

Леа Пильд

РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНАЯ УТОПИЯ А. ВОЛЬНСКОГО И Н. С. ЛЕСКОВ

Николай Семенович Лесков принадлежит к числу тех русских прозаиков второй половины XIX века, которые мало интересовали ведущих представителей культуры русского модернизма. Между тем, неординарность художественного дарования Лескова была очевидна уже в 1890-е годы для многих литераторов модернистской ориентации, публиковавшихся в журнале *Северный вестник* и определявшим его эстетическую направленность.

Как известно, в этом же журнале, начиная с 1892 года и вплоть до своей смерти в 1895 году, сотрудничал Лесков. Ведущий критик и фактический редактор журнала с 1892 года, А. Вольнский, стал во второй половине 1890-х гг. автором первой литературно-критической монографии, посвященной творчеству Лескова.¹

Исследователи русского символизма отмечают, что монография о Лескове „стоит в творчестве Вольнского особняком“.² Такая точка зрения предполагает, что труд о Лескове, на первый взгляд, сложно связать с литературно-эстетической позицией Вольнского.

В настоящей статье мы попытаемся, в первую очередь, ответить на вопрос: что побудило А. Вольнского обратиться к подробному анализу произведений и психологического облика Лескова непосредственно после смерти писателя.

Хорошо известно, что Лесков среди русских прозаиков второй половины века занимал совершенно особое место: это был литератор с испорченной литературной репутацией и отчасти поэтому – маргинальный автор.³ Однако, маргинальность Лескова, как об этом неоднократно писали, была обусловлена еще и неординарной, ни на кого не похожей эстетической картиной мира.

¹ А. Н. Вольнский, „Лесков С.“, *Северный вестник*, 1-5, 1897 (отд. изд. - СПб. 1898).

² См. напр., В.В. Иванова, А.Л. Вольнский, „Русские писатели. 1800-1917“, *Биографический словарь*, 1. М. 1992, 480.

³ Ср., напр., у Вольнского: „Годы шли за годами, сменялись события, а публицистика Лескова постоянно сохраняла характер внутренней двойственности, производившей впечатление лицмерия“ (А. Н. Вольнский, *С. Лесков*, Пб. 1923, 34.)

Все исследователи Вольнского-критика говорили преимущественно о том, что на протяжении своего редакторства в *Северном вестнике* Вольнский неутомимо обличал ведущих русских литературных критиков XIX века за отсутствие философского мировоззрения, культуры мысли и излишнюю эмоциональность.⁴ При этом справедливо отменялось, что русской „безкультурной“ литературно-критической мысли Вольнский противопоставлял, в духе неизменного „архаизма“, философские идеи устаревшего к тому времени не только для Европы, но и для России Канта.⁵ Таким образом, эстетические взгляды Вольнского описывались в рамках оппозиции „Россия-Европа“.

Кажется, исследователи Вольнского не обращали еще внимания на то, что внимание литературного критика в середине 1890-х годов привлекали маргинальные, периферийные авторы в русской культуре. Одно из первых обращений к авторам такого рода – это подробный анализ философских статей профессора Киевской духовной академии (а затем – Московского университета) П.Д. Юркевича – одного из тех профессоров, которого высоко оценил во время своей не очень долгой учебы в Московском университете Владимир Соловьев. Юркевичу Вольнский посвящает большую главу в своей серии статей „Русские критики“, которые позже, в 1896 году, были опубликованы отдельной книгой.⁶ Юркевич противопоставляется Вольнским революционным демократам, мыслителям и литераторам без мировоззрения как мыслитель синтетического типа, объединивший в своих текстах религиозный и философский подход к миру.⁷ Синтетизм в мышлении является для Вольнского признаком „идеализма“ – подлинной духовности, которая в русской культуре 1860-х гг., существовала только на периферии науки, а в настоящее время реализуется в искусстве.

