

СОБЫТИЯ И СМЫСЛЫ: ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА

УДК 821.112.2

DOI: 10.31249/chel/2021.03.01

Жеребин А.И.

НЕМЕЦКИЙ МОДЕРНИЗМ И СМЫСЛ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ[©]

*Российский государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена
Санкт-Петербург, Россия, zerebin@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена историческим истокам дискурса о модерне в немецкой литературе и его трансформации в энергетическом поле русской революции 1917 года между полюсами вызванных ею надежд и разочарований. Разграничивая сферы общественно-политической и духовно-душевной деятельности человека, автор подчеркивает принципиальную роль концепта «революции духа» в самоопределении не только русского, но и немецкого модернизма. В обоих случаях революционный дискурс свободы, являющийся результатом утопической интерпретации исторических событий, вступает в острое противоречие с реальностью общественной жизни и оборачивается дискурсом разочарования в идеологии модернизма.

Ключевые слова: немецкий модернизм; революция духа; деконструкция; дискурс; утопия; кризис культуры; немецкая литература; австрийская литература.

Поступила: 20.04.2021

Принята к печати: 15.05.2021

Zherebin A.I.

German modernism and the spirit of the Russian revolution[©]

State Pedagogical Herzen University of Russia.

Saint-Petersburg, Russia; zerebin@mail.ru

Abstract. The paper is devoted to the historical origins of the discourse about modernity in German literature and its transformation in the energy field of the Russian revolution of 1917. Distinguishing the spheres of social-political and spiritual-mental activity of a person, the author emphasizes the fundamental role of the concept of “revolution of the spirit” in the self-determination of not only Russian, but German modernism as well. In both cases, the revolutionary discourse of freedom, which is the result of a utopian interpretation of historical events, comes into sharp conflict with the reality of public life and turns into a discourse of disillusionment with the ideology of modernism.

Keywords: German modernism; revolution of spirit; deconstruction; discourse; utopia; crisis of culture; German literature; Austrian literature.

Received: 20.04.2021

Accepted: 15.05.2021

Введение

В 1890 году Герман Бар, организатор венской литературной школы, опубликовал манифест, за которым в позднейшей истории литературы закрепилась слава одного из главных свидетельств о рождении модернизма¹. Манифест был озаглавлен только входившим тогда в моду словом «Die Moderne» и открывался следующим утверждением: «Вся современная жизнь – мучительная пытка и нестерпимая боль. Все призывают Спасителя и распятые – повсюду. Мы либо возвысимся до Божества, либо сорвемся в ночь, в пустоту и погибнем – но дальше так жить нельзя. Что страдание обернется спасением, и отчаяние благодатью, что придет день сменить ужасную тьму, и искусство войдет в человеческую жизнь, что воскресение во благе и славе будет – вот вера модернизма» [Bahr, 2000, S. 189]².

[©] Zherebin A.I., 2021.

¹ О понятии «модернизм» и его соотношении с «модерном» см. [Жеребин, 2018].

² Ср. более позднее описание истории рождения авангарда у А.К. Закржевского: «Мы словно дошли до предельной черты, за которой хаос и мрак неведения <...> Прислушайтесь к голосам вокруг – и вы поймете, что настало

Призывает ли этот текст к революции, является ли он частью революционного дискурса? Аналогичный вопрос можно было бы задать и применительно к целому ряду произведений прошлого, например, к «Разбойникам» Шиллера, первой из его «драм свободы», созданной за восемь лет до начала Французской революции. Дантон и Национальное собрание Франции в ответе, как известно, не сомневались, когда в 1792 г. присвоили автору «Разбойников» звание почетного гражданина Французской республики. Другой известный пример – острота Гейне, сравнившего Канта с Робеспьером, а «Критику чистого разума» с якобинской гильотиной. Многочисленные примеры свидетельствуют о том, что энергия революционного взрыва накапливается в культуре десятилетиями и еще дольше питает ее позднейшее послереволюционное развитие.

Теория революции от Алексиса де Токвиля до Н.А. Бердяева и далее до Альбера Камю все снова и снова возвращалась к дискуссии о значении антиципирующего утопического дискурса, ответственность за который лежит на «l'hommes de lettres», философах и поэтах [см. Смирнов, 2004, с. 42]. Русские модернисты от ответственности, как известно, не отказывались. В 1919 году, на пике Гражданской войны, Вячеслав Иванов адресовал Георгию Чулкову, изобретателю теории «мистического анархизма», знаменитые стихи:

Да, сей огонь мы поджигали,
И сердце правду говорит,
Хотя предчувствия не лгали,
Что наше сердце в нем сгорит
[Иванов, 1979, с. 81].

Двумя годами позже Андрей Белый признавал: «Мы, гуманисты, философы вольные и исходящие жалобами на насилие – мыто есмы: утонченнейшие насильники, палачи и тираны <...>; и – да: “большевики” – мы есмы» [Андрей Белый, 1921, с. 115]. Памятником духовного максимализма, навсегда связавшего интеллигенцию и революцию, явилась поэма Блока «Двенадцать», где двена-

время всеобщей ликвидации <...> Старый мир кончен. Строительство будущего на развалинах разрушенного мира, строительство из ничего, новою, божественною волей человека-творца – вот идеал футуризма» [Закржевский, 1914, с. 4, 55].

дцать красногвардейцев – непреклонных апостолов революции под красным флагом – и их тайный предводитель – Иисус Христос «в белом венчике из роз» – символизируют противоречивое единство духовной и социальной революций, сливающихся в музыкальной стихии. Образы Блока в полной мере согласуются с формулой Германа Бара: модернизм – это вера в грядущее воскресение распятого на кресте человечества.

Не все социальные революции являются мессианистскими, т.е. носят характер метафизического бунта, взрывающего границы социокультуры как целого. По этому признаку Октябрьская революция существенно превосходила по своему значению Февральскую, инициаторы которой надеялись перевести революционную стихию в русло буржуазно-демократических реформ. Характерна реакция Т. Манна, который в апреле 1917 г. писал: «Никто не убедит нас в том, что провозглашение в России *republique democratique et social* всерьез имеет что-то общее с желаниями и интересами русского народа. Для того чтобы сделать буржуазную революцию, русским пришлось бы забыть всего Достоевского» [Mann, 1920, S. 445–446].

