

Рита КЛЕЙМАН

БЕССАРАБСКИЙ ФЕНОМЕН: НАСЛЕДИЕ М.О. ГЕРШЕНЗОНА В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

На протяжении веков Молдова была конгломератом этносов, маленьким плавильным тиглем, в котором рождался уникальный многонациональный (и, соответственно, мультикультурный) сплав, являющийся общеевропейским достоянием. В числе «компонентов» этого сплава — наследие М.О. Гершензона (1869–1925), литературоведа, текстолога, философа, публициста, эссеиста, архивиста, переводчика, историка культуры, иудаиста, уроженца Кишинева и одного из признанных лидеров русского Серебряного века.

Возвращение в культуру полузабытого имени Гершензона началось сравнительно недавно; однако определенный штамп, достаточно устойчивый в среде российских интеллектуалов, к сожалению, успел уже сложиться. Он заключается в утверждении, что Гершензон сумел стать крупнейшим мыслителем своей эпохи, якобы лишь *преодолев* определенный комплекс провинциально-местечковой ментальности, полученный им в еврейско-кишиневском детстве.

Нам такая позиция представляется не просто снобистской, но и принципиально ошибочной. Данная работа является одной из первых попыток рассмотреть проблему «кишиневско-бессарабской составляющей» в многообразном научном наследии Гершензона. Как нам видится, эта составляющая чрезвычайно важна; по нашему убеждению, она служит *глубинной первоосновой и своеобразным ключом* к пониманию богатейшего наследия Гершензона. Именно эта бессарабская первооснова, как мы попытаемся хотя бы тезисно показать, и позволила ему совершить мощный прорыв к синтезу национального и общечеловеческого, оставаясь при этом носителем той особенной толерантной ментальности, которая могла сформироваться только в специфическом поликультурном контексте Молдовы¹.

Кишинев второй половины XIX века, т.е. той поры, когда складывалась личность Гершензона, реально был своеобразным перекрестком культур, где молдаване и русские, евреи и немцы, греки и турки жили бок о бок, развивая свои национальные традиции и терпимо относясь к традициям соседей. Идеализировать эту ситуацию, разумеется, не следует, — иначе, в частности, политическим провокаторам не

удалось бы развязать кровавую бойню еврейских погромов начала XX века; и тем не менее в целом Кишинев был весьма специфическим провинциальным городом Российской империи, «с лица необщим выраженьем», с достаточно высоким уровнем межэтнической, межкультурной профессиональной толерантной культуры.

Здесь, в Кишиневе, Гершензон шестилетним мальчиком, как это было принято в еврейских семьях, был отдан в еврейское училище. Известно, что в Кишиневе была достаточно развита система таких частных еврейских училищ. Еще в 1837 г. их насчитывалось 38, причем располагались они, как правило, просто в одной из комнат частных еврейских домов, где учитель с разрешения раввина занимался с мальчиками еврейской грамотой, Торой и Талмудом. Затем с большими трудностями было открыто первое Кишиневское еврейское училище нового типа, которое было затем преобразовано в 1881 г., и его бессменным директором на протяжении сорока лет был Илья Давыдович Бархаш. Очевидно, именно там и учился маленький Миша². Нам сейчас трудно судить об уровне преподавания в училище того периода, но, во всяком случае, можно утверждать, что в детстве Гершензон приобщился к культуре библейской ментальности, что впоследствии весьма позитивно сказалось на его философско-культурологических штудиях по библеистике; так, своеобразной и до настоящего времени недооцененной попыткой мощного прорыва к новому философскому синтезу представляется философский трактат Гершензона «Ключ веры», построенный на глубоком анализе ветхозаветных текстов. Основные выводы его вкратце таковы:

«Исследование библейской религии показало, что ключом веры, сущностью религии, является мысль о космически-правильном поведении человека как непреложном условии его благоденствия. ... Держать свой разум космически-открытым значит непрестанно помнить органическое единство вселенной, точнее – усвоить привычку автоматически помнить, что каждое явление определяется не только своим непосредственным причинным рядом, но всей необозримой совокупностью сил и явлений, образующих мировую жизнь. Напротив, позитивный разум есть тот, который учитывает только отдельные, хотя бы и множественно-скрешивающиеся ряды причинностей, какие известны в опыте или в науке, и совершенно пренебрегает могучую связь, таинственно вяжущую нитями все, что есть и что совершается».

