

Ф

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

илософические
письма.

Русско-европейский
диалог

1/2024



P

hilosophical Letters.

Russian and European Dialogue

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
МЕЖДУНАРОДНАЯ ЛАБОРАТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ
РУССКО-ЕВРОПЕЙСКОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ДИАЛОГА

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА РУССКО-ЕВРОПЕЙСКИЙ ДИАЛОГ

2024
Том 7, № 1

ISSN 2658-5413

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru

Адрес редакции: 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, к. 217

Тел.: +7-(495)-772-95-90*12454

Редакция

Главный редактор

Владимир Карлович Кантор

Заместитель главного редактора

Марина Сергеевна Киселева

Ответственный секретарь

Анна Александровна Доронина

Шеф-редактор

Сергей Максимович Малков

Редакторы-практиканты

Екатерина Андреевна Гуреева

Ренард Тимурович Девликамов

Серийное оформление

Петр Павлович Ефремов

Компьютерная верстка

Игорь Юрьевич Кротов

Корректор

Марина Владиславовна Нагришко

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY "HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS"
INTERNATIONAL LABORATORY FOR THE STUDY
OF RUSSIAN AND EUROPEAN INTELLECTUAL DIALOGUE

PHILOSOPHICAL LETTERS. RUSSIAN AND EUROPEAN DIALOGUE

2024
Vol. 7, no. 1

ISSN 2658-5413

Mail: philletters@hse.ru

Web-site: phillet.hse.ru

Address: 217, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066

Phone: +7-(495)-772-95-90*12454

Editors

Editor-in-Chief

Vladimir Kantor

Deputy Editor-in-Chief

Marina Kiseleva

Executive secretary

Anna Doronina

Chief Editor

Sergey Malkov

Trainee Editors

Ekaterina Gureeva

Renard Devlikamov

Layout designer

Peter Efremov

Computer layout

Igor Krotov

Proofreader

Marina Nagrishko

Владимир Карлович Кантор,

д. филос. н., профессор, ординарный профессор НИУ ВШЭ, заведующий Международной лабораторией (МЛ) исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

Марина Сергеевна Киселева,

д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник ИФ РАН, главный научный сотрудник МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

Анна Александровна Доронина,

канд. филос. н., стажер-исследователь МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, ответственный секретарь редакции журнала

Феликс Евгеньевич Ажимов,

д. филос. н., профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, декан факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва

Ирина Антанасиевич,

д. филол. н., профессор кафедры славистики факультета филологии Белградского университета, Белград, Республика Сербия

Ольга Дмитриевна Баженова,

д. искусствоведения, профессор кафедры искусств и средового дизайна Белорусского государственного университета, Минск, Республика Беларусь

Константин Абрекович Баршт,

д. филол. н., профессор, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН, Санкт-Петербург

Ирина Захаровна Белобровцева,

д. филос. н., профессор эмеритус, ст. научный сотрудник Таллинского университета, Эстония

Игорь Леонидович Волгин,

д. филол. н., к. ист. н., президент Фонда Достоевского, Москва

Федор Александрович Гайда,

д. ист. н., доцент исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Анастасия Георгиевна Гачева,

д. филол. н., ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва

Алексей Алексеевич Гапоненков,

д. филол. н., профессор Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского, Саратов

Ольга Анатольевна Жукова,

д. филос. н., профессор, гл. науч. сотр. МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, академический руководитель ОП «Философская антропология», научный руководитель философской и культурологической магистратуры НИУ ВШЭ

Корнелия Ичин,

д. филол. н., профессор филологического факультета Белградского университета, Сербия

Евгений Вячеславович Казарцев,

д. филол. н., профессор, руководитель школы филологических наук факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва

Александр Борисович Каменский,

д. ист. н., профессор, ординарный профессор НИУ ВШЭ, руководитель школы исторических наук факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва

Надежда Александровна Касавина,

д. филос. н., член-корр. РАН, профессор РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва

Алексей Павлович Козырев,

канд. филос. н., доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, и. о. декана философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Владислав Александрович Лекторский,

д. филос. н., профессор, академик Российской академии наук, Москва

Людмила Луцевич,

д. филол. н., профессор кафедры литературоведения и межкультурных исследований Института специальной и межкультурной коммуникации Факультета прикладной лингвистики Варшавского университета, Варшава, Польша

Алексей Валерьевич Малинов,

д. филос. н., профессор, профессор СПбГУ, Санкт-Петербург

Сергей Владимирович Мироненко,

член-корреспондент Российской академии наук, д. ист. н., профессор, заведующий кафедрой истории России XIX века — начала XX века исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Федор Борисович Поляков,

PhD, профессор, профессор Венского университета, Австрия

Ричард Темпест,

PhD, профессор славянских языков и литератур Иллинойского университета в Урбане-Шампейн, старший редактор Journal of Political Marketing, США

Эдуард Тинн,

канд. ист. н., д. филос. н., профессор Евроакадемии, Таллинн, Эстонская Республика

Валерий Александрович Тишков,

д. ист. н., профессор, министр по делам национальностей Российской Федерации (1992), вице-президент Международного союза антропологических и этнологических наук, академик Российской академии наук, Москва

Татьяна Витаутасовна Чумакова,

д. филос. н., профессор, профессор Института философии СПбГУ, Санкт-Петербург

Татьяна Геннадьевна Щедрина,

д. филос. н., профессор, профессор МПГУ, Москва

О журнале

«Философические письма. Русско-европейский диалог» — академический рецензируемый журнал, посвященный теоретическим, эмпирическим и историческим исследованиям интеллектуального диалога России и Европы как равноправных партнеров. Журнал выходит четыре раза в год. В каждом выпуске публикуются оригинальные исследовательские статьи, обзоры, рецензии, рефераты и архивные материалы.

Цель

Наладить прямой контакт с западными коллегами для того, чтобы не просто предоставить возможность высказаться на страницах русских изданий (для этого много других площадок), а включить их в прямой диалог по проблемам взаимоважным для русской и европейской мысли.

Тематические рубрики

- Философия в литературном контексте.
 - Россия как иная Европа: культурфилософский контекст.
 - Русский путь к просвещению.
 - Современные аспекты диалога России и Европы.
 - Социальные трансформации в современном мире и сохранность интеллектуальной культуры.
 - Архивные материалы. Из неопубликованного.
- Научная жизнь. Рецензии. Обзоры.

Наша аудитория

- исследователи, занимающиеся изучением истории русской мысли, интеллектуальной историей России, русской литературой;
- преподаватели российских и зарубежных вузов по специальностям, связанным с историей философии;
- студенты, аспиранты и докторанты, изучающие соответствующие дисциплины;
- западные слависты, исследователи русской истории и культуры;
- журналисты и практики, занимающиеся решением социальных проблем России и вопросами коммуникации с Западной культурой;
- люди, не профессионально интересующиеся изучением наследия русской мысли.

Подписка

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: phillet.hse.ru. Чтобы получать сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: philletters@hse.ru.

Editorial Board

Vladimir Kantor,

Doctor of Philosophy, Professor at the National Research University "Higher School of Economics", head of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of National Research University "Higher School of Economics"

Marina Kiseleva,

Doctor of Philosophy, Professor, chief research fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, chief research fellow at the International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University "Higher School of Economics, Moscow

Anna Doronina,

PhD of Philosophy, executive secretary of the editorial office of the Journal, research assistant at the International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of National Research University "Higher School of Economics"

Felix Azhimov,

Doctor of Philosophy, Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Dean of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Moscow

Irina Antanasievich,

Doctor of Philology, Professor of Slavic Studies Department, Faculty of Philology, University of Belgrade, Belgrade, Republic of Serbia