Знаток и ценитель Мережковского, Т. Манн помнил, вероятно, его предостережение Западу в предисловии к французскому изданию книги «Царь и революция»: «Вы судите по себе: вам кажется, что мы переживаем естественную болезнь политического роста, которую переживали в свое время все европейские народы; <...> Пожалуй, и действительно, было бы так, если бы не наша трансцендентность <...>. Русская революция так же абсолютна, как отрицаемое ею самодержавие. Ее сознательный эмпирический предел – социализм; бессознательный, мистический – безгосударственная религиозная общественность. Еще Бакунин предчувствовал, что окончательная революция будет не народной, а всемирной» [Мережковский, 1911, с. 159–160]. Мережковский писал так в 1907 г. на фоне Первой русской революции. Февральские же события происходили в те годы, когда европейский либерализм переживал глубокий кризис, обостренный войной, и буржуазно-демократическая революция, догонявшая европейское настоящее, не представляла большого интереса, во всяком случае для интеллектуальной элиты. Отклик на Октябрь был совершенно иным, и о

нем Т. Манн писал: «С Октябрьской революцией путь в будущее открывается и для Германии» [цит. по: Kurzke, 1990, S. 90].

Как утверждала Ханна Арендт, всякая мессианистская революция «внеполитична» («prepolitical»), поскольку представляет собой акт секуляризации нового начала истории, воплощение и символ которого есть Христос [Arendt, 1965, p. 86]. Именно так воспринимали русскую революцию символисты. «Россия стоит у порога своего инобытия – и видит Бог, как она его алчет», – писал в 1917 г. Вячеслав Иванов [Иванов, 1979, с. 358]. Революционное насилие выступает в этом случае средством, освобождающим общество и индивида от включенности в наличную, текущую историю. В год смерти Ленина Т. Манн сравнивал его со средневековым папой Григорием I, «фанатиком великой идеи, душа которого пылала огнем очистительного гнева» [Mann, 2002, S. 228]. «О нем будут вспоминать так же, – замечал Т. Манн, – как вспоминаем мы сегодня того Григория, который сказал: “Проклят, кто о деле Господа не радеет, проклят, кто меч не обагрит кровью!”» [ibid.]. В романе 1924 г. «Волшебная гора» эту мысль повторяет иезуит Нафта: «Русский пролетариат продолжает великое дело папы Григория» [Mann, 1974, S. 557].

С середины XIX в. русская революция все решительнее связывала себя с романтической линией модернистского «метарассказа об эмансипации» (Лиотар), восходившей к знаменитой формуле Фридриха Шлегеля: «Революционное стремление осуществить Царство Божие на земле – пружинящий центр прогрессивной культуры и начало всей современной истории. Все, что не связано с Царством Божиим, представляется ей чем-то второстепенным» [Шлегель, 1983, с. 301]. Фрагмент Шлегеля относится к 1798 году. С этого времени модернизм и революция принадлежат одному смысловому пространству. Их общим основным мифом является внеконфессиональная «религия свободы», общей культурной задачей – утопия чувственно-сверхчувственного синтеза, предполагающая секуляризацию духовного и сакрализацию материального аспектов бытия, общим средством создания этой культуры – искусство, понимаемое как творчество новой жизни, создание абсолютной реальности, в которой «небо будет земным, а земля небесной» [Мережковский, 1995, с. 259].

На уровне социологии и политики Французская революция 1789–1894 гг. и русская 1905–1917 гг. далеко не тождественны. То, что их связывает – это их мессианистский характер, мифологический подтекст Страшного суда и мечта о Царстве конечной справедливости. Отсюда их миметичность, подражательность, результатом которой является своего рода «событийный интертекст» [Смирнов, 2004, с. 54]. Большевики цитировали якобинцев так же, как те – республиканцев Древнего Рима, и подобно тому, как Французская революция явилась прологом ко всему XIX веку, так и в XX веке вся международная культура модерна изживала шок революции, взорвавшей Россию.

Дискурс свободы

Едва ли не все, что называется сегодня «эстетическим модернизмом» XX века, формировалось в энергетическом поле Октябрьской революции между полюсами вызванных ею надежд и разочарований. Источниками разочарований и отчаяния служили и диктатура пролетариата, и новая экономическая политика Ленина, и сталинский термидор. Но и эхо надежд продолжало звучать так долго, что, как вспоминает в «Призраках Маркса» Жак Деррида, никакие доводы трезвого буржуазного рассудка не могли заглушить его почти до конца столетия [Derrida, 1993, p. 150]. Центральные тексты модернистской литературы поддаются прочтению либо как роковое предчувствие русской революции, либо как ответ на нее, нередко как ответ на ее неисполненные обещания. Идеалы модернизма были русской революцией усвоены и увенчаны, но они были ею также искажены и преданы.

Насколько обширна сфера влияния революционного дискурса? Есть ли в ней, например, место для эдипальной теории Фрейда и целого ряда экспрессионистских произведений на тему сыновнего бунта, в которых фрейдизм пропущен сквозь фильтр социально-критического учения ницшеанца и анархиста Отто Гросса? Выразительный пример переплетения революции, религии и искусства дает художественное творчество Франца Кафки, который был с Гроссом знаком и в 1917 г. даже намеревался издавать вместе с ним журнал под названием «Листки борьбы с волей к власти».