Именно поэтому в своем ограниченном позитивистском познании он, этот разум, не видит космоса, не осознает величия и единства вселенной. Истинная же методология гуманитарной мысли, по Гершензону, именно и состоит в том, чтобы постоянно соотносить свое малое научное познание с постижением вселенской бесконечности бытия.

Сопрячь это малое с тем огромным можно через Библию как общечеловеческую модель мироздания и разумного поведения человека в бесконечном мире. «Таков общий смысл (мо)его исследования – что в Ветхом Завете, как в великолепном ларце, хранится под тысячью чудесно вышитых оболочек этот золотой слиток еврейской религии, не предумышленное творение человека, но столь же органический плод духа, создание вочеловечившейся природы, каковы в низших сферах естества вулкан в горе или яблоко на яблоне»³. Нам остается добавить к этому только два современных термина, непосредственным предшественником которых, как нам кажется, предстает в своем трактате Гершензон: ноосфера и экология.

Для рассматриваемой нами проблематики особый интерес представляет также трактат Гершензона «Судьбы еврейского народа» (1922). Полемически заостренный против весьма популярной тогда в еврействе доктрины сионизма и вместе с тем наполненный искренней болью о судьбе народа, частью которого он себя всегда воспринимал, этот трактат содержит чрезвычайно жесткую отповедь любому национализму, включая еврейский:

«Соблазниться сознательным национализмом, свирепствующим теперь в Европе, — какое плачевное заблуждение! Национальность нечувствительно определяет и окрашивает каждый акт нашей существенной деятельности, но горе, если она начинает творить акты из самой себя. Национальное чувство есть в природе то же, что чувство личности живой твари: оно благотворно, пока действует органически. Но точно так же, как чувство личности в человеке, действуя органически, ввне законным инстинктом самосохранения, а пропитавшись сознательностью, превращается в эгоизм, так рассудочная мысль искажает природу национального чувства, возводя его в мнительный, злой и корыстный национализм. Именно так исказилось здоровое национальное чувство в рационалистической Европе нашего времени. Рядом с существенным творчеством народы удручены еще отдельной заботой - об ограждении своей национальности; из элемента, соприсутствующего во всяком творчестве, национальность сделалась началом самодовлеющим и почти господствующим, была признана особенной ценностью в числе других культурных ценностей. И эту небывалую ценность народы ревниво охраняют от всевозможных посягательств, и чуть кто-нибудь, идя от своей народности, пройдет мимо, они кидаются на него с оружием, когда им хочется пограбить, они оправдывают свой грабеж мнимыми нуждами своего национального дела. Так призрак стал реальной силой, самой злой и губительной силой нашего века. Народы приносят ему в жертву подлинные ценности, творят его именем величайшие преступления. Разве не во имя сознательного на-

ционализма царская власть душила все малые народности России, Пруссия — познанских поляков, Венгрия — славян? Разве не сознательный национализм превратил балканские государства за последние 10-15 лет в озверелую стаю собак, то грызущихся до полусмерти, то с рычанием зализывающих свои раны? Не этот ли призрак повинен и в мировой войне, не тем, что он толкнул народы на кровопролитие, но тем, что освятил его своим престижем?

...Подобно эгоизму, сознательный национализм непременно жесток и бесчеловечен, потому что он терзаем мнительностью, страхом ущерба... Потому что Молох, признанный богом, тотчас требует себе культа, сообразно с его природой⁴.

Очевидно, у нас есть достаточно оснований утверждать, что именно кишиневская ментальность лежит в основе этой принципиальной позиции, более чем актуальной и в наши дни. А посему вернемся к кишиневскому детству нашего героя. Как многие его сверстники, Гершензон поступил в Первую кишиневскую гимназию, где получил, с одной стороны, основы светского образования, достаточно глубокие, судя по его дальнейшим блистательным успехам в самой широкой гуманитарной сфере, а с другой — уроки этнокультурного общения, ибо среди его соучеников были русские и молдаване, евреи и греки, армяне и немцы. Опять-таки, не будем идеализировать ситуацию. Показательно, что в историческом очерке о деятельности гимназии, в частности, сказано: «Учащихся было в 1875 г. 420 чел., из коих русских — 208, евреев — 103, молдаван — 31, остальное количество распределялось между поляками, болгарами, итальянцами, немцами, армянами, греками и грузинами... Такой значительный наплыв евреев (*по словам автора отчета - Р.К.*) имеет свои дурные стороны: они оказывают далеко не безвредное влияние на остальных учеников, в особенности в низших классах. Евреи смотрят на учение как на средство, пригодное для жизни и потому каждый свой шаг согласуют с этим взглядом. Они вносят в среду учеников-христиан дух торгашества, обмана, изворотливости. Их дурное влияние на учеников низших классов — факт несомненный, и в них отчасти заключается причина того, что воспитание учеников идет весьма туго»⁵.