Следующий маргинальный автор, к которому обращается Вольнский – это Лесков, также представитель подлинного „идеализма“, проявляющегося, однако, не в науке, а в художественном творчестве. В первую очередь, Вольнского интересуют национально-психологические особенности анализируемого автора. Именно они, с точки зрения Вольнского, объясняют те противоречия в литературном поведении Лескова, которые столь шокировали его современников. В литературной критике, предшествовавшей

⁴ См.: П. В. Куприяновский, „Из истории раннего русского символизма. (Символисты и журнал *Северный вестник*)“, *Русская литература XX в.* Сб. 1, Калуга 1968; П. Куприяновский, „А. Вольнский-критик. Литературно-эстетическая позиция в 1890-е гг.“, *Творчество писателя и литературный процесс*, Иваново 1978.

⁵ Так, например, П. Куприяновский пишет: „[...] отличительная черта философских воззрений Вольнского – тяготение к старым идеалистическим системам, которые в чистом виде не принимались современной ему философией“ (П. А. Куприяновский, „Вольнский - критик“, 53).

⁶ А. Вольнский, *Русские критики*, СПб. 1896.

⁷ См.: Вольнский А. „Литературные заметки“, *Северный вестник*, 10, 1894, 267- 279.

Вольнскому, уже существовали сложившиеся стереотипы, при помощи которых авторы, относившиеся к творчеству Лескова с неприязнью или неприятием, описывали свой объект. Так, антинигилистические романы Лескова, а также его статьи начала 1860-х гг. в *Северной пчеле* были квалифицированы как „доносы“, а сам Лесков превратился в „доносчика“. Попытки Лескова разграничить свое отношение к автору романа *Что делать*, с одной стороны, и к „массовому нигилизму“ – с другой, оценивались в критике как поведение „лицемера“, а все изменения в мировоззрении Лескова, происходившие на протяжении его творческой эволюции (изменение отношения к православию, тяготение к межконфессиональной религиозности в конце творческого пути, сотрудничество в либеральных печатных органах в 1880-1890-е гг.), толковались не просто как проявление идеологической непоследовательности, а как проявление „трусости“ (или „рабства“).

Кроме того, многие русские критики (как консервативной, так и радикальной ориентации) отмечали „необразованность“, „невежество“ Лескова, апеллируя при этом к известному факту – отсутствию у писателя университетского и законченного гимназического образования.⁸ Эта тема в суждениях о Лескове была столь популярна, что побудила в 1900 году В.В. Розанова посвятить Лескову отдельную статью в *Новом времени* под заглавием „Университет в жизни русских писателей“.⁹

Следует сразу же подчеркнуть, что Вольнский, описывая литературное поведение Лескова и пытаясь разобраться в причинах порчи его литературной репутации, использует уже существующие, перечисленные выше клише. Так, например, в первой части своей работы о Лескове, опубликованной в первом номере *Северного вестника* за 1897 год, Вольнский подробно разбирает статьи Лескова о петербургских пожарах в *Северной пчеле* начала 1860-х гг. Одну из них, где Лесков прямо связывает петербургские пожары с деятельностью „студентов“ (авторов декларации „Молодая Россия“), Вольнский характеризует как „прямой донос“. Далее критик пишет: „[...] не будучи ни по духу, ни по темпераменту естественным сторонником прогрессивного лагеря, руководимого Чернышевским, Лесков не обладал достаточным мужеством, чтобы занять свое особое место в журналистике. Вот почему публицистические статьи Лескова, несмотря на его

⁸ Например, Ф.М. Достоевский, характеризуя стилистику Лескова, заметил: „Главный признак человека необразованного, но почему-нибудь принужденного заговорить языком и понятиями не своей среды, – это некоторая неточность в употреблении слов, которых он значение, положим, и знает, но не знает всех оттенков его употребления в сфере понятий другого сословия“ (Ф. М. Достоевский, „Дневник писателя 1873“, *Полн. собр. соч. и писем в 30 тт.*, Т. 21, Л. 1980, 89).