В «Разговорах с Кафкой» Густав Яноух вспоминает, что, просматривая принесенную им книгу Альфонса Паке «Дух русской революции», Кафка заметил: «Люди в России пробуют построить совершенно справедливый мир. Это – религиозное дело» [Janouch, 1968, S. 168]. И когда Яноух возразил, что «большевизм отрицает религию», ответил: «Он делает это потому, что он сам религия» [ibid., S. 171]. Этому соответствует и замечание Кафки о капитализме. Карикатура Георга Гросса, на которой толстяк в цилиндре сидит на деньгах рабочих, представлялась Кафке поверхностной: «Толстяк властвует над бедняком в рамках определенной системы. Но он не есть система. Он даже не властелин ее. Напротив, сам толстяк носит оковы, которые не показаны. Капитализм – система зависимостей, идущих изнутри наружу, снаружи вовнутрь, сверху вниз и снизу вверх. Все зависимо, все сковано. Капитализм – состояние мира и души» [Janouch, 1968, S. 171].

По воспоминаниям Вальтера Беньямина, Брехт был склонен считать Кафку «единственным подлинно большевистским писателем» – в силу того, что «все, что он описывает, говорит не о себе, а об ином самого себя» [Benjamin, 1978, S. 146]. Большевизм означает здесь не политическую программу борьбы за власть и не только веру в законы диалектики, а, как поясняет Беньямин, предчувствие грандиозного социокультурного сдвига – прорыва в другую, истинную реальность, которую еще никому не удалось описать. Марксистам она представлялась результатом скачка из царства необходимости в царство свободы, религиозным философам – результатом воплощения Града Небесного в Граде Земном.

Сходным образом, подключая Кафку к революционному дискурсу, трактовали позднее его творчество Роже Гароди и Эрнст Фишер, ревизионисты марксистской догмы и апологеты «реализма без берегов». На первой марксистской конференции по творчеству Кафки в чехословацком городе Либлице Фишер призывал выписать Кафке въездную визу в социалистическую культуру на том основании, что он, предчувствуя истину другого состояния мира, разрушал чары социального отчуждения [Fischer, 1973].

Не исключено, что все творчество Кафки может быть прочитано как диалог с русской революцией, антиципирующий ее проблематику и ее на десятилетия растянувшуюся драму. Пафос революции присутствует в его произведениях независимо от того, что

является в них предметом непосредственного изображения. В известном смысле это относится ко всей литературе модернизма, представлявшей собой акт протеста против наличной действительности, акт эмансипации от сформировавших ее и в ней господствующих обиходных, научных, художественных стереотипов. Кафка обостренно переживал свое литературное призвание как в принципе субверсивное, направленное на опровержение сложившегося порядка жизни. Это вызывало в нем и гордость, и, одновременно, неуверенность в своих правах и силах, служило источником противоречивого ментально-психологического комплекса представлений, типичных в равной степени для художника и революционера эпохи модерна. На рубеже веков уход в искусство и уход в революцию представляли собой почти тождественные формы манифестации кризиса личности и культуры. То и другое означало травматический разрыв с социальной нормой, отверженность и одиночество, рискованный эксперимент над собственной психикой, беззаконное, девиантное поведение на грани преступности в сочетании с гордым сознанием своей избрности.

Одно из многочисленных немецких исследований о Кафке носит название «Кафка и каторга» (с неожиданным включением русского слова, которого в немецком языке не существует) и открывается тезисом: «Кафка видел вокруг себя тюрьму и готовил подрыв, но ему это не удалось» [Crimmann, 1996, S. 9]. Но едва ли кто-то решится утверждать, что эта неудача отменяет столь сомнительную для самого Кафки ценность его личности и его творчества или что русская революция, столько раз преданная самими ее вершителями, является лишь неудачным историческим экспериментом. И личный, и исторический опыт слишком ясно свидетельствуют о том, насколько подвижна и сомнительна граница между нашими поражениями и победами.

«События последних десятилетий таковы, что наши представления о том, что возможно – как в области добра, так и в области зла – расширились почти до бесконечности» [Raquet, 1919, S. 23], – писал Альфонс Паке во введении к своей книге «Дух русской революции», которую Яноух обсуждал с Кафкой. Среди ее многочисленных читателей был, вероятно, и Роберт Музиль, состоявший вместе с Паке в берлинской «Группе 1925», литературном объединении писателей левых взглядов [Petersen, 1981].

В философском романе «Человек без свойств», над которым Музиль начал работать в 1920-е годы, авторские размышления о «чувстве возможного» (Möglichkeitssinn) тесно связаны с эсхатологическим мифом об инобытийном «другом состоянии» – предмете мистических прозрений и напряженной рефлексии героев романа Ульриха и Агаты. Музильские концепты несут в себе энергию революционной эпохи, которая была открыта русской, прежде всего Октябрьской, революцией. Они ставят под вопрос именно то, что независимо от конкретных целей, опровергают в конечном счете все революции, – уверенность обыденного рассудка в незыблемом превосходстве эмпирической действительности над духовным миром возможного, торжествующего в царстве грез и воображения. Лозунг студенческой революции 1968 года – «*Вся власть воображению!*» – был подсказан лозунгом Красного Октября – «*Вся власть советам!*». Наития героев Музиля образуют между ними своего рода связующее звено.

Отвергая свойства – индивидуальные, социальные, национальные – «человек без свойств» стремится к развоплощению, к обретению своей всечеловеческой сущности, безусловной и подлинной. Он не желает больше оставаться зависимой частью природного и социального мира, детерминированной их законами. Ему открывается тайна его свободы – его сверхчувственная связь с иными планами космического бытия. Музиль рассказывает о том, как на обломках распадающейся Габсбургской империи зарождается новый мир в новом человеке. У людей, собравшихся на рубеже веков «вокруг провала культуры», – замечает он в своем романе, – было «общее дыхание», и, при всей противоречивости их частных убеждений и верований, «все сплавлялось в один мерцающий смысл» [Музиль, 1994, с. 80]. В годы русской революции это мерцание усилилось настолько, что вспыхнул пожар, произошел смысловой взрыв.

