

Томаш Гланц

**Славянская идеология и вклад Дмитрия Чижевского в критическую рефлексию о взаимосвязи славянства и европейства.**

Гуманитарные науки давно оставили попытки написать сравнительную историю славянских литератур. Спрос на исследования в этой области – некогда привилегированной<sup>1</sup> – пропал, поскольку к концу XX века сам предмет «славянские литературы» утратил всякую состоятельность. Одним из последних образцов наивной веры в существование единой славянской литературы была книга *Introduction to the history of Slavic civilization*, которую опубликовал в 1945 году, незадолго до своей смерти, гарвардский славист Сэмюэл Хаззард Кросс. Именно о нем Владимир Набоков, бывший одним из его возможных преемников (место в итоге досталось Роману Якобсону), скажет: «Он знал только середину русских слов, а приставки и окончания полностью игнорировал». (Boyd 1991: 69<sup>2</sup>). Кросс принадлежал к старому типу славистов, исследующих «славянскую цивилизацию»: его специальностью было языкознание, но вместе с тем он занимался и дипломатией – в основном, с момента окончания Первой мировой войны и до конца 20-х годов. Дольше всего он работал в американском посольстве в Бельгии, а в 1942 году был переводчиком на переговорах Рузвельта и Молотова в Белом доме. Его ранняя работа *Slavic civilization through the ages* с 1900 по 1976 год выдержала четыре переиздания.

После 1945 года сравнительным анализом славянских литератур пытались серьезно заняться еще два известных ученых, причем их подходы радикально отличались. Одним из них был Роман Якобсон<sup>3</sup>, вторым – Дмитрий Чижевский<sup>4</sup>.

Если понимать славянство как концепцию, а не сумму отдельных событий, личностей, институций и взглядов, то именно Дмитрия Чижевского следует назвать одним из немногих авторов, которые занимались критическим осмыслением этой концепции. Чижевский был единственным, кто в своей сравнительной истории указал на связь между литературными процессами в славянских языках с оглядкой на историческую конкретику и особенности поэтики, параллелизм контекстов и влияний, не впадая при этом в тенденциозность при подборе материала. Напротив: в предисловии он дает критический анализ, если не

---

1 См. еще о 20-х годах XX века: V Jan Máchal. *Slovanské literatury*. 3 sv. (I. 1922, II. 1925, III. 1929). Praha 1922-1929.

2 Bryan Boyd: Vladimir Nabokov. The American years. Princeton 1991.

3 „The Kernel of Comparative Slavic Literature“. In: Harvard Slavic Studies 1, 1953, s. 1—71. Перепечатано в SW VI (1986), 1 (1—64). Итальянский перевод „Il nucleo della letteratura slava comparata“ см. в: Premesse di storia letteraria slava. Ed. Lidia Lonzi. Tr. L. Lonzi & P. F. Poli. Il Saggiatore, Milano 1975, s. 7—79.

4 Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen (2 Bände). Berlin 1968. Английский перевод: Dmitrij Čiževskij: Comparative history of Slavic literatures. Translated by Richard Noel Porter and Martin P. Rice. Edited, with a foreword, by Serge A. Zenkovsky. Nashville, Vanderbilt University Press 1971.

деконструкцию предмета, к исследованию которого приступает. Его исходным пунктом является позиция по ту сторону национальной идентификации, что обусловлено его академической карьерой.

Чижевский в начале 20-х годов посещал лекции Карла Ясперса, Мартина Хайдеггера, Эдмунда Гуссерля. С 1924 года он живет в Праге, поддерживая тесный контакт с Пражским лингвистическим кружком, основанным в 1926 году. Вместе с одним из его лидеров, Романом Якобсоном,<sup>5</sup> Чижевский сотрудничает со Славянским институтом и Украинским педагогическим институтом в изгнании. Послевоенная карьера в США и Германии, где он в итоге стал профессором кафедры славистики Гейдельбергского университета, позволила Чижевскому рассматривать славянство независимо от национальных версий коллективной памяти (Морис Хальбвакс), в рамках которых всегда фигурируют предвзято понятое национальное возрождение или отношения угнетателя и угнетенных в конкретном месте и в конкретное время. Так формируется его позиция, представляющая интерес и десятилетия спустя после публикации таких его работ, как *Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen* (1968) и *Europa und Russland* (Darmstadt 1959<sup>6</sup>).