Оставим без комментариев этот весьма примечательный пассаж, лишний раз напоминающий, что ситуацию не следует идеализировать. Отметим, однако, что, как бы там ни было, из стен Кишиневской гимназии вышло немало выдающихся личностей — врачей, юристов, инженеров, политических деятелей, как, например: Сергей Витте, впоследствии министр финансов, затем премьер-министр Российской империи; Александр Нелидов, впоследствии Чрезвычайный посол России во Франции, известный дипломат; Анатолий Крупенский, впослед-

ледствии Чрезвычайный посол России в Норвегии; Александр Крупенский, камергер Двора, известный политик; первую гимназию окончили два лучших кишиневских градоначальника – Карл Шмидт и Пантелеймон Синадино; среди ее выпускников – Александр Яцимирский, будущий профессор Петербургского университета, замечательный филолог-славист, литературовед, лингвист, культуролог. Все перечисленные имена позволяют уверенно говорить о достаточно высоком уровне образования, которое получил в Кишиневской гимназии, среди прочих выпускников и Михаил Гершензон. Не случайно он сразу стал одним из самых блестящих студентов Московского университета – сказала кишиневская школа!

Как известно, в наследии Гершензона особое место занимает пушкинистика. Истоки этой пушкинистской доминанты следует искать прежде всего опять-таки в кишиневском гимназическом детстве автора.

В осмыслении пушкинского гения Гершензон сказал свое слово, несомненно новое, которое предстает как синтез литературоведческого, источниковедческого и философско-культурологического подходов, объединенных единой исследовательской логикой. Гершензон впервые заговорил о своеобразной многозначности пушкинского текста, доступной лишь вдумчивому исследовательскому взгляду. Такая исследовательская установка не только позволила Гершензону «высветить» в пушкинских творениях многочисленные редуцированные реминисценции, семантические пласты и переклички, дотоле незамеченные специалистами, – она во многом предвосхитила новые перспективы структурно-семиотического анализа текста, столь популярные в двадцатом веке. Кроме того, она позволила увидеть пушкинское наследие в контексте общемирового историко-культурного контекста, включая Гераклита и Библию (гершензоновский трактат «Гольфстрем»).

По воспоминаниям самого Гершензона, его дед по материнской линии Яков Цысин, колоритный старый еврей, знаток и толкователь Торы, был, помимо всего прочего, живым связующим звеном между внуком и Пушкиным, которого он мальчишкой запомнил гуляющим в городском саду в клетчатых панталонах и с тростью. Как нам представляется, именно в этом кишиневском эпизоде, рассказанном глубоким стариком юному внуку, следует искать первотолчок той увлеченности Пушкиным, той в высшей степени оригинальной его интерпретации, которая будет отличать потом все творчество Гершензона; дед с его бесконечными рассказами из библейской истории и мифологически-реальный, житейски достоверный Пушкин с раннего детства выстроились в сознании Гершензона в одну живую связь времен. Эта связь будет творчески реализована много лет спустя, когда он возведет пуш-

кинскую поэтику к библейским истокам, и в этой библейской мудрости увидит «мудрость Пушкина» (именно так – «Мудрость Пушкина» – назовет он впоследствии свое знаменитое исследование).

Здесь, в Кишиневе, он еще раз пересекся с Пушкиным, и эту «встречу» следует считать знаковой, причем ее можно с уверенностью конкретно определить в кишиневском времени-пространстве: это 26 мая 1885 г., день рождения поэта, когда кишиневцы торжественно открыли монумент в парке. В этот день там был весь город, и уж конечно, там был юный гимназист Миша Гершензон, поскольку именно гимназия явилась инициатором создания памятника, который, по первоначальному замыслу, предполагалось даже установить в гимназическом актовом зале. Все эти факты обретают для нас дополнительный обертон как моменты личностного становления будущего выдающегося пушкиниста.