Если революция есть, по определению И.П. Смирнова, «явленная ноуменальность», «гневное вторжение абсолютного в историческую жизнь» [Смирнов, 2004, с. 125], то «человек без свойств» – ее главный герой, сопоставимый с трансцендентальным субъектом немецкой классической философии [ibid.]. Но трансцендентальный субъект не поддается художественному изображению. Тем более он не может заседать в бюрократических кабинетах

новой власти или перевыполнять пятилетки. Абсолютный «всецеловек» революции нежизнеспособен, без свойств нельзя жить. Переходя в фазу строительства новой жизни, революция, как и искусство, начинает нуждаться в материале эмпирической действительности.

Возможно, по этой причине бунтующий человек, *l'homme rebelle*, полнее всего реализует себя не в жизни, а в жертвенной смерти: «Смело мы в бой пойдем / За власть советов / И как один умрем / В борьбе за это». Д. Мережковский, вспоминая в годы Первой русской революции народовольцев, писал: «Со времени первых мучеников христианских не было людей, которые бы так умирали: по слову Тертуллиана, “они летели на смерть, как пчелы на мед”. Русская революция – не только политика, но и религия – вот что всего труднее дается Европе, для которой и сама религия давно уже политика» [Мережковский, 1911, с. 159]. Аналогичную мысль высказал Георгий Чулков: «Мученики, сжигаемые на кострах, испытывали высокое блаженство <...>. Эти влюбленные не только видели новый свет, они слышали новую музыку, “пение ангельское”. И не эта ли музыка опьяняет нас, когда веют красные и черные знамена, и баррикады обгаются жертвенной кровью?» [Чулков, 1907, с. 221].

Как не раз отмечалось историками, любая революция двух-событийна, и революционер, не отдавший свою жизнь за революцию, обречен на предательство. Во время революций, – замечает Альбер Камю, – «погибают лучшие <...>. Говорят те, кто совершили предательство» [Камю, 1998, с. 797]. За первым шагом – духовной эмансипацией и развоплощением социального тела – неизбежно следует второй, в результате которого асоциальное царство абсолютной, безусловной свободы снова социализируется, и утопия сменяется «топией» – относительно стабильным общественным порядком, насильственно преодолевающим революционный хаос. Понятие «топия» («*Topie*»), подразумевающее противоположную утопии форму общественного сознания, было введено в 1907 г. Густавом Ландауэром в книге «Революция» [Landauer, 1923], к созданию которой его подтолкнул Мартин Бубер. Философ-мистик, почитатель Толстого и поэт революции, Ландауэр был расстрелян немецкими белогвардейцами в дни разгрома Баварской советской республики. Из русских современников на него ссыла-

ется Ф.А. Степун в статье «Религиозный смысл революции» (1936) [Степун, 1999, с. 105].

Одним из самых знаменательных, едва ли не символических эпизодов Октябрьской революции был Кронштадский мятеж 1921 г. Матросы Балтийского флота требовали передачи власти Советам, отмены большевистской «комиссарократии», т.е. однопартийной диктатуры, возвращения к власти других революционных партий. Против большевиков выступили те, кого Троцкий в 1917 г. называл «красой и гордостью русской революции», причем выступили под лозунгами, с которыми пришла к власти партия Ленина [Рыклин, 2009, с. 14]. По приказу и при личном участии Троцкого мятеж был жестоко подавлен, моряки умирали со словами «Да здравствует мировая революция!».

Расправа над моряками Кронштадта ознаменовала окончательную победу большевистской партии, победу государства над революцией. Символ этой победы, сегодня почти забытый, – кронштадский лед, залитый кровью повстанцев. С этого момента революция перестала быть «перманентной», с идеей превосходства возможного над действительным было покончено на долгое время. Подавляя матросский бунт, Троцкий сражался не только против самого себя, но и против музилевского «чувства возможного», против революционного мифа «другого состояния». На стороне революции навсегда остался не русский политик, а немецкий писатель: «То, что остается, создают поэты» („Was bleibt aber, stiften die Dichter“) [Hölderlin, 1970, S. 492].

«Топическая» фаза истории русской революции развивалась стремительно, все отчетливее выявляя признаки перерождения первоначального утопического замысла – растущую волю к власти и влиянию, ставку на инструментальный разум и сильное конкурентоспособное государство, культ научно-технического прогресса как средства покорения природы. Это хорошо видели деятели русского освободительного движения, те подвижники «революционного ордена русской интеллигенции», кого Ф.А. Степун называет «революционерами духа» [Степун, 1999, с. 134].

Понятие «революция духа», или «революция сознания», по отношению к которой революция социальная является лишь подготовительным этапом, редко используется в современной литературе вопроса, изучающей историю Октябрьской революции пре-

имущественно в социологическом аспекте. Между тем вся история дискурса о революции определялась поисками ее метафизического смысла. В 1917 г. Вяч. Иванов утверждал: «Революция протекает внерелигиозно <...> Для углубления и спасения революции необходимо ее религиозное осмысление и освящение; только проникнутая светом религиозного сознания, она воистину выразит и воплотит народную волю» [цит. по: Обатнин, 2000, с. 165]. В среде русской эмиграции это убеждение остается в силе до середины 1930-х годов. С наибольшей последовательностью его представляет парижский журнал «Новый град», где революционное обновление мира мыслилось как результат возвращения к его религиозным истокам. Новоградская идеология, развивавшаяся в общей традиции «русского религиозного ренессанса» конца XIX – начала XX века, коррелировала и с «новым религиозным сознанием» Бердяева, и с неохристианством Мережковского, и с теургической эстетикой символистов, соприкасаясь также с теориями более удаленными, такими, как биокосмизм или марксистское богостроительство. При всех казавшихся тогда значительными оттенках инвариантная идея заключалась в том, что революция есть творческий акт воплощения в исторической жизни сверхисторического смысла истории – преодоления дуалистической картины мира и восхождения к синтезу абсолютного и относительного, феноменального и ноуменального, небесного и земного.