В начале своей сравнительной истории славянских литератур, сразу после предисловия, Чижевский отмечает (1968, 1: 12), что в прошлом делался слишком сильный упор на единство славянской культуры и связь между отдельными ее частями. Чижевский прямо не называет здесь Якобсона, однако эти слова можно считать полемикой с влиятельным современником, выдвинувшим в начале 50-х годов радикальную концепцию славянской взаимности. Если Чижевский начинает с анализа гибридности единого понятия славянского языка, с указания на широкий диапазон культурных влияний, которые впоследствии неизбежно сделают неочевидной и саму культурную идентичность славянства, то Якобсон исходит из позиции аффирмативной и не допускающей исключений. Во введении к своей работе *The Kernel of Comparative Slavic Literature* (1953, 3) он утверждает, что родной язык (*mother tongue*) твердо (*reliably*) устанавливает принадлежность своего носителя к славянскому миру (*Slavic world*). При этом мы не знаем, что понимать под славянским миром – он выступает как некое воображаемое, сконструированное единство, предполагающее и одновременно подтверждающее все остальные выводы. Якобсон приоткрывает источник своего интеллектуального вдохновения, когда в очередной раз цитирует Трубецкого – но уже не как фонолога, а как теоретика культуры. В цитате, источник которой не приводится, Трубецкой подчеркивает, что именно язык связывает славян между собой. Отталкиваясь от

---

5 Позже Чижевский снова встретится с ним в Гарварде: в первом томе *Slavic Studies* будут опубликованы статья Чижевского о Яне Амосе Каменском и работа Якобсона «*The Kernel of Comparative Slavic Literature*».

6 Tschizewskij, Dmitrij, Groh, Dieter (ed.): *Europa und Russland. Texte zum problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses*. Darmstadt 1959.

этого положения, Якобсон далее подчеркивает важность связи между языком и литературой (особенно поэзией) как реализацией языковых, а следовательно славянских по определению, возможностей. Этот тезис, имплицитно присутствовавший уже в первой монографии Якобсона «Новейшая русская поэзия (1921)», в то же время предвосхищает его поэтику грамматики и грамматику поэзии<sup>7</sup> - концепцию, впервые заявленную в этой выразительной формулировке в одноименном докладе на конференции по поэтике, состоявшейся в Варшаве в 1960 году. За цитатой из Трубецкого скрывается, очевидно, евразийская философия культуры, которую Якобсон, разумеется, не разъясняет в 1953 году, когда пишет о проблемах сравнительного изучения славянских литератур, хотя в аргументации не особенно от нее отклоняется. В начале двадцатых годов в принципиальных для него эссе о миссии русской культуры («Верхи и низы русской культуры. Этническая основа русской культуры»<sup>8</sup>) Трубецкой пишет, в частности, что все, что Россия переняла у Византии, было органически освоено и легло в основу дальнейшего творческого развития, тогда как западноевропейские влияния не были восприняты органично и не получили творческой переработки. Якобсон распространяет византийскую креативность на всю область, которую он не без пафоса называет *Common Slavic patrimony*. Важность западного влияния он не оспаривает просто потому, что вовсе о нем не говорит. Восточные симпатии периодически ставят Якобсона в комическое положение. К примеру, цитируя деятеля французской революции аббата Грегуара, известного также своим участием в искоренении французских диалектов в пользу единого французского языка, Якобсон скажет, что с языковой точки зрения Лескова и Достоевского проще перевести на греческий, чем на французский или английский (Jakobson 1953, 55). Языковой континуум, таким образом, получает у Якобсона не только синхроническое измерение, в рамках которого связаны между собой отдельные участники славянской цивилизации, но и измерение диахроническое, обеспечивающее единство с греческим языком и византийскими корнями. Интерес Чижевского к реальному процессу формирования культурных (литературных, главным образом) явлений делает эту однородную схему проблематичной.