Кишинев не «отпустил» Гершензона и впоследствии, когда он стал одним из лидеров московской интеллектуальной элиты. Не случайно о своем кишиневском детстве он, уже всемирно известный, будет с необыкновенной теплотой вспоминать в своеобразных мемуарах-эссе «Солнце над мглою».

В Москве он встретил свою спутницу жизни, Марию Борисовну Гольденвейзер, которая оказалась родом тоже из Кишинева, как и ее брат, знаменитый пианист Александр Борисович Гольденвейзер.

С Кишиневом связывала Гершензона и его московская покровительница Елизавета Николаевна Орлова (Лили, как ее называли домашние) – верный друг и добрый гений семьи Гершензонов. Аристократка, внучка декабриста Орлова⁶ и хранительница семейных архивов, она доверила эти архивы Гершензону, тем самым погрузив его в атмосферу декабристского движения, Южного общества, Кишиневского отделения Союза Благоденствия и т.д., – всего того, о чем так много, ярко и самобытно напишет впоследствии «кишиневский москвич» Гершензон, житель Арбата, чье детство прошло в Кишиневе, в доме № 111 по улице Николаевской...

Своеобразной иллюстрацией к значимости диалогового мышления, заложенного в бессарабско-кишиневском детстве, может служить также созданная совместно с Вяч. Ивановым знаменитая «Переписка из двух углов» (1922). Напомним вкратце историю создания этого шедевра: после голода и холода лютой московской зимы 1919 г. в июне 1920 г. Иванов и Гершензон, оба в состоянии крайнего физического истощения, с открывшимся туберкулезным процессом, дистрофией и т.д., получили путевки в «санаторий для переутомленных работников умственного труда». (*Sic!* PK) Т.н. «Санаторий», он же «здравница», находился в самом центре Москвы, в 3-м Неопалимовском переулке

(между Плющихой и Смоленским рынком), и вся суть санаторного лечения заключалась в казенной койке и весьма скромном пайке. Там они оказались в одной комнате, где в противоположных углах стояли две кровати с тощими матрацами и тумбочками.

Владислав Ходасевич, тем же летом побывавший пациентом этой легендарной «здравницы», оставил нам бесценное свидетельство реальной обстановки, в которой зарождалась «Переписка...»: «Гершензон с Вяч. Ивановым жили вместе. В их комнате, влево от двери, стояла кровать Гершензона, рядом небольшой столик. В противоположном углу (по диагонали), возле окна, находились кровать и стол Вяч. Иванова. В углу мятежного Гершензона царил опрятный порядок: чисто постланная постель, немногие, тщательно разложенные вещи на столике. У эллина Вяч. Иванова – все всклокочено, груды книг, бумаг и окурков под слоем пепла и пыли; под книгами – шляпа, на книгах – распоротый пакет табаку»⁷.

К этому времени оба были уже давно признанными лидерами русского Серебряного века. В Питере цвет богемной элиты собирался в знаменитой «башне» у Вяч. Иванова, в Москве – в не менее знаменитом флигеле Гершензона на Арбате; (там, в числе прочего, зародилась идея мятежного сборника "Вехи", взорвавшего русское общественное мнение межреволюционного периода, как его взорвет и «Переписка...»).

Октябрь семнадцатого года перевернул привычный образ жизни столичных интеллектуалов, и вот оба, изможденные физически, но не сломленные духом, встретились в двух углах одной убогой то ли больницы, то ли богадельни. В самой «Переписке...» Гершензон так зафиксировал творческий процесс их специфического диалога:

«Наша случайно начавшаяся переписка из угла в угол начинает меня занимать. Вы помните: в мое отсутствие вы написали мне первое письмо и, уходя, оставили его на моем столе; и я отвечал вам на него, когда вас не было дома. Теперь я пишу при вас, пока вы в тихом раздумьи силитесь мыслью разгладить жесткие вековые складки Дантовых терцин, чтобы затем, глядя на образец, лепить в русском стихе их подобие... А после обеда мы ляжем каждый на свою кровать, вы с листом, я с маленькой книжкой в кожаном переплете, и вы станете читать мне ваш перевод «Чистилища» — плод уверенного труда, а я буду сверять (с оригиналом) и спорить. И нынче снова, как в прежние дни, я упьюсь густым медом ваших стихов, но и снова испытаю знакомое щемящее чувство»⁸.