В Германии «революция духа» нашла своих сторонников в лице Томаса Манна и Гуго фон Гофманстала, первыми выдвинувших идею «консервативной революции», которая была вскоре извращена национал-социализмом. Близкую позицию занимал Эрнст Роберт Курциус с его подсказанной Вячеславом Ивановым программой «тотального гуманизма XX века» – «одновременно чувственного и духовного, спиритуалистического и сенсуалистического, соединяющего в себе веру и политику» [Curtius, 1932, S. 129]. Сопоставимый пример дает и «Теория романа» Георга Лукача, развернутый в ней проект грядущего перехода от «трансцендентальной бесприютности» к «тотальности жизни» [Lukács, 1920].

Дискурс разочарования

И в России, и в Германии долго не угасавшая вера во всемирно-историческую миссию русской революции явилась реакцией на кризис идеологической и философско-антропологической модели «господства-подчинения», которую просветительский проект эмансипации парадоксальным образом лишь подтвердил и укрепил. В модернистском сознании русская революция была призвана освободить человека от двойного рабства – его рабской зависимости от воли Божьей, с одной стороны, и от репрессивных законов чувственно-материального мира – с другой. Революционная Россия воспринималась как лаборатория общеевропейской мечты о богочеловеческой свободе, как точка прорыва в сверхбытие «другого состояния», Красная Москва – как столица «Третьего Ренессанса», принимающая эстафету от классического Веймара эпохи Гете.

Суггестивность этого мифа была настолько велика, что его конфликт с советской реальностью сам становился его неотъемлемой частью. Критика большевистской революции встраивалась в созданное ею силовое поле как отрицательный полюс, обеспечивающий его существование и функционирование, подобно тому, как богоборчество является элементом религиозного сознания.

Одной из ранних форм разочарования в революции явилась критика ее «буржуазности» по мотиву тождества между большевистской Россией и умирающей безрелигиозной цивилизацией буржуазного Запада. Мережковский уже в 1921 г. писал: «В обоих станах один и тот же лакей Смердяков, твердо знающий, что Бога нет. Лакей Смердяков знает это не только вместе с большевиками, но и с “буржуями”. Из всех “буржуйных” бездарностей эта главная: общая с большевиками метафизика. Ллойд Джордж бранится с Лениным, но милые бранятся – только тешатся. Буржуй – большевик наизнанку; большевик – буржуй наизнанку. Сплелись, свились; ласкаются, кусаются. Кто кого пожрет? Никто. Но из двух гадов будет один – один Зверь; он-то и пожрет нас всех» [Царство Антихриста, 1921, с. 27].

В немецкой эссеистике этот мотив подхватывает в своих корреспонденциях 1926 г. из советской России Йозеф Рот: «Тем, кто в странах западного мира обращает свой взгляд на Восток, чтобы увидеть алое зарево революции духа, придется дать себе

труд нарисовать его на горизонте самим. Россия держит путь в Америку. Буржуазия бессмертна. Самая жестокая из революций – большевистская – не сумела ее уничтожить» [Roth, 1989–1991, S. 972]. Когда в 1934 г. Рот включает в свою книгу «Антихрист» главу, посвященную России, он явно опирается как на свои впечатления от поездки 1926 г., так и на традицию русской литературной апокалиптики от Достоевского и В. Соловьева до Розанова и Мережковского, в особенности на сборник статей Мережковского и его единомышленников «Царство Антихриста. Большевики, Европа и Россия», вышедший в 1921 г. на русском, в 1922 г. на немецком языке в мюнхенском издательстве «Три маски» [Царство Антихриста, 1921].

«Антихрист» Рота – самая горькая из его художественно-публицистических книг – представляет собой серию полемических очерков, возвещающих пришествие в мир Антихриста и изобличающих знаки его господства в социальной практике и общественной психологии современной Европы. Клеймом Зверя стигматизирована, по убеждению Рота, не только западная цивилизация, но и «Красная земля», т.е. постреволюционная Россия, отрекавшаяся от метафизического смысла революции духа. Развенчивая лживую утопию «красной земли», Рот последовательно доказывает, что она не стала тем исключением, которым должна была бы стать, а являет собой едва ли не самую мрачную картину перевернутого мира, страдающего под властью Антихриста. Русский «Imitator Dei», соблазняющий народы именем революции, отличается лишь особой хитростью: подменив спасительную веру в богочеловека губительной верой в человекобога, он вселил в души обманутых благородную страсть религиозных подвижников [Roth, 1934, S. 99–126].

Как бы ни было велико разочарование, Рот не отрекается от борьбы: его книга об Антихристе не вопль отчаяния. В письме Карлу Зелигу он называет ее «сыскной грамотой», «указом о поимке беглого преступника» [Roth, 1970, S. 103]. В сознании Рота и, как он думает, в сознании современников большевистский «homo faber» имеет своим соперником ренессансного «uomo universale», образ человека-микрокосма как посредника между горним и дольным мирами, утверждающего смысл своей свободы в качестве творческого центра чувственно-сверхчувственного всеединства

[Roth, 1970, S. 95]. Историческим прообразом грядущего богочеловеческого синтеза представляется Йозефу Роту Габсбургская империя эпохи барокко – ретроспективная утопическая конструкция, вошедшая в историю культуры под именем «Габсбургского мифа» [Magris, 1988].

Так же и у Мережковского отрицание большевизма компенсируется мечтой о продолжении революции и возрождении России: «Россия первая – царская, рабская; Россия вторая – большевистская, хамская, Россия третья – свободная, народная» [Царство Антихриста, 1921, с. 10]. Подчеркивая, что «третья, свободная Россия» сможет обрести реальность лишь при участии Европы, второй родины русского человека [там же], Мережковский, как и Йозеф Рот, имеет в виду не современную буржуазную Европу под властью Антихриста, а опору на неоплатоническую традицию европейского Возрождения, на пантеистическое сознание одухотворенности природы, вытесненное и профанированное гуманизмом Нового времени.