Как показывает непосредственное изучение отдельных источников, обстоятельств и личностей, языковая и культурная идентичность не существуют в отрыве друг от друга, и то, что Якобсон уравнивает их друг с другом, рассуждая о славянском языке в европейском контексте, показывает, что автор подменяет сложную смесь влияний и разнообразных приверженностей априорными тезисами. Если бы это определение работало так, как

---

7 *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, in: *Lingua* 21 (in honor of A. Reichling), 1968, s. 597—609.

Впоследствии (1981) эта статья дала название третьему сборнику избранных сочинений Якобсона: *SW* III, 7 (87—97).

8 См. «Исход к Востоку». София, 1921. С. 86-103.

предлагает его автор, к славянскому миру не могли бы принадлежать даже сами его создатели и пропагандисты – от наиболее осторожных до восторженных националистов – в области языкознания, изучения национальной культуры и патриотического физвоспитания. Для Йозефа Добровского, Йозефа Юнгмана, Мирослава Тырсы, Томаша Гаррига Масарика славянский язык не был чем-то само собой разумеющимся, впитанным с молоком матери. Все вышеперечисленные и многие другие деятели славянского движения относились к славянскому языку (или славянским языкам) как к понятию, с которым они идентифицировали себя на основании личного выбора, причем этот их выбор способствовал созданию и становлению самого понятия.

Славянская идея, имевшая в габсбургской Европе отчетливо антигерманский, а в России – отчетливо антиевропейский характер, зачастую распространялась на немецком, то есть на языке, на котором Йозеф Добровский заложил основы славистики как отдельной дисциплины и который еще для поколения Масарика оставался, вне зависимости от обсуждаемых тем и политических приверженностей, языком науки и публичного интеллектуального дискурса – по меньшей мере, в Центральной Европе. Антинемецкие позиции формулировались по-немецки. У этого известного факта есть и другие импликации: речь идет, с одной стороны, об усвоении немецких по языку философских моделей национализма и приспособлении этих моделей для славянских нужд, а с другой – об их последующем применении к проблемам взаимоотношений между разными сообществами внутри самого славянства.

Чижевский обращает внимание на ситуацию в России, которая во многих отношениях не имеет ничего общего с (центрально)европейской, а также на существеннейшее влияние западноевропейской культуры, с которой культурный контекст народов, говорящих на славянских языках, был связан гораздо более фундаментальным образом, чем отдельные славяноговорящие анклавы были связаны между собой.

Этот свой тезис Чижевский доказывает лексикологически, на примере русского языка. Если слова местного происхождения, часто испытавшие на себе влияние татарского правления и татарского языкового присутствия, относились, как правило, к явлениям быта, деталям и мелочам практической повседневности (как, например, башмак, халат, чай, шуба, собака или чума), то значительная часть терминологии, относящейся к «высокой» области духа, является заимствованной из Западной Европы – в основном из немецкого или через посредство западноевропейских языков из греческого и латыни, а в некоторых случаях (например, с «иконой»), возможно, и без посредствующего влияния, однако точно, что не на основании некоего отдельного славянского словотворчества: крест – Kreuz, церковь – Kirche, поп – Pfaffe, монах – Mönch, икона – Ikone, епископ – Bischof, ангел – Engel.

Лексикологически или этимологически можно, однако, доказать многое, особенно если учитывать, что обе эти языковедческие специальности оперируют фактами, которые приобретают смысл исключительно в момент их интерпретации, причем интерпретации в отдельных случаях могут значительно друг от друга отличаться. Чижевский, тем не менее, не останавливается на одиночных примерах и не руководствуется произвольными мнениями. Он возвращает рассуждениям о славянстве тот пафос рациональности, который был присущ основополагающим для этой области трудам Йозефа Добровского. Его простая схема создает в области, которую Коллар называл в 20-е годы XIX века “взаимностью”, тенденцию центростремительную и центробежную (Tschizhevskij 1968, 1: 16) – их соотношение потом остается открытым для дальнейших выводов.

На стороне центростремительной он находит языковое родство (степень которого в концепции единого славянского языка в XIX веке часто переоценивали), общие элементы доисторической религии и мифологии, близость обычаев и фольклора (по мнению Чижевского, значительно переоцененную в работах Романа Якобсона), а также этническое расовое родство.