Как вспоминал потом, полушутя жалуясь, Гершензон в письмах к другому общему их старому другу Льву Шестову, Иванов первым затеял эту игру ума, «понуждая» приятеля писать ответные письма на

общефилософские темы: «Начал переписку он и стал понуждать меня отвечать ему письменно... я был очень слаб... Но он мучил меня до тех пор, пока я не написал»⁹. Так родилась «Переписка из двух углов», которая затем получила огромный резонанс не только в России, но и во всем мире. О ней писали Г.Марсель и Т.С. Элиот; ее перевел на французский Ф.Мориак, на испанский – Ортега-и-Гассет, на немецкий – Мартин Бубер – имена, к которым мы еще обратимся.

Мир был потрясен тем, как два больных полуголодных интеллектуала в изнуренной разрухой Москве вели поразительный по эмоциональной, философской и культурологической насыщенности диалог о судьбах человеческой цивилизации... Действительно, это не может не вызывать восхищения: живя в голодной, убогой, нищенской обстановке, на краю смерти от истощения, они ни разу не опускаются до обсуждения этих низменных деталей быта. Их не сломленный дух витает в высших сферах, их волнуют вечные проблемы судеб культуры, религии, искусства, а вовсе не собственная бытовая неустроенность. (Меж тем было от чего пасть духом; последствия страшной зимы не замедлили сказаться: так, 8 августа 1920 года умерла от истощения, туберкулеза и атонии желудка жена Иванова. За два дня до смерти ей исполнилось тридцать лет...)

В среде русской интеллектуальной эмиграции «Переписка...» произвела фурор. Любопытно, что при этом у каждого из участников полемики были свои сторонники. Так, М. Цветаевой и Г. Флоровскому¹⁰ однозначно импонировала «прокультурная» позиция Иванова, в то время как Вл. Ходасевич и Л. Шестов¹¹ разделяли так называемые «контркультурные» аргументы Гершензона.

В самом деле, за Ивановым к этому времени среди символистов уже прочно утвердилась слава одного из теоретиков «нового религиозного сознания». Как отмечает современный исследователь творчества Вяч. Иванова В.М. Толмачев, «активность на исходных рубежах именно поэтической рефлексии вызвала трансформацию символизма из литературного явления в культурологическое, а также расколола русских символистов на два лагеря: на тех, кто, подобно французским символистам, в своем индивидуалистическом эстетстве остался «декадентом», и тех, кто вслед за Ивановым, сравнивая поэзию и религию, хотел считать себя ... «теургом», предтечей грядущей соборности культуры»¹².

С другой стороны, один из наиболее спорных моментов позиции Гершензона в «Переписке...» – его отношение к культуре, которую он, в отличие от Иванова, видел пребывающей в глубоком кризисе. В частности, Гершензон так размышляет о современном человеке, обремененном обветшавшей, разлагающейся, удушающей, пережившей себя культурой:

«Может быть, человеку нужно было от изначальной свободы пройти через долгий период дисциплины, догматов и законов, чтобы снова, уже иным, выйти в свободу: может быть, так. Но горе поколениям, на чью долю выпал этот средний стадий — путь культуры. Она разлагается изнутри — это мы ясно видим, и она свисает лохмотьями с изможденного духа».

«Я не сужу культуры, я только свидетельствую: мне душно в ней... Это знание не я добыл в живом опыте; оно общее и чужое;... оно соблазном доказательности проникло в мой ум и наполнило его. И потому, что оно общее, сверхлично-доказанное, его бесспорность леденит мою душу. Несметные знания, как миллионы неразрываемых нитей, опутали меня кругом, как безликие, все непреложные, неизбежные до ужаса. И на что они мне? Огромное большинство их мне вовсе не нужно. В любви и страдании мне их не надо, не ими я в роковых ошибках и нечаянных достижениях медленно постигал мое назначение, и в смертный час я, конечно, не вспомню о них. Но, как мусор, они засоряют мой ум, они тут во всякий миг моей жизни и пыльной завесой стоят между мною и моей радостью, моей болью, каждым моим помыслом...»

И далее:

«Культурное наследие» давит на личность тяжестью 60 атмосфер и больше... и разве только крылья гения могут поднять его дух над его отяжелелым сознанием».

И вместе с тем, Гершензон в целом отнюдь не столь категорически пессимистичен. Так, он подчеркивает:

«Но знаю и верю, что возможны иное творчество и другая культура, не замуравливающие каждое познание в догмат; не высушивающие всякое благо в мумию и всякую ценность в фетиш»¹³.