В 20–30-е годы модернистский нарратив о «революции духа», сложившийся задолго до Октябрьского переворота, продолжает бурно развиваться, питаясь энергией отрицания большевистской революции и ее результатов, – процесс, напоминающий об истории формирования эстетической концепции веймарского классицизма как гуманистического проекта, спровоцированного Французской революцией и включенного в ее дискурсивное поле. Эта аналогия выявляет неразрывную связь «революции духа» с эстетической утопией, с убеждением в том, что философское и художественное творчество есть не просто аналог и символ Творения, а творит новую действительность на самом деле, и образ, созданный в сознании художника, обладает объективной реальностью, онтологическим бытием, не зависимым от создавшего его сознания.

Последняя фаза в развитии революционного дискурса – фаза его постмодернистской деконструкции – обнаруживает характерную амбивалентность. С точки зрения Жака Деррида, «трагическая неудача советской революции не отменяет ее значения для настоящего и будущего» [Деррида, Рыклин, 1993, с. 30]. Как отмечает М. Рыклин, по Деррида, «чистота упования не бывает запятнанной его несовершенным или извращенным воплощением, даже

если удастся доказать, что это воплощение было единственно возможным» [Деррида, Рыклин, 1993, с. 30].

Еще отчетливее эта мысль звучит в книге Жана Бодрийяра «Соблазн» (*De la seduction*, 1979): «Манящей иллюзией иконоборцев было отбросить видимости, чтобы дать истине Бога раскрыться во всем блеске. Иллюзией, потому что никакой истины Бога нет <...>. Жить можно только идеей искаженной истины. Это единственный способ жить истиной. Иначе не вынести (потому именно, что истины не существует). Нельзя желать отбросить видимости (соблазн образов). Нельзя допустить удачи подобной затеи, потому что тогда моментально обнаружится отсутствие истины. Или отсутствие Бога. Или же отсутствие Революции. Жизнь Революции поддерживается только идеей о том, что ей противостоит все и вся, в особенности же ее пародийный сиамский двойник – сталинизм. Сталинизм бессмертен: его присутствие всегда будет необходимо, чтобы скрывать факт отсутствия Революции, истины Революции – тем самым он возрождает надежду на нее. По словам Ривароля, “народ не хотел Революции, он хотел лишь зрелища” – потому что это единственный способ сохранить соблазн Революции вместо того, чтобы уничтожить его в революционной истине. “Мы не верим тому, что истина остается истиной, когда снимают с нее покров” (Ницше)» [Бодрийяр, 2000, с. 114–115].

Такова «веселая наука» деконструктивизма 1970-х годов. Разочарование переводится у Бодрийяра в регистр иронически-смирительной резины, перемещается в бесконечный горизонт навсегда отсроченного смысла. Если пафос модернизма заключался в поисках истинной реальности, которую надо освободить от наслоений обманчивой видимости, то Бодрийяр истинную реальность навеки отменяет и одновременно навеки утверждает, полагая, что она, будь то истина Бога или Революции, существует для нас лишь *in absentia*, в модусе отсутствия, и не иначе как под покровом видимости, в несобственной, искаженной форме пародии, в облике пародирующих ее двойников. Вопреки Мережковскому и Роту Бодрийяр доказывает, что единственный способ избежать отчаяния богооставленности – это отказаться от разоблачения Антихриста, единственный способ сохранить веру в революцию – это смириться с ложью ее реальных воплощений. Впрочем, мысль об отсутствии какого-либо объекта как лишь о более сложном случае

его наличия звучала уже в «Творческой эволюции» (1907) А. Бергсона и опосредствованно присутствовала в теории русского формализма [Левченко, 2004, с. 182], а идея революции как вечно-го мифа была задолго до Бодрийяра сформулирована Альбером Камю: «Революция как миф – окончательная революция» [Камю, 1998, с. 816.]

Заключение

В 1923 г. Гуго фон Гофмансталь, набрасывая в статье «Идея Европы» черты вчерашнего, т.е. еще не разрушенного войной и революцией мира, писал: «Отбросив сомнения, весь мир молился трем идолам – здоровью, уверенности в завтрашнем дне и продолжительной жизни. Культ безопасности, житейских удобств. Комфорт без красоты. Считалось, что вопрос о том, что есть действительность, навсегда решен. Реальность сверхличного была забыта или сведена к хаосу на финансовых рынках» [Hofmannsthal, 1979, S. 50]. С конца XIX в. модернисты всех стран, бросившие этому миру вызов, объединились в ожидании желанного взрыва: «будет взрыв, все сметется» (Андрей Белый). Но взрыв, эпицентром которого явилась русская революция, не стал ни прорывом в сверхисторическое пространство религиозного мифа, ни началом новой эры всемирной истории. В основных своих признаках вчерашний мир Гофмансталя продолжает существовать и сегодня, эволюционируя в непредсказуемом направлении. Отмечая кризис «всех обольщений, находившихся в сотериологическом репертуаре социокультуры», И.П. Смирнов в 2018 г. писал: «После краха тоталитарных режимов, последних прибежищ большой сотериологии, она пошла теперь на убыль, выродившись в рецепты по всего лишь продлению персональной жизни (с помощью диет, чудолекарств, спортивных упражнений и т.п.), в превентивную защиту населения от терроризма и в меры (точнее: полумеры) по сохранению планеты, которая попала под угрозу исчерпания природных ресурсов» [Смирнов, 2018, с. 301]. Двадцатый век – век русской революции – вошел в историю культуры как еще один век утраченных иллюзий.