⁹ *Новое время*, 8701, 8705, 8710, 1900.

обширную осведомленность в житейских делах и вопросах, не производят ясного и цельного впечатления”¹⁰ (курс. мой – Л.П.).

Наконец, на протяжении всего исследования Вольнский неоднократно подчеркивает антиинтеллектуализм Лескова, который проявляется в недостаточной образованности, отсутствии силы и остроты мысли, что тоже, как мы видели, вполне согласуется со сложившейся в русской критике традицией описания Лескова (ср., например: „[...] красота и поэзия Лескова была в его непосредственной, почти народной религиозности и мистических настроениях. Другой поэзии, – поэзии, рожденной сознательными брожениями и стремлениями, Лесков не мог найти в своей натуре...“, 102-103).

Отсутствие культуры мысли – это, как уже было отмечено, общая черта ментального облика молодой русской нации, по Вольнскому. В интеллигентском слое антиинтеллектуальное начало вытесняет собой духовную культуру как таковую, потому что антиинтеллектуализм не компенсируется стихийной религиозностью. Эти свойства русской интеллигенции наиболее ярко проявили себя в эпоху шестидесятников, когда общественные идеалы были подчинены „историческому процессу“, попыткам изменить жизнь путем социальных реформ, путем практического, „реального“ действия а не посредством „идеального“ начала, включающего в себя философию и широко понятую религиозность.

Однако, все эти размышления Вольнского не ограничиваются традиционным для модернистского движения 1890-х годов противопоставлением шестидесятнического утилитаризма и религиозно окрашенного эстетизма. Известно, что до начала своего сотрудничества в *Северном вестнике* Вольнский (Хаим Флексер) почти целое десятилетие был сотрудником в нескольких русско-еврейских печатных органах. По целому ряду причин позднейшие исследователи Вольнского почти полностью игнорировали этот период в творческой эволюции Вольнского-критика, ограничиваясь лишь простой констатацией названного обстоятельства. Вместе с тем, совершенно очевидно, что идеологическая картина мира Вольнского складывается уже в 1880-е гг., в 1890-е гг. происходит лишь ее дальнейшее развитие и детализация.

Особенности эволюции Вольнского в 1880-е гг. – это тема для отдельного серьезного исследования, и здесь мы ограничимся лишь указанием на некоторые очевидные точки соприкосновения между двумя названными периодами эволюции Вольнского.

Уже в самом начале своего сотрудничества в *Северном вестнике* Вольнский много внимания уделяет сравнительной типологии русской и еврейской ментальности. Статья „Нравственная философия графа Л. Тол-

¹⁰ А. Н. Вольнский, *С. Лесков*, Пб. 1923, 32. В дальнейшем ссылки на это издание в основном тексте статьи с указанием в скобках страницы.

стого“, опубликованная в десятом номере журнала за 1891 год, начинается с прямой параллели: „Толстой моралист. Но мораль Толстого – в духе той, которая возникла еще две тысячи лет назад, среди народа с великими силами, но без великой будущности. Трагедия на Голгофе случилась как будто вчера“. ¹¹ Далее Вольнский обращается к объяснению одного из ключевых моментов ветхозаветной истории – предательству Христа иудеями и его причинам: „Свободного еврейского государства уже не было. Палестина стала римской провинцией [...] Христос со своею проповедью милосердия и альтруизма явился не вовремя[...] Царство не от мира сего решительно заслоняло то царство земли, о котором мечтали люди дела, люди жизни[...] Предание Христа было преданием политическим“.¹²