Иванов же утверждает:

«Дорогой друг мой, мы пребываем в одной культурной среде, как обитаем в одной комнате, где есть у каждого свой угол, но широкое окно одно, и одна дверь... Пребывание в одной среде не одинаково для всех жильцов ее и гостей. В одной стихии плавают растворимое вещество и жидкое масло, растут водоросль, коралл и жемчужина, движутся рыба, и кит, и летучая рыба, дельфин и амфибия, и ловец жемчужин — водолаз».

И далее:

«Будем верить в жизнь духа, в святость и посвящения, в незримых святых окрест нас, в бесчисленном слитном сонме подвижающихся душ и бодро пойдем дальше, не озираясь и не оглядываясь, не меря пути, не прислушиваясь к голосам духов усталости и косности о «яде в крови», об «изнеможении в кости». Можно быть веселым странником на

земле, не покидая родного города, и стать нищим в духе, не вовсе забыв самое ученость»¹⁴.

Сейчас, по прошествии восьми с половиной десятилетий, становится очевидной правота **обоих** участников диалога, двух замечательных деятелей культуры, современников, друзей, единомышленников, принадлежавших к разным конфессиям и к различным философским школам, но вместе утвердившим право **другого** на свою позицию, на свой **угол** зрения.

Характерна в этом отношении полушутливая реплика Гершензона в одном из его писем к Иванову:

«Соседушка, мой свет, напрасно маните вы меня ласковыми увещаниями покинуть мой угол и перебраться в ваш. Ваш угол — тоже угол, замкнутый стенами, — свободы в нем нет»¹⁵.

В этом их споре нет и не могло быть победителя и побежденного. Это была их общая победа, — победа духа над бездуховностью, свободы мысли над социальной и политической несвободой. С позиций современности в этом особенно отчетливо видится величие их нравственного, гражданского и интеллектуального подвига.

С позиций завершившегося XX века очевидной становится также особая значимость самой **идеи диалога**, столь блистательно в «Переписке...» реализованной.

И здесь мы переходим к аспекту, на наш взгляд, чрезвычайно важному. Как известно, два мыслителя, гениально воплотивших, каждый по-своему, идею диалогического мышления в гуманитарной культуре XX века, — это Бахтин и Бубер.

Бахтинская концепция диалога достаточно хорошо известна и в данной аудитории не нуждается в подробном изложении. Поэтому в настоящей работе мы сознательно и намеренно выносим за скобки как известные попытки перечеркнуть ценность диалогизма в научном наследии Бахтина, так и догматические апологии его¹⁶.

Объем настоящей статьи не позволяет также подробно остановиться на известных трактатах Мартина Бубера «Я и ты», «Диалог», «Два образа веры», воплотивших его диалогические идеи. Напомним лишь, что, по Буберу, истина не принадлежит одному человеку, как бы он глубоко не ушел в себя в ее поисках. Истина не рождается и в споре, если в этом споре каждый не слушает другого, а лишь отстаивает свое мнение. Истина рождается только в отношениях «**Я — Оно**», преобразованных в «**Я — Ты**», т.е. в диалоге, причем только в таком, когда это диалог любви, а не ненависти. По глубокому убеждению Бубера, только соучастие в бытии других живых существ обнаруживает смысл и основание собственного бытия¹⁷.

В данном случае представляется важным акцентировать внимание на другом, а именно: имеются свидетельства очевидцев и наблюдения исследователей, которые подтверждают, что Бахтин был знаком с буберовской философией диалога и признавался, что испытал ее влияние. Об этом говорит, в частности, такой выдающийся мыслитель современности, как Г.С. Померанц (автору настоящей статьи посчастливилось лично на протяжении ряда лет слушать его блестящие доклады на Международных «Достоевских чтениях» в Санкт-Петербурге)¹⁸.

Вместе с тем, большинство специалистов, касающихся соотношения Бубер – Бахтин, ограничиваются, как правило, беглой и уклончивой констатацией, как, например, это делает известный бахтинист В.С. Библер, который пишет: «О соотношении Бахтин – Мартин Бубер следовало бы говорить особо, но сейчас это бы нас далеко завело»¹⁹ (отметим в скобках: о соотношении Бубер – Бахтин в современной гуманитарной науке говорят, увы, слишком мало, и, может быть, именно это завело гуманитарное познание в методологический тупик, из которого необходимо искать выход).