Список литературы

- Андрей Белый. Дневник писателя // Записки мечтателей. – Петербург : Алконост, 1921. – № 2/3. – С. 113–131.
- Бодрийяр Ж. Соблазн. – Москва : Ad Marginem, 2000. – 319 с.
- Закржевский А. Рыцари безумия. Футуристы. – Киев : Акц. о-во «Петр Барский», 1914. – 163 с.
- Деррида Ж., Рыклин М. Жак Деррида в Москве. – Москва : РИК «Культура», 1993. – 208 с.
- Жеребин А.И. Историческая поэтика и немецкая теория модернизма // Жизнь в науке. Александр Викторович Михайлов – исследователь литературы и культуры / отв. ред. Л.И. Сазонова. – Москва : ИМЛИ РАН, 2018. – С. 280–301.
- Иванов В. Собр. соч. : в 4 т. / под ред. Д.В. Иванова, И.О. Дешарт. – Брюссель : Foyer oriental chrétien, 1971–1987. – Т. 3. – 1979. – 415 с.
- Иванов В. Собр. соч. : в 4 т. / под ред. Д.В. Иванова, И.О. Дешарт. – Брюссель : Foyer oriental chrétien, 1971–1987. – Т. 4. – 1987. – 797 с.
- Камю А. Из записных книжек, (1.09.1943) // Камю А. Изнанка и лицо. – Москва : Эксмо-пресс ; Харьков : Фолио, 1998. – С. 689–855.
- Левченко Я. О некоторых философских референциях русского формализма // Русская теория, 1920–1930-е годы / сост. Зенкин С.Н. – Москва : РГГУ, 2004. – С. 168–190.
- Мережковский Д.С. Предисловие к одной книге // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. : в 17 т. – Санкт-Петербург ; Москва : Изд. товарищества М.О. Вольфа, 1911–1913. – Т. 10. – 1911. – С. 157–161.
- Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – Москва : Респубблика, 1995. – 621 с.
- Музиль Р. Человек без свойств : в 2 т. – Москва : Ладомир, 1994. – Т. 1. – 751 с.
- Обатнин Г. Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова, (1907–1919)). – Москва : Новое литературное обозрение, 2000. – 240 с.
- Рыклин М. Коммунизм как религия. Интеллектуалы и Октябрьская революция. – Москва : НЛЮ, 2009–136 с.
- Смирнов И.П. Социософия революции. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2004. – 368 с.
- Смирнов И.П. От противного. Разыскания в области художественной культуры. – Москва : Новое литературное обозрение, 2018. – 338 с.
- Степун Ф.А. Чаемая Россия. – Санкт-Петербург : Изд. РХГА, 1999. – 480 с.
- Царство Антихриста. Большевики, Европа и Россия / Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В., Злобин В.А. – München : Drei Masken, 1921. – 253 с. – (На нем. языке: Das Reich des Antichrist. Rußland und der Bolschewismus / Mereschkowskij D., Hippius Z., Philosofofow D., Slobin W. – München : Drei Masken-Verlag, 1922. – 253 S.)
- Чулков Г. Тайна любви // Факелы. – Санкт-Петербург : Изд. Д.К. Тихомирова, 1907. – Кн. 2. – С. 209–227.
- Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2 т. – Москва : Искусство, 1983. – Т. 1. – 479 с.

- Arendt A.* On revolution. – New York : Viking press, 1965. – 368 p.
- Bahr H.* Die Moderne // Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910 / Hrsg. von G. Wunberg. – Stuttgart : Philipp Reclam, 2000. – S. 189–193.
- Benjamin W.* Versuche über Brecht. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1978. – 156 S.
- Crimmann R.-P.* Kafka und Katorga. Eine literaturdidaktische Studie. – Frankfurt am Main : Peter Lang, 1996. – 195 S.
- Curtius E.R.* Deutscher Geist in Gefahr. – Stuttgart ; Berlin : Deutsche Verlags-Anstalt, 1932. – 130 S.
- Derrida J.* Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle International. – Paris : Galilée, 1993. – 278 p.
- Fischer E.* Kafka-Konferenz // Franz Kafka / Hrsg. von Politzer H. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. – S. 366–377. – (Wege der Forschung ; 322).
- Hofmannsthal H.* v. Reden und Aufsätze 2. – Frankfurt am Main : S. Fischer, 1979. – 560 S. – (Gesammelte Werke in 10 Einzelbänden / Hrsg. von B. Schoeller in Beratung mit R. Hirsch).
- Hölderlin F.* Andenken (1803) // Hölderlin F. Sämtliche Werke und Briefe : in 4 Bd. / hrsg. von Günter Mieth. – Berlin : Aufbau-Verlag, 1970. – Bd. 1. – S. 491–492.
- Janouch G.* Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen. – Frankfurt am Main : S. Fischer, 1968. – 268 S.
- Kurzke H.* Thomas Mann und die russische Revolution. Von den „Betrachtungen des Unpolitischen“ bis zu „Goethe und Tolstoi“ // Thomas Mann Jahrbuch. – 1990. – Vol. 3. – S. 86–99.
- Landauer G.* Die Revolution. – Frankfurt am Main : Rütten & Loening, 1923. – 118 S.
- Lukács G.* Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. – Berlin : Paul Cassirer, 1920. – 166 S.
- Magris C.* Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur. – Salzburg : Otto Müller Verlag, 1988. – 355 S.
- Mann Th.* Betrachtungen eines Unpolitischen. – Berlin : S. Fischer, 1920. – 611 S.
- Mann Th.* Der Zauberberg // Mann Th. Gesammelte Werke : in 13 Bd. – Frankfurt am Main : S. Fischer, 1974. – Bd. 3. – S. 1–993.
- Mann Th.* Essays : in 6 Bd. / Hrsg. von H. Kurzke, St. Stachorski. – Frankfurt am Main : S. Fischer, 2002. – Bd. 2: Über Lenin. – 228 S.
- Paquet A.* Der Geist der russischen Revolution. – Leipzig : K. Wolff, 1919. – 122 S.
- Petersen K.* Die Gruppe 1925. Geschichte und Soziologie einer Schriftstellervereinigung. – Heidelberg : Universitätsverlag C. Winter, 1981. – 279 S.
- Roth J.* Die Rote Erde // Roth J. Der Antichrist. – Amsterdam : Allert De Lange Verl., 1934. – S. 99–126.
- Roth J.* Briefe, 1911–1939 / Hrsg. von H. Kesten. – Köln ; Berlin : Kiepenheuer & Witsch, 1970. – 642 S.
- Roth, J.* Werke : in 6 Bd. / Hrsg. von R. Westermann. – Köln : Kiepenheuer & Witsch, 1989–1991. – Bd. 2–1078 S.