Olga Bazhenova,

Doctor of Art History, Professor at the Department of Arts and Environmental Design of the Belarusian State University, Minsk, Republic of Belarus

Konstantin Barsht,

Doctor of Philology, Professor, Leading Researcher at the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg

Irina Belobrovtsseva,

Doctor of Philosophy, Professor Emeritus, senior research fellow at the Tallinn University, Estonia

Igor Volgin,

Doctor of Philology, Candidate of Historical Sciences, President of the Dostoevsky Foundation, Moscow

Fyodor Gayda,

Doctor of History, Associate Professor at the History Department of the Lomonosov Moscow State University, Moscow

Anastasia Gacheva,

Doctor of Philology, Leading Research Fellow at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Alexey Gaponenkov,

Doctor of Philology, Professor of Saratov State University named after N. G. Chernysheskiy, Saratov

Olga Zhukova,

Doctor of Philosophy, Professor, chief research fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of the National Research University "Higher School of Economics". Academic Supervisor of the Philosophical Anthropology EP, Academic Supervisor of the Philosophical and Culturological Master's Degree at the Higher School of Economics

Cornelia Ichin,

Doctor of Philology, Professor at Faculty of Philology of the University of Belgrade, Serbia

Evgeny Kazartsev,

Doctor of Philology, Professor, head of the School of Philological Studies of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Moscow

Alexander Kamenskii,

Doctor of History, Professor, Professor at the National Research University "Higher School of Economics", head of the School of History of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Moscow

Nadezhda Kasavina

Doctor of Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Professor of the Russian Academy of Sciences, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Alexey Kozyrev

PhD of Philosophy, Associate Professor at the Department of History of Russian Philosophy, the Faculty of Philosophy, the Lomonosov Moscow State University, Acting Dean at the Faculty of Philosophy of the Lomonosov Moscow State University, Moscow

Vladislav Lektorsky,

Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Ludmila Lutsevich,

Doctor of Philology, Professor at the Department of Literature and Intercultural Studies of the Institute of Special and Intercultural Communication, Faculty of Applied Linguistics of the Warsaw University, Warszawa, Polska

Alexey Malinov,

Doctor of Philosophy, Professor at the Saint-Petersburg University

Sergey Mironenko,

Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History, Professor, the head of the Department of Russian History of the 19th Century — Beginning of the 20th Century of the Lomonosov Moscow State University, Moscow

Fedor Polyakov,

PhD, Professor at the University of Vienna, Austria

Richard Tempest,

Professor of Slavic Languages & Literatures at the University of Illinois Urbana-Champaign, chief editor of the Journal of Political Marketing, USA

Eduard Tinn,

PhD of History, Doctor of Philosophy, Professor of Euro-academy, Tallinn, Republic of Estonia

Valery Tishkov,

Doctor of Historical Sciences, Minister for Nationalities of the Russian Federation (1992), Vice-President of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, Academician of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Tatyana Chumakova,

Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg

Tatyana Shchedrina,

Doctor of Philosophy, Professor at the Moscow Pedagogical State University, Moscow

About the Journal

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue is an academic peer-reviewed journal of theoretical, empirical and historical research in intellectual dialogue between Russia and Europe as equal partners. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue* publishes four issues per year. Each issue includes original research papers, review articles and archival materials.

Aims

To establish direct contacts with Western colleagues in order to provide them with an opportunity to speak on the pages of Russian periodicals and include them in a direct dialogue on issues of mutual importance for Russian and European thought as well.

Scope and Topics

- Philosophy in a literary context.
- Russia as a different Europe: cultural and philosophical context.
- Russian way to enlightenment.
- Modern aspects of the dialogue between Russia and Europe.
- Social transformations in the modern world and the preservation of intellectual culture.
- Archival materials.
- Reviews.