Чрезвычайно интересное, но также, к сожалению, беглое наблюдение о соотношении Бубера и Бахтина находим у старейшей американской исследовательницы Достоевского Н. Натовой²⁰.

Причем до настоящего времени никто, насколько нам известно, не отметил следующий принципиально важный момент: есть конкретная общая точка, *непосредственно* объединяющая Бубера и Бахтина в историко-культурном контексте. Эта общая точка – именно «Переписка...» Иванова – Гершензона.

Как известно, Бахтин был близко дружен с Ивановым, писал о нем и т.д. Для нашей темы особенно важно, что в числе гостей, навещавших Иванова в том самом московском «санатории», был и Бахтин, который не только не прошел мимо этого факта, но даже вспоминал и рассказывал о нем много десятилетий спустя, что зафиксировано мемуаристом²¹.

Далее, что касается Бубера. Как уже было упомянуто, именно Бубер впервые перевел «Переписку...» на немецкий. Более того, известно, что в последующий эмигрантский (т.н. «итальянский») период жизни Вяч. Иванова М. Бубер был одним из его гостей в Павии, наряду с Б. Кроче, Т. Уайлдером и др. западноевропейскими интеллектуалами. Кроме того, Лев Шестов, общий друг Иванова и Гершензона, в эмиграции близко сошелся с Бубером – настолько, что даже написал эссе о его трактатах²². Как свидетельствует в своих мемуарах тот же Шестов, Бубер проявлял чрезвычайный интерес именно к «Переписке...» двух российских авторов. В тридцатые годы Бубер познакомился и подружился с другим выдающимся русским мыслителем – Бердяевым. И в

их дружеских беседах также постоянно присутствовала знаменитая «Переписка...».

Таким образом., просматривается чрезвычайно интересная линия творческого воздействия Иванова – Гершензона на Бубера и Бахтина, двух величайших представителей диалогового мышления XX века. Очевидно, можно утверждать, что их концепции в значительной мере навеяны диалогом Гершензона — Иванова. Тем самым выстраивается интеллектуальный полилог Вяч. Иванов – М. Гершензон – М. Бубер – М. Бахтин; добавим сюда такие блистательные имена, как Л. Шестов, Вл. Ходасевич, М. Цветаева, Г. Флоровский, Н. Бердяев, Г. Марсель, Т.С. Элиот; Ф. Мориак, Х. Ортега-и-Гассет, – и мы получаем возможность принципиально по-новому взглянуть на проблемы методологии гуманитарной мысли XX века. Одним из ключевых пунктов, вокруг которого группируются величайшие умы столетия, предстает «Переписка из двух углов», тоненькая книжка на серой бумаге, все масштабы значимости которой нам, очевидно, еще предстоит осмыслить в наступившем XXI веке.

В таком контексте особую исповедальную силу приобретают строки Гершензона, завершающие текст «Переписки»:

«Я живу странно, двойственной жизнью. С детства приобщенный к европейской культуре, я глубоко впитал в себя ее дух и не только совершенно освоился с нею, но и люблю искренно многое в ней, – люблю ее чистоплотность и удобство, люблю науку, искусства, поэзию, Пушкина... Тут я с вами; у нас общий культ духовного служения на культурном торжище, общие навыки и общий язык. Такова моя дневная жизнь. Но в глубине сознания я живу иначе... Я живу, подобно чужеземцу, освоившемуся в чужой стране; любим туземцами и сам их люблю, ревностно тружусь для их блага, болею их болью и радуюсь их радостью, но и знаю себя чужим, тайно грущу о полях моей родины, о ее иной весне, о запахе ее цветов и говоре ее женщин. Где моя родина? Я не увижу ее, умру на чужбине. Минутами я так страстно тоскую о ней! ...

Вы, мой друг, – в родном краю; ваше сердце здесь же, где ваш дом, ваше небо – над этой землею. Ваш дух не раздвоен, и эта цельность чарует меня... И потому я думаю, что в доме Отца нам с вами приготовлена одна обитель, хоть здесь, на земле, мы сидим упрямо каждый в своем углу и спорим из-за культуры»²³.

