе есть что-то пророческое».¹⁶ Ему вторит П. Б. Струве, также полагающий, что Достоевский был несправедлив по отношению к католичеству и что в его враждебности была «некая историческая и национальная ограниченность».¹⁷ К. Мочульский также вынужден отметить несправедливость упреков Достоевского, соблазненного фантастической идеей о том, что Вавилонская башня, воздвигаемая безбожным социализмом, будет увенчана Римом. Да и упреки эти не столь уж существенны, коль скоро центральным в «Поэме» было «глубочайшее исследование метафизического смысла свободы и власти».¹⁸

Если оставить в стороне монолог Инквизитора, то можно сказать, что в «Легенде» рассказывается о том, что Спаситель снова приходит на землю, оживляет семилетнюю девочку, оказывается в тюрьме, выслушав монолог Великого Инквизитора, целует в бескровные девяностолетние уста старика, столь упорно и столь по-своему любящего человечество, и уходит, во всяком случае, покидает тюрьму. Такова «фабульная» сторона «Легенды». Можно предположить, что она, так сказать, ее хронотоп — Испания XVI столетия, когда «В великолепных аутодафе / сжигали злых еретиков», — не заинтересовала русских мыслителей. «Поэма» Достоевского явилась кульминационной точкой, самым гениальным выражением русского извода черной легенды об Испании, примеров которого немало в русской публицистике и русской литературе XIX века¹⁹ (многие из этих текстов были известны Достоевскому). Для русских эмигрантов на Западе актуальность этой проблематики оказалась в значительной степени приглушенной. Наоборот, в Советском Союзе, особенно в сталинскую эпоху, инквизиционная тематика, непременно предполагавшая отсылки к «Легенде» Достоевского, была более чем востребованной.

Одним из самых ярких произведений этого направления является пьеса Замятина «Огни Святого Доминика», написанная за год до романа «Мы». Действие пьесы разворачивается в Испании периода Инквизиции, но при этом она в полной мере передает атмосферу революционного террора, царившего в советской России. Герою пьесы инкриминируется вольнодумие, прежде всего хранение и чтение «еретической» литературы, кстати говоря, с точки зрения современного здравого смысла невиннейшей — испанского перевода «Нового Завета» (sic!), и публичное возмущение практикой доносительства на еретиков, мавров и жидов.²⁰ А на самого героя доносит его собственный брат, осведомитель инквизиции. Остается добавить, что на обложке отдельного издания пьесы, опубликованной в 1923 году, прямо под эмблемой испанской инквизиции обнаруживаются завуалированные серп и молот. Что же касается романа «Мы», многими нитями связанного с «Поэмой» Достоевского, о чем неоднократно писалось, обращая внимание лишь на то, что замечательная пьеса «Огни Святого Доминика» является очевиднейшим опосредованным звеном между «Поэмой» и романом.

¹⁶ Бердяев Н. Указ. соч. С. 52.

¹⁷ См.: Русские эмигранты о Достоевском. С. 27.

¹⁸ Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 533.

¹⁹ См., например: Калугина Е. О. «Черная легенда» об Испании в русской культуре // Пограничные культуры между Востоком и Западом: Россия и Испания. СПб., 2001. С. 252—297.

²⁰ Замятин Е. Огни Св. Доминика. Петербург, 1923. С. 12.

Отражение легенды в собственно художественном творчестве заслуживает отдельного разговора. Отмечу здесь только такую важную веху в развитии данной темы, как творчество Набокова.

Явственны, например, реминисценции из «Легенды» в романе «Приглашение на казнь» и в рассказе «Истребление тиранов», многие из мотивов которого прочитываются сквозь призму теории Великого Инквизитора. Наиболее существенным, особенно в свете интерпретаций русских мыслителей, является мотив насильственности навязанного диктатором своему народу счастья: «Но для меня и не в этом суть, ибо разумеется, будь идея, у которой мы в рабстве, вдохновеннейшей, восхитительнейшей, освежительно мокрой и насквозь солнечной, рабство оставалось бы рабством, поскольку нам навязывали бы ее».²¹ При этом, конечно, нельзя не учитывать, что отношение Набокова к Достоевскому было в целом скептическим. Возможно, даже в этом рассказе скрытой полемичностью обусловлен едва ли не пародийный по отношению к самоубийству Кириллова финал рассказа, в котором герой решает покончить жизнь самоубийством, ибо, убивая себя, он убил бы и тирана, «упитанного» силой его ненависти.

Не только сама «Легенда» Достоевского, но и трактовки ее теми из русских мыслителей, которые добились признания на Западе, прежде всего Бердяевым и Шестовым, давали новый импульс интерпретациям иностранцев, — например, таких ревностных католиков, представителей нового католического возрождения, как Поль Жидель или Рамиро де Маэсту. Они могли отразиться и в полемике между Андре Жидом и Полем Клоделем по поводу образа Христа у Достоевского.²² В споре двух непримиримых позиций, воплощенных у Достоевского в образах Христа и Великого Инквизитора, симпатии Клоделя на стороне Великого Инквизитора. Более того, французского писателя настолько волновала эта тема, что некоторые из его героев, такие как папа Пий VII, папа Пий IX, аббат Бадийон, могут быть истолкованы как продолжатели дела Великого Инквизитора.²³

Отношение испанского мыслителя Р. де Маэсту к Достоевскому и Бердяеву было двойственным. В на шумевшей книге «Защита духа» он приветствовал их стремление восстановить духовные приоритеты, утраченные современной западной технократической цивилизацией, духовное горение и страсть, с которыми они утверждают в новое время истины христианства. В то же время он очень болезненно реагировал на их критику католицизма, а косвенно и Испании. Прежде всего это касалось Достоевского и его «Поэмы», которую он истолковывал как гениальное художественное произведение, но ложное и фальшивое по своей идее, а следовательно, как самый тяжелый удар, нанесенный по католицизму.