С точки зрения Вольнского, в еврейском национальном характере доминируют два начала: „реалистическое“ и „мистическое“ – первое проявило себя в ветхозаветной законности, практическом, утилитарном отношении к жизни. Второе – в деятельности древнееврейских пророков и подготовило появление Христа. Предательство Христа евреями Вольнский объясняет тем, что в момент исторического выбора возобладало „реалистическое“ (а не „мистическое“, „пророческое“) отношение к жизни в ущерб чистой духовности. В процессе своего дальнейшего многовекового развития, евреи, искупая предательство Христа, как бы сосредотачиваются на проблеме чистой духовности. Однако, большинство из них узко ее понимают: как религию для избранных, юдаизм. Другие же (интеллигентное меньшинство), развивая пророческую традицию пытаются приблизиться ко „вселенскому богопониманию“ – будущей надконфессиональной религии. Для Вольнского очень важна мысль о том, что исторический опыт постепенно подводит евреев к окончательному осознанию приоритета широко понятого духовного начала в жизни человечества.

Те же два начала Вольнский усматривает и в русском национальном характере. Л. Толстой с его не „метафизическим“ этическим учением – типичный представитель „утилитарной“ нравственности, отчасти даже близкий русским шестидесятникам: „Несмотря на весь свой великий талант, Толстой не овладел внутренним источником христианской философии. В толстовской критике Евангелия сказалась русская натура с ее ярко очерченной реалистической тенденцией“.¹³

Это противопоставление вытекает из более общих представлений Вольнского о прошлом, настоящем и будущем еврейской и русской культур.

В пору сотрудничества в русско-еврейском журнале *Восход* Вольнский опубликовал серию статей „Бытописатель русского еврейства“, посвящен-

¹¹ А. Вольнский, „Нравственная философия графа Л. Толстого“, *Северный вестник*, 10, 1893, 193.

¹² Там же, 194.

¹³ Там же, 200.

ных художественной прозе еврейского писателя Л.О. Леванды.¹⁴ Эти статьи полемичны по отношению к разбираемым произведениям. Леванда — один из активных представителей так называемого еврейского возрождения, культурного движения российских евреев в 1860-е гг.¹⁵ Само движение характеризовалось „ассимиляторской“ направленностью и Вольнский, в первую очередь, иронизирует по адресу горячих сторонников „ассимиляторства“: „По истине, не легко себе представить более трудновозбудимую чувствительность, чем чувствительность еврейского племени. Все — история, национальные предания, политические надежды, внешние влияния обстоятельств, все решительно все [...] содействует образованию тех элементов, которые делают национально-еврейский характер неподвижным, незыблемым и, так сказать, всегда равным самому себе [...] Что такое какой-нибудь „молодой“ представитель идеи „слияния“ в сравнении с теми могучими „ливанскими“ кедрами, чьи корни лежат в глубине народной самобытности?“¹⁶ „Слияние“ национального меньшинства с коренной нацией (то есть, по сути дела, поглощение одного этноса другим) не реально, по Вольнскому, потому что слишком велика разница между двумя нациями в сфере историко-культурного опыта.

Вместе с тем, в этой же работе Вольнский не соглашается и с последующей линией в культурном поведении еврейских интеллигентов, исторически сменившей „ассимиляторство“ — „палестинофильством“. Сторонники „палестинофильского“ движения (которое активизировалось в России после еврейских погромов 1881 года), считали, что российские евреи должны возвратиться на свою историческую родину в Палестину и в связи с этим развивали идею национальной самобытности.¹⁷

Характеризуя оттенки этноконфессионального облика российских евреев из не интеллигентной среды, Вольнский пишет: „Нужны были века самого невозможного политического существования, века гонений и страданий, чтобы мог возникнуть *такой* религиозный экстаз, чтобы люди могли прийти до такого отупения ко всему реальному и до такой болезненной чуткости и восприимчивости ко всему фантастическому, несбыточному и идеальному“.¹⁸ По Вольнскому, „палестинофильство“ столь же утопично, как и „ассимиляторство“, потому что не учитывает крайне низкого культурного уровня евреев — не интеллигентов в России.