Our Audience

- researchers engaged in the study of the history of Russian thought, the intellectual history of Russia, Russian literature;
- teachers of Russian and foreign universities in specialties related to the history of philosophy;
- undergraduate and postgraduate students studying relevant subjects;
- Western Slavic scholars, researchers of Russian history and culture;
- journalists involved in solving social problems of Russia and issues of communication with Western culture;
- people who are not professionally interested in studying the heritage of Russian thought.

Subscription

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue is an open access electronic journal and available online for free via phillet.hse.ru. To receive messages about new issues, please subscribe to the journal's newsletter at: philletters@hse.ru.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора

В. К. Кантор —

Герцен: сочинение революционной ситуации в России 12

Европа и Россия: парадоксы родства

А. А. Гапоненков —

О «последнем Бердяеве». К вопросу о патриотизме 43

Р. Т. Девликамов —

А. С. Пушкин и кризис культуры:

к вопросу о рецепции Гёте в творчестве Пушкина 54

Литература. Философия. Религия

К. А. Баршт —

Вольтеровское кресло. Об источнике и подтекстах

рассказа Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека» 77

О. Л. Фетисенко —

Крымская война, увиденная из «имения при большой дороге»

(Очерки и письма Н. С. Соханской) 107

Г. С. Киселев —

Мифологемы христианства и философия сознания

(на английском языке) 126

Память культуры

Н. А. Червяков —

Мир как театр в философской прозе А. Ф. Лосева

и С. Д. Кржижановского 141

А. А. Филоненко —

Северная идентичность Германии как научная проблема 162

Архивные материалы. Из неопубликованного

М. А. Колеров —

Между Гитлером и СССР: война и доктрина тоталитаризма.

Три новых текста Ивана Ильина 1940–1941 годов 176

И. А. Ильин —

Голос войны (публикация М. А. Колерова) 185

И. А. Ильин —

Азбука бытия (публикация М. А. Колерова) 189

И. А. Ильин —

Рождество Христово (публикация М. А. Колерова) 193

Методология гуманитарного познания

А. Н. Ковель —

Когнитивная герменевтика музыкальных образов
как невербальных текстов 197

С. М. Малков —

«Трудности перевода»: проблема авторства
переводных текстов 209

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

Н. Б. Афанасов —

Абдусалам Гусейнов об Александре Зиновьеве 224

Зеркало Гутенберга 236

CONTENTS

From the Editor

V. K. Kantor —

Herzen: The composition of the revolutionary situation in Russia 12

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

A. A. Gaponenkov —

About the “last Berdyaev”. On the issue of patriotism 43

R. T. Devlikamov —

A. S. Pushkin and the crisis of culture:

on the question of Goethe’s reception in Pushkin’s work 54

Literature. Philosophy. Religion

K. A. Barsht —

The Voltaire Chair. About the source and subtexts

of F. M. Dostoevsky’s story “The Dream of a Funny Man” 77

O. L. Fetisenko —

The Crimean War, seen from the “estate in the high road”.

(Essays and letters by N. S. Sokhanskaya) 107

G. S. Kiselev —

Christian Mythology and Philosophy of Mind (*In English*) 126

Memory of Culture

N. A. Cherviakov —

World as a Theatre in Philosophical Prose

of A. F. Losev and S. D. Krzhizhanovsky 141

A. A. Filonenko —

Northern identity of the Germany as a scientific problem 162

Archival Materials. Unpublished Papers

M. A. Kolerov —

Between Hitler and the USSR: The war and the doctrine of totalitarianism.

Three new texts by Ivan Ilyin 1940–1941 176

I. A. Ilyin —

The voice of war (*Publication by M. A. Kolerov*) 185

I. A. Ilyin —

The ABC of Being (*Publication by M. A. Kolerov*) 189

I. A. Ilyin —

Christmas (*Publication by M. A. Kolerov*) 193

Methodology of humanitarian knowledge

A. N. Kovel' —

Cognitive hermeneutics of musical images as nonverbal texts 197

S. M. Malkov —

“Translation difficulties”: The problem of authorship of translated texts 209

Academic Life. Reviews

N. B. Afanasov —

Abdusalam Guseynov on Alexander Zinoviev 224

In a Gutenberg's Mirror 236

8 марта 2024 года исполнилось 85 лет со дня рождения выдающегося отечественного философа, доктора философских наук, профессора, академика РАН, ВРИО директора Института философии РАН А. А. Гусейнова.