В контексте этого исповедального признания отдельный интерес приобретает проблема этнокультурной самоидентификации, проблема соотношения, условно говоря, бессарабско-еврейского, русского и общечеловеческого начал в ментальности Гершензона. Сложность и благородство его жизненной и творческой позиции заключались в том,

что, став признанным лидером элиты российского интеллектуального сообщества, он вместе с тем не переставал воспринимать себя бессарабским иудеем, кишиневским мальчиком, лично ответственным за судьбы мировой культуры. И говор бессарабских женщин, как и аромат бессарабских цветов, всегда оставался самой потаенной частью его личности...

Быть может, такая толерантная творческая позиция, в основе которой лежит диалоговая бессарабско-кишиневская ментальность, таит в себе один из путей решения сложнейших этнокультурных коллизий, которыми полна современная жизнь любого многонационального социума.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробнее см. в ст. *Клейман Р.Я.* Возвращение Гершензона / *Гершензон М.О.* Очерки прошлого. Кишинев, 2003. С. 406-445. Она же. «Гольфстремы» и «заводы» русской словесности в системе творческих констант Гершензона. // Современная филология: итоги и перспективы. Ин-т рус. яз. им. Пушкина. Сб. науч. трудов. М., 2005. С. 198-212.

2. Подробнее см.: *Коварская Б.П.* Кишиневское еврейское общественное училище // Евреи в духовной жизни Молдовы. Кишинев, 1977. С. 172-182.

3. *Гершензон М.О.* Очерки прошлого. Кишинев, 2003. С. 299-300.

4. Там же. С. 313-315.

5. См.: Кишиневская областная, впоследствии губернская, ныне Первая гимназия. Историко-статистический очерк за 75-летие ее существования (1833, 12 сентября – 1908, 12 сентября). Кишинев, Тип. Бессарабского Губернского правления, 1908. С.114. – упоминание о братьях Гершензонах, выпускниках 1887 г. Экземпляр этой книги, любезно переданный нам внучкой М.О. Гершензона акад. М.А. Чегодаевой, хранился в его библиотеке, свидетельствуя о неравнодушии Михаила Осиповича к своему кишиневскому ученичеству.

6. См.: *Черейский Л.А.* Пушкин и его окружение. Л., 1976. С. 293.

7. *Ходасевич Вл.* Здравница // Литературные статьи и воспоминания. Нью-Йорк, 1954. С. 378-379.

8. Здесь и далее текст «Переписки...» цит. по: *Гершензон М.О.* Очерки прошлого. Кишинев, 2003. С. 360.

9. *Гершензон М.О.* Письма к Льву Шестову (1920–1925) // Минувшее: Исторический альманах. М., 1992. С. 263.

10. См.: *Флоровский Г.* В мире исканий и блужданий. Знаменательный спор. // Русская мысль. 1922. № 4.

11. См.: *Шестов Л.* О вечной книге. Памяти М. Гершензона // Умозрение и откровение. Париж, 1925.

12. *Толмачев В.М.* Саламандра в огне. О творчестве Вяч. Иванова // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 7-8.

13. *Гершензон М.О.* Указ. изд. С. 361, 364, 363.

14. Там же. С. 364
15. Там же. С. 367.
16. Назовем только одну работу, которая представляется нам достаточно объективной: *Перлина Н.* Диалог о диалоге: Бахтин — Виноградов, 1924-1965 // Бахтинология. СПб, 1995. С. 167 и далее.
17. См.: *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
18. Подробнее о взглядах Г.С. Померанца на бахтинскую и буберовскую концепции диалога см., в частности: *Померанц Г.С.* Открытость бездне: встречи с Достоевским. М., 1990. С. 18 и далее; *он же.* Встречи с Бубером // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 3–14.
19. *Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин или поэтика культуры. М., Прогресс, 1991. С. 33.
20. См.: *Натова Н.* Философия поступков и проблемы ее реализации // *Dostoevsky Studies*. Vol. 11. № 1. 1998. С. 13.
21. См.: *Дувакин В. Д.* Беседы с М.М. Бахтиным. М., 1996. С. 77-80.
22. См.: *Шестов Л.* Мартин Бубер // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 421-431.
23. *Гершензон М.О.* Указ. изд. С. 395.

Сайт «Русины Молдавии»:

<http://www.rusyn.md>

Русины Молдавии



Общественная
организация



На сайте размещены книга «Осколки Святой Руси» (pdf), журналы «Русин» № 1-2 за 2005 год, № 1-4 за 2006 год (pdf), а также монографии и статьи по истории и культуре русинов Молдавии.