¹⁴ А. Вольнский, „Бытописатель русского еврейства: Критический обзор беллетристических произведений Л.О. Леванды“, *Восход*, 7-12, 1-2, 4, 1888, 1889.

¹⁵ См. об этом: С.Л. Цинберг, *История еврейской печати в России в связи с общественными течениями*, П. 1915, 118-120.

¹⁶ Вольнский А. „Бытописатель русского еврейства“, *Восход*, 8, 1888, 35.

¹⁷ См. об этом: С.Л. Цинберг, *Указ. соч.*, 246-256.

¹⁸ А. Вольнский, „Бытописатель русского еврейства“, *Восход*, 8, 1888, 35

Переход Вольнского в журнал *Северный вестник* дал ему возможность более гибко и широко изложить свою концепцию синтеза двух культур, еврейской и русской, противостоящую как ассимиляторству, так и палестинофильству – двум возможным решениям еврейского вопроса в России.

Разумеется, и на страницах этого журнала (но уже по другим причинам) Вольнский вынужден был высказываться очень сдержанно, зачастую уводя наиболее важные свои мысли в подтекст литературно-критических выступлений.

Как следует из цитат, приведенных выше, Вольнский не связывает разрешение „еврейского вопроса“ в России с государственно-правовой сферой и вообще какими-либо „практическими“ действиями со стороны правительства, а исключительно – с идеей „синтеза“ двух культур.

Одну из форм реализации такого „синтеза“ (но не в России, а в Европе) Вольнский видит в философской деятельности Бенедикта Спинозы – еврейско-голландского философа XVII века, о котором он много писал еще в 1880-е гг.¹⁹ и продолжает писать в *Северном вестнике*. Вольнского раздражают те современные европейские ученые, которые, пытаясь модернизировать спинозианский пантеизм, вписывают идеи Спинозы в картину развития современной философии. Раздражение вызвано тем, что Вольнский отрицает асистемность в развитии современной философии (дробности и дифференциации современной философской науки Вольнский противопоставляет системность немецкого философского идеализма), и – еще больше – тем, что современные ценители Спинозы игнорируют историко-национальный (то есть этнокультурный и этноконфессиональный) ракурс при описании воззрений Спинозы: „Только установив генетическую связь *Этики* с мирозозерцанием юдаизма, мы поймем истинный смысл той моральной доктрины, которую Спиноза имел несчастье опутать схоластической сетью“.²⁰

Смысл философской деятельности Спинозы заключается, по Вольнскому, в том, что его воззрения составляют естественный этап или период в развитии европейской философии, но развивая европейскую философскую мысль, Спиноза не теряет при этом своей национальной специфики, которая заключается, в первую очередь, в особом „универсализме“ (то есть культурном плюрализме) и „синтетизме“ мышления. „Синтетизм“ – это способность сочетать между собой „реалистическое“ и „мистическое“ начала, которые, по Вольнскому, исконно присущи еврейской нации, но в силу трагичных исторических обстоятельств (вспомним причины предательства Христа евреями) разъединились и стали существовать раздельно: „То, что составляет характерную особенность философского мышления

¹⁹ А. Вольнский, „Теолого-политическое учение Спинозы“, *Восход*, 10-12, 1885.

²⁰ *Северный вестник*, 3, 1892, 138.

Спинозы – это универсальность, всеобъемлющая полнота взглядов и положений, примиряющая содержание противоположных метафизических систем“.²¹

Спиноза, по Вольнскому, – первый европейский философ, попытавшийся соединить в своем пантеистическом учении идею божества (мистическую идею) с идеей человеческого и материального мира. Однако это ему не удалось, потому что европейская философия не находилась еще для этого на должном уровне развития (отсюда утверждение Вольнского о том, что Спиноза – „схоластик“). Однако мысль Спинозы явилась катализатором для последующего развития европейской философии и благодаря этому появился высоко ценимый Вольнским Кант, объяснивший различие между миром человеческого сознания и миром „ноуменов“. Таким образом, были созданы предпосылки для дальнейшего („синтетического“) развития философии.