References¹

- Andrej Belyj. (1921). Dnevnik pisatelya. *Zapiski mechtatelej* (2–3), 113–131. Peterburg: Alkonost.
- Bodrijar Zh. [Baudrillard, J.]. (2000). *Soblazn*. Moscow: Ad Marginem.
- Zakrzhevskij, A. (1914). *Rycari bezumija. Futuristy*. Kiev: Akc. o-vo «Petr Barskij».
- Derrida, J., & Ryklin, M. (1993). *Jacques Derrida v Moskve*. Moscow: RIK «Kul'tura».
- Zherebin, A.I. (2018). Istoricheskaja pojetika i nemeckaja teorija modernizma. In L.I. Sazonova (Ed.), *Zhizn' v nauke. Aleksandr Viktorovich Mihajlov – issledovatel' literatury i kul'tury* (pp. 280–301). Moscow: IMLI RAN.
- Ivanov, V. (1979). *Sobranie sochinenij v 4 t.* (D.V. Ivanova & I.O. Deshart, Eds.; Vol. 3). Bruxelles: Foyer oriental chrétien.
- Ivanov, V. (1987). *Sobranie sochinenij v 4 t.* (D.V. Ivanova & I.O. Deshart, Eds.; Vol. 4). Bruxelles: Foyer oriental chrétien.
- Kamju, A. [Camus, A.]. (1998). Iz zapisnyh knizhek, (1.09.1943). In A. Camus, *Iznanka i lico* (pp. 689–855). Moscow: Eksmo-press; Har'kov: Folio.
- Levchenko, Y.A. (2004). O nekotoryh filosofskih referencijah russkogo formalizma. In S.N. Zenkin (Ed.), *Russkaya teorija, 1920–1930-e gody* (pp. 168–190). Moscow: RGGU.
- Merezhkovskij, D.S. (1911). Predislovie k odnoj knige (1907). In D.S. Merezhkovskij, *Polnoe sobranie sochinenij v 17 t.* (Vol. 10, pp. 157–161). Saint-Petersburg; Moscow: Izdatel'stvo tovarishestva M.O. Vol'fa.
- Merezhkovskij, D.S. (1995). *L. Tolstoj i Dostoevskij. Vechnye sputniki*. Moscow: Respublika.
- Musil, R. (1994). *Chelovek bez svojstv.* (Vol. 1). Moscow: Ladimir.
- Obatnin, G. (2000). *Ivanov-mistik (Okkul'tnye motivy v poezii i proze Vyacheslava Ivanova, (1907–1919))*. – Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Ryklin, M. (2009). *Kommunizm kak religija. Intellektualy i Oktyabr'skaya revolyucija*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Smirnov, I.P. (2004). *Sociosofija revolyucii*. Saint-Petersburg: Aletejja.
- Smirnov, I.P. (2018). *Ot protivnogo. Razyskaniya v oblasti hudozhestvennoj kul'tury*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Stepun, F.A. (1999). *Chaemaya Rossija*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RHGA.
- Merezhkovskij, D.S., Gippius, Z.N., Filosofov, D.V., & Zlobin, V.A. (1921). *Carstvo Antihrista. Bol'sheviki, Evropa i Rossija*. München: Drei Masken.
- Chulkov, G. (1907). Tajna ljubvi. In *Fakely* (Book 2, pp. 209–227). Saint-Petersburg: Izdatel'stvo D.K. Tihomirova.
- Shlegel', F. [Schlegel, F.]. (1984). *Estetika. Filosofija. Kritika.* (Vol. 1). Moscow: Iskusstvo.
- Arendt, A. (1965). *On Revolution*. New York: Viking.

¹ Здесь и далее библиографические записи в References оформлены в стиле «American Psychological Association» (APA) 6th edition.

- Bahr, H. (2000). Die Moderne. In G. Wunberg (Ed.), *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910* (pp. 189–193). Stuttgart: Philipp Reclam.
- Benjamin, W. (1978). *Versuche über Brecht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Crimmann, R.-P. (1996). *Kafka und Katorga. Eine literaturdidaktische Studie*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Curtius, E.R. (1932). *Deutscher Geist in Gefahr*. Stuttgart; Berlin: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du devil et la nouvelle International*. Paris: Galilée.
- Fischer, E. (1973). Kafka-Konferenz. In H. Politzer (Ed.), *Franz Kafka* (pp. 366–377). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hofmannsthal, H. von. (1979). *Reden und Aufsätze II*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Hölderlin, F. (1970). Andenken (1803). In F. Hölderlin. *Sämtliche Werke und Briefe* (G. Mieth (Ed.); Bd. 1, pp. 491–492). Berlin: Aufbau.
- Janouch, G. (1968). *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Kurzke, H. (1990). Thomas Mann und die russische Revolution. Von den „Betrachtungen des Unpolitischen“ bis zu „Goethe und Tolstoi“. *Thomas Mann Jahrbuch*, 3, 86–99.
- Landauer, G. (1923). *Die Revolution*. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening.
- Lukács, G. (1920). *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Berlin: Paul Cassirer.
- Magris, C. (1988). *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur*. Salzburg: Otto Müller.
- Mann, Th. (1920). *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Mann, Th. (1974). Der Zauberberg. In Th. Mann, *Gesammelte Werke* (Bd. 3). Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Mann, Th. (2002). Über Lenin. In Th. Mann, *Essays* (Bd. 2, pp. 228). Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Paquet, A. (1919). *Der Geist der russischen Revolution*. Leipzig: K. Wolff.
- Petersen, K. (1981). *Die Gruppe 1925. Geschichte und Soziologie einer Schriftstellervereinigung*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Roth, J. (1934). Die Rote Erde. In J. Rotj. *Der Antichrist* (pp. 99–126). Amsterdam: De Lange.
- Roth, J. (1970). *Briefe, 1911–1939* (H. Kesten, Ed.). Köln; Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- Roth, J. (1991). *Werke in 6 Bd* (Bd. 2). Köln: Kiepenheuer & Witsch.