Проявлениями центробежной тенденции Чижевский считает как раз миграцию фольклорных тем (Tschizhevskij 1968, 1: 22), в значительной степени укорененных, по его мнению, в западноевропейской культуре – особенно у нерусских носителей славянских языков. Далее он называет политические конфликты между разными славянскими общинами и, разумеется, схизму, которая привела – помимо конфессионального раскола – к сильнейшей языковой дифференциации, когда часть изначально церковнославянской культуры оказалась тесно связанной с латынью и латинской цивилизацией (Tschizhevskij 1968, 1: 20).

Впрочем, в конце пятидесятых годов в предисловии к антологии переводов и оригинальных (немецких) текстов, посвященных отношению европейцев к России (сборник начинается текстами XVII века и заканчивается вторым томом «Заката Европы» Шпенглера (1922) и евразийскими текстами Трубецкого двадцатых годов), Чижевский усомнился, что отдельной от Запада эволюционной линии русской и восточнохристианской культуры нужно уделить столько внимания. Он показывает, что еще в XI и XII веках средневековый литературный и культурный дискурс вращался в обеих частях Европы вокруг одних и тех же тем. В качестве примеров Чижевский приводит «Александрии», арамейские рассказы об Ахикаре (которые датируются V веком до н.э. и повествуют о высокопоставленном ассирийском чиновнике, приговоренном к смерти, но сумевшем выбраться на свободу), средневековую «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (датируется VI веком и представляет собой христианскую переработку индийских сюжетов о Будде; в X веке переведена с грузинского на греческий Евфимием Афонским). Далее следуют апофегматы – остроумные высказывания

Иисуса и христианских мучеников (Tschizhevskij 1959, 3).

Перелом в вопросе об отношениях России и Европы (который даже мог привести к формированию некоторой общности) Чижевский отмечает на российской стороне в начале XIX века, в эпоху Наполеоновских войн. В тот период война привела к европеизации Российской империи; соответственно, усилилось ее влияние на европейскую политику, тогда как в Европе наблюдалось оживление гражданской активности в областях, где говорили на славянских языках. Насколько можно судить по сохранившимся материалам, языковое родство и возможность хотя бы частичного взаимопонимания без предварительной языковой подготовки вдохновляли, если не ослепляли, интеллектуалов, закладывавших и практикующих стратегии славянского национального возрождения (1959, 5).

Опыт европейского славянства имел и обратное влияние, укрепив внимание к этой тематике в самой России: там восприятие себя как востока отчасти сформировало позицию славянофилов (Tschizhevskij 1959, 8-9). Чижевский при этом допускает ошибку, приписывая идеологу славянофильства Хомякову адресованный России вопрос о том, каким востоком она хочет быть – востоком Ксеркса (персидского царя из династии Ахеменидов, правившего в V веке до н.э.) или востоком Христа. Благодаря помощи московского филолога Леонида Кациса<sup>9</sup> удалось выяснить наиболее вероятную причину, по которой Чижевский приписал именно Хомякову формулировку этого ставшего уже крылатым противопоставления: какой путь выбрать, куда двинуться России – к варварскому востоку или к христианской цивилизации.

На самом деле автором этой шутки или риторического вопроса был поэт и мыслитель Владимир Соловьев – речь идет о последней строфе его стихотворения *Ex oriente lux* (1890):

О, Русь! в предвиденье высоком  
Ты мыслью гордой занята;  
Каким же хочешь быть Востоком:  
Востоком Ксеркса иль Христа?

Чижевский об этом явно не знал и, вероятнее всего, натолкнулся на эту формулу в монографии Бердяева о Хомякове (1911). Бердяев не указывает, что цитирует Соловьева, поэтому Чижевский вполне мог решить, что тот ссылается на героя своей книги Хомякова.

Обострение противоречия между Христом и варварством, доведенное до простейшего противопоставления истинной и ложной духовности, земли обетованной и проклятого места, впоследствии переносится и в некоторые идеологические концепции отношений между

---

9 См. его имейл от 11.10.2011.