В современной европейской мысли, однако, Вольнский не видит никаких предпосылок для культурного синтеза, духовный мир современной Европы оценивается Вольнским в духе славянофильско-почвеннической доктрины: „Культурные народы Европы, со своей сложной, вековой цивилизацией, находятся в каком-то рабстве у исторического процесса и в этом своем рабстве потеряли чутье к окончательным истинам“.²²

Предпосылки для культурного синтеза Вольнский усматривает в национальной психологии русского человека. Вместе с тем, русская культура может быть сближена с еврейской не только по ментальным характеристикам, но и по историческим. В контексте эволюции мировой культуры она – периферийна. Это свойство сближает ее с культурой еврейской, периферийность которой наглядно проявляется в отсутствии своего места в пространстве, постоянном перемещении(евреи – гонимые, изгнанники).

Периферийность русской нации в историческом процессе Вольнский связывает с ее молодостью, не выделенностью из природной жизни: „Русская природа так всемогуща, что в сравнении с нею нельзя не почувствовать своего ничтожества: „Вышел русский человек в поле и из человека превратился в точку...“²³ В силу своей исторической молодости русскому человеку присущ страх не только перед природой, но и перед божественным началом.

Духовные искания „не вполне оформленного культурой русского человека“ в более поздней работе Вольнского о Достоевском уже непосредственно проецируются на образ Агасфера – емкий символ, который традиция русской культуры XIX века соотносила с богоотставленностью евреев.

²¹ Там же.

²² А. Вольнский, *Достоевский. Критические статьи*, СПб. 1909, 139.

²³ А. Вольнский, „Нравственная философия графа Л. Толстого“, Указ. соч., 200.

Вольнский, конечно, сознательно переадресовывает этот символ другой – русской культуре. Характеризуя князя Мышкина, он называет его „Агасфером новой исторической эпохи“. И далее пишет: „[...] такой герой мог возникнуть только в фантазии молодого гения, гения молодого народа“.²⁴

При этом происходит сложная игра с известной формулой „бездомный скиталец“, восходящей в сознании Вольнского к Пушкинской речи Достоевского, о которой он писал в 1893 году в рецензии на книгу Мережковского „О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы“ (1893), и которую в этой статье подробно цитировал; в частности – эпизод о русском человеке – „бездомном скитальце“.²⁵ Напомним, что у Достоевского „скитальчество“ русского человека – это результат интеллигентской оторванности от „почвы“, проявление бесплодного, не укорененного в родной культуре „европеизма“. Для Вольнского „русский скиталец“, „новый Агасфер“ – это герой, сопоставленный с двумя культурами – не только еврейской, но и русской. И если с точки зрения Достоевского, „русскому скитальцу“ не хватает „религиозного элемента“ (укорененности в народной христианской культуре), то, по Вольнскому, „русский Агасфер“ как раз силен своей христианской религиозностью (ср.: „новый Агасфер“, молодой русский Агасфер, возникший на почве чисто христианских мистерий“).²⁶ Слабость же его связана с отсутствием личного и интеллектуального начал: „[...] личное демоическое начало не находит себе в России полного, законченного воплощения: другая, безличная, божеская стихия действует в русском человеке, с непосредственно силою молодого развития“.²⁷ В переосмыслении идеологии Достоевского, конечно, большую роль играет сложное отношение Достоевского к евреям и еврейскому вопросу, которое, Вольнский, по-видимому, интерпретирует (подобно многим его современникам) как чистый антисемитизм.²⁸

Таким образом, „агасферизм“, в глазах Вольнского – это неполная, недоовещенная духовность. Это свойство национальной психологии, которое во многом обусловлено исторически („молодость“). Вольнский стремится показать, что между русскими и евреями не существует коренных, субстанциональных (чисто этнических) различий. Есть лишь различие в историческом опыте, которое, однако, носит временной характер. И ту, и другую нацию объединяет одна цель – стремление к полноценной духов-

²⁴ А. Вольнский, *Достоевский*, 38.