Итак, «Легенда о Великом Инквизиторе», вдохновившая в конце XIX—начале XX века К. Н. Леонтьева, Вл. Соловьева, В. В. Розанова, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева на создание замечательных философских эссе, ей посвященных, сыграла чрезвычайно важную роль и в эмигрантском дискурсе.

Более того, оказавшись на чужбине, прежде всего в Западной Европе, воспринимая Достоевского как своеобразную духовную родину, русские мыслители и писатели подчас сильнее, чем их предшественники, ощущали проблематику, лежащую в основе «Легенды». После захвата в России власти большевиками и в атмо-

²¹ Набоков В. Рассказы. Приглашение на казнь. Роман. Эссе. Интервью. Рецензии. М., 1989. С. 123.

²² См.: Оливье С. Полемика между Полем Клоделем и Андре Жидом по поводу образа Христа в творчестве Достоевского // Евангельский текст в русской литературе 18—20 веков. Петрозаводск, 1994. С. 215; Гальцова Е. Д. Достоевский в автобиографических произведениях и переписке Поля Клоделя // Наваждение: к истории «русской идеи» во французской литературе XX в. М., 2005. С. 76—113.

²³ См.: Токарев Д. В. Благая весть Поля Клоделя // Клодель П. Благая весть Марии. СПб., 2006. С. 537—538.

сфере зарождающихся тоталитарных режимов в самой Западной Европе русские эмигранты острее реагировали и на то понимание свободы, которое проповедует своей «Легендой» Достоевский.

**К ИСТОРИИ ПАРИЖСКОГО АРХИВА З. Н. ГИППИУС
И Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО.
ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРЕПИСКИ В. А. ЗЛОБИНА
С Б. И. НИКОЛАЕВСКИМ И М. С. ЦЕТЛИНОЙ**

(ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ, ПОДГОТОВКА ТЕКСТА И КОММЕНТАРИИ © М. М. ПАВЛОВОЙ)

Судьбы некоторых писательских архивов, эмигрантских в особенности, сродни людским: одни из них напоминают участь Мельмота Скитальца, другие — Еврипида (по одной легенде, он был растерзан женщинами, по другой — собаками). Посмертная судьба парижского архива Д. С. Мережковского и З. Н. Гиппиус в этом смысле не является исключительной — почти четверть века ему довелось странствовать, переходить из рук в руки и не раз «бороздить океан», прежде чем, расчлененный на составляющие, он обрел покой в библиотеках и частных коллекциях. Большие осколки этого некогда обширного массива, содержащего первостепенные по значению материалы для изучения русского символизма и литературы «первой волны» эмиграции, в настоящее время локализованы в США: в Библиотеке Иллинойского университета (Урбана-Шампейн, штат Иллинойс) и Амхерстском центре русской культуры (Амхерст, штат Массачусетс).

Нынешний порт приписки документов был не первым и единственным в США. О путешествиях архива за океан рассказывают публикуемые ниже письма секретаря Мережковских поэта Владимира Ананьевича Злобина (1894—1967) к видному историку-архивисту Борису Ивановичу Николаевскому (1887—1966) и издательнице Марии Самойловне Цетлиной (1882—1976). Дополнительные сведения, проливающие свет на эту весьма запутанную историю, содержатся в корреспонденциях Злобина к Сергею Константиновичу Маковскому (1877—1962), с которым его связывали многолетние дружеские и деловые отношения.¹

После смерти Мережковских (он скончался 7 декабря 1941; она — 9 сентября 1945) весь их парижский архив перешел в собственность и полное распоряжение Злобина, исполнявшего обязанности секретаря вплоть до кончины Гиппиус, одновременно бывшего при них домоправителем и бесценной «нянькой» в быту и болезнях. Как никто другой Злобин сознавал, что в его руках сосредоточено литературное наследство двух выдающихся писателей, оказавших заметное влияние на интеллектуальную жизнь дореволюционной России и эмиграции. Архив включал творческие рукописи, в том числе неопубликованные произведения, письма, дневники, личные документы. Кроме того, Злобин унаследовал все права на издания книг супругов.

Его собственные литературные заработки в 1950-е годы были незначительны,² здоровье подорвано, средств на медицинскую помощь и оплату жилья в Париже не

¹ Письма В. А. Злобина к С. К. Маковскому за 1950—1960 годы хранятся в РГАЛИ в фонде Маковского (Ф. 2512. Оп. 1. Ед. хр. 233—238). В парижском издательстве «Рифма», во главе которого стоял Маковский (1949—1959), увидел свет единственный поэтический сборник Злобина «После ее смерти. Стихи» (Париж: Рифма, 1951), Злобин посвятил ему статью «С. К. Маковский — поэт и человек» (Возрождение. 1958. № 79).

² В 1950-е годы Злобин помещал стихи, критические заметки, статьи и рецензии в парижском журнале «Возрождение» и «Новом журнале» (Нью-Йорк). Его критическая проза этих лет собрана в книге: *Злобин В. А. Тяжелая душа* / Сост. Т. Ф. Прокопов. М., 2004.