Россией и (западной) Европой. В этих терминах мыслил панславист Данилевский, считавший европейскую цивилизацию тем, что передано России в ходе истории. В его концепции это обстоятельство, кстати, довольно сильно осложнило положение славян, ориентированных на христианский Запад: Данилевский обвинял их в отступничестве и подвергал разнообразным оскорблениям. Собственно, ни у славянофилов, ни у русских панславистов речь вообще не шла об интересах всех славян, и Чижевский указывает на это, утверждая (Tschizhevskij 1968, 1: 24), что славянофильство отличалось разными типами объективной обусловленности и субъективной мотивации, в соответствии с чем определяло себя конфессионально (через православие), социально (заботой о «народе») или политически (в основном через антинемецкий настрой). Не было единства и внутри самого движения, причем нерусское славянство играло в размышлениях славянофилов, как правило, второстепенную роль. Уже в десятые годы XX века Бердяев доходит до того, что предлагает называть идеологию, объединяющую Хомякова, Аксакова, Киреевского и Самарина, не славянофильством, а русофильством, поскольку речь у них идет о продвижении специфической формы русскости, а никак не славянства (Бердяев 2005, 77)<sup>10</sup>. Никакой надежды на преодоление этого противоречия автор не видит: «Славянская идея и славянское единение невозможны, если русский и православный тип славянства признается полной и исключительной истиной, не нуждающейся ни в каком дополнении и ни в каком существовании других типов славянской культуры. Тогда остается только политика обрусения и насильственного обращения в православие. Но эта политика несовместима со славянской идеей» (Бердяев 2005, 78).

Вдохновенный подход Чижевского к анализу славянства, к эволюции и различным проявлениям его идеологизации не базируется на каких-либо открытиях; не предлагает он и цельной объясняющей концепции. Его метод состоит, напротив, в аналитическом, содержательном описании отдельных компонентов идеологии, то есть конкретными цитатами он скорее поясняет, нежели иллюстрирует свое отрывочное, однако идейно целостное изложение. Так романтическое превосходство эмоций и чувств над вещностью и рациональными суждениями (Tschizhevskij 1968, 1: 11) прекрасно представлено в безымянном стихотворении Тютчева 1821 года, посвященном А.Н.М., где в первых же двух строках говорится: «Нет веры к вымыслам чудесным,/ Рассудок всё опустошил»: рациональное рассуждение – это опустошительная сила, это разбирающий все на составные части аналитический механизм, свойственный зачерствелому западному разуму и приводящий в конечном счете к иссушению жизни («Ту жизнь до дна он иссушил»). Научное понятие славянства формируется в период, когда главной для культуры эстетической ценностью и притягательной для творчества темой становится сумасшествие, что Чижевский и показывает

---

10 Бердяев Н.А. Славянофильство и славянская идея. Сборник статей (1914-1918). М., 2005.

(1968, 1: 11) на примере нескольких русских и польских сочинений, список которых можно было бы существенно расширить: «Романтичность» Адама Мицкевича (1822), «Блаженство безумия» Николая Полевого (1833). Мотив безумия находит яркое выражение у Пушкина («Пиковая дама», «Медный всадник») и у Гоголя («Записки сумасшедшего»).

Дальше идут символы веры в новое человечество, которые Чижевский выводит на свет с присущими ему предметностью и пронизательностью, однако обязательно с демонстрацией взаимосвязей. Это восприятие народа как коллективной личности, неизбежность его единства и понимание речи как выражения народного духа (Volksgeist, Tschizhevskij 1968, 1: 21 а 31), вера в то, что в истории кроется тайный смысл («Драма мира» Янко Краля, «Дзяды» Мицкевича; Tschizhevskij 1968, 1: 23). Чижевский, кроме того, обращает внимание на роль мессианизма и мистики (Анджей Тoviaньский, Эммануил Сведенборг, Луи Клод де Сен-Мартен; Tschizhevskij 1968, 39 - 40) в становлении веры в славянский век, который должен принести человечеству новую культуру и новую духовность. Многочисленные предводители славянского движения либо сами были священниками, либо происходили из религиозных, главным образом протестантских сообществ, а идея новой свободы и новой будущности гармонично и органично связывала в этом движении язык, культуру, народ, нацию, этнос – с надеждой на новый, лучший мир, чаще всего понимавшийся эсхатологически.

*Перевод с чешского языка сделан Ольгой Серебряновой.*