²⁵ А. Вольнский, „Литературные заметки“, *Северный вестник*, 3, 1893, 118.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, 36.

²⁸ Об отношении Достоевского к еврейскому вопросу см., например, П. Торон, „Достоевский: логика еврейского вопроса“, *Сб. статей к 70-летию проф. Ю.М. Лотмана*, Тарту 1992, 280- 311.

ности, „идеализму“, надконфессиональной религии и культурной терпимости.

Ни Достоевский, ни Толстой не понимают, по Вольнскому, что их позиция также противоречит подлинному „идеализму“: Толстой отказывается от „метафизики“, то есть божественной идеи, а Достоевский – от конфессиональной терпимости, догматически проповедуя православие.

Интерес к творчеству Лескова возникает у Вольнского потому, что у Лескова он находит черты подлинной духовности, „идеализма“ (конфессиональную терпимость и одну из необходимых основ последней – художественное концепцию „народного христианства“). Любопытно, что все характеристики творческого и человеческого облика Лескова, которые, как мы видели, Вольнский во многом заимствовал у критиков-предшественников, так или иначе воспроизводят парадигму характеристик персонажей-евреев в русской литературе XIX века.²⁹ М. Вайскопф в статье „Образ еврея в литературе русского романтизма“ пишет, что уже в литературе эпохи романтизма еврей зачастую является „доносчиком“, „клеветником“, „лицемером“, „трусом“ и обладает низким интеллектуальным потенциалом. Все названные свойства, как мы видели, Вольнский относит и к облику Лескова. Здесь небезынтересно подчеркнуть, что Лесков в некоторых своих произведениях (например, в рассказе „Ракупанский меламед“ –, 18 и „Жидовская кувырколлегия“ –, 1882) использует те же семантические клише в сходной по отношению к сложившейся традицией функции. Вольнский же в данном случае поступает как и при переосмыслении образа Агасфера – стремится указать на историко-культурные параллели посредством описания одного национально-психологического (в данном случае – русского) типа и скрытой отсылки к другому – еврейскому. Лесков, в восприятии Вольнского – это писатель, ориентированный в своем творчестве на „идеализм“, исключительную, полноценную духовность, а не на „утилитарные“, „практические“ жизненные ценности. От такой ориентации, по Вольнскому не свободно творчество ни одного русского писателя. Однако, „идеализм“ Лескова проявляется только в сфере „бессознательного“ художественного творчества. Под влиянием окружающей культурной атмосферы он теряет свою внутреннюю целостность, не выдерживает внешнего давления („недостаток мужества“ – трусость, склонность к „доносительству“) и включается в борьбу партий в литературе. При этом он не способен встать на сторону ни одной из партий, проявляет непоследовательность („лицемерие“). За таким прочтением писательских качеств Лескова стоит вербально не выраженное, но явно подразумевающееся объяснение мифологизации поведения евреев в русской литературе и публицистике. По

²⁹ См.: М. Вайскопф, „Семья без урода. Образ еврея в литературе русского романтизма“, *Новое литературное обозрение*, 28, 1997, 76-100.

Вольнскому, она базируется в том числе и на реальных фактах. Евреи в России, подобно периферийному писателю Лескову, оказываются нацией, погруженной преимущественно в религиозные проблемы (то есть проблемы „чистого идеализма“, абсолютной духовности). Эта погруженность возникает как своеобразная форма противостояния политическим гонениям и в целом ряде бытовых или „казенных“ ситуаций проявляется как внутренняя непоследовательность, надрывность: „Нужны были века самого невозможного политического существования, века гонений и страданий, чтобы мог возникнуть такой религиозный экстаз, чтобы люди могли прийти до такого отупения ко всему реальному и до такой болезненной чуткости и восприимчивости ко всему фантастическому, несбыточному и идеальному“.³⁰

Вместе с тем, Вольнский стремится показать, что религиозность евреев основана, с одной стороны, на высоком чувстве, индивидуального самосознания, с другой – на жесткости и даже жестокости, ведущими к фанатизму. Элемент фанатизма может быть устранен в процессе синтезирования иудаизма с „народной верой“ – раннехристианскому аналогу в современном русском христианстве, который, с точки зрения Вольнского, и описывается в произведениях Лескова. Характеризуя героя рассказа Лескова, „Томление духа“, Вольнский пишет: „Только на примитивных ступенях развития, не раздвоенного никакими диалектическими противоречиями, не обезображенного никаким демонизмом, Бог открывается людям не в отвлеченных идеях и логических понятиях, а в простых живых ощущениях, неразлучных с радостью...“ С другой стороны, русская религиозность бессознательна и „сборна“, ей не хватает индивидуального, сознательного начала которое ярко выражено в иудаизме. Таким образом предпосылки для религиозного синтеза очевидны.

Творчество Лескова и его индивидуальность представляли в глазах Вольнского тот этнокультурный и этноконфессиональный полюс, который в наиболее чистом виде манифестировал одну из составных частей в процессе возможного религиозно-культурного синтеза. При этом, как мы видели, Вольнский в 1890-е гг. был занят не только вычленением противоположностей, между двумя культурами, но и поисками типологического сходства между ними, что, в частности, отразилось в клишированных характеристиках Лескова. Выявление аналогий между двумя культурами должно было, согласно утопическим воззрениям Вольнского, привести к более реальному контексту для осуществления культурного синтеза, а следовательно – и разрешения еврейского вопроса в России. Нужно при этом отметить, что Вольнский в своих размышлениях о разрешении еврейского вопроса противостоит не только многим своим соплеменникам, но, например, Влади-

³⁰ А. Вольнский, „Бытописатель русского еврейства“, *Восход*, 8, 1888, 35.

миру Соловьеву, учение которого о вселенской теократии (по отношению к еврейскому вопросу изложенное в работе „Еврейство и христианский вопрос“)³¹ не удовлетворяло Волынского своим „утилитарным“ характером, ориентацией на государственно-правовую сферу.

Идейные искания Волынского были достаточно далеки от эстетических и религиозных взглядов его соратников по возникающему в России „новому“ искусству и тем более чужды для представителей не модернистской ориентации в русской литературе 1890-х гг. Именно в это время начинает формироваться представление о Волынском-пассеисте, – человеке и критике, обращенном к древней (не очень актуальной для российской современности) культуре. При этом архаический облик критика сочетается в восприятии современников с чертами провинциального еврейства: „В нем сочеталась внешность римского патриция эпохи упадка с внешностью средневекового монаха, – не без примеси провинциально-еврейского обличья“.³² Погруженность Волынского в проблемы родной культуры уже в глазах символистов *Северного вестника* было проявлением провинциальности в широком смысле этого слова.

Вместе с тем, сам Волынский, конечно же осмыслял свою позицию эпохи *Северного вестника* как более широкую и более терпимую по сравнению с эстетической ориентацией других символистов, сотрудничавших в этом журнале. Европеизация русской культуры, которую журнал считал одной из своих первоочередных задач, дополнялась в литературно-критической деятельности Волынского требованием включить в представление о современном культурном процессе еще одну культуру, которая в своем историческом опыте далеко превосходила и Европу и Россию – культуру еврейскую.

³¹ В. Соловьев, „Еврейство и христианский вопрос“, *Собр. соч.*, Т. 4, СПб. 1912.

³² Э. Голлербах, „Танцующий философ: жизнь и мирозерцание А.Л. Волынского“, *Встречи и впечатления*, СПб. 1998, 142.