Дорогой Абдусалам Абдулкеримович!

Редакция, члены редколлегии, весь коллектив журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» и Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ сердечно поздравляют вас с Юбилеем. Желаем вам крепкого здоровья, бодрости духа и неизменных творческих успехов на благо отечественной философии и науки.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 12–42.

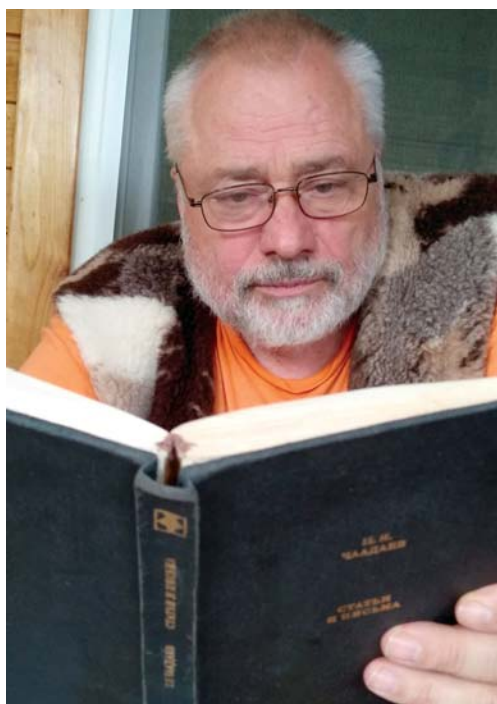
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 12–42.

Научная статья / Original article

УДК 94(47).073+94(47).081

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-12-42

ГЕРЦЕН: СОЧИНЕНИЕ РЕВОЛЮЦИОННОЙ СИТУАЦИИ В РОССИИ



Владимир Карлович Кантор

Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, vlkantor@mail.ru



Аннотация. Основная идея статьи — анализ творчества и судьбы русского мыслителя Александра Ивановича Герцена (1812–1870), посвятившего свою жизнь борьбе с русской империей. Автор выстраивает цепь событий: от «аннибаловой клятвы» юных Герцена и Огарева (1827), замечая, что карфагенянин Ганнибал клялся разрушить враждебное государство, русские же подростки посвятили себя разрушению своей империи. Затем развитию бакунинского кредо в 1847 году: «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!» и практическим действиями уже в Лондоне, где Герцен организовал Вольную русскую типографию. Главный тезис автора — в сравнении «с другого берега» Герцену хорошо была видна слабость Российской империи, что он отчетливо

сформулировал в книге о развитии революционных идей (1852). Но проблема этого времени состояла в том, что таких идей еще не было. Их придумал и обратил в текст Герцен. Оппозиционность самодержавию образованных людей он превращает в напор революционной воли («призыв к топору», жертвенности молодых революционеров и т. п.). Клятва молодости Герцена осталась на страницах «Колокола» и в его текстах. Молодые разрушители-бесы ответили на его идеи созданием революционных обществ, прокламациями и призывами к реальному действию против власти, убийствами и проч. В письмах «К старому товарищу» (1869) Герцен сочиняет нечто вроде завещания, наполненного трагическими фразами в защиту норм социальной жизни. Это — заклинание, обращенное к бесам, призыв к цивилизованности. Но прежде всего это отречение от себя прежнего: «Дальше я не пойду теперь». Нечаев, узнав о последнем тексте Герцена, на бланке «Народная расправа» отправил Н. А. Тучковой-Огаревой и сыну Герцена письмо с угрозами и требованием не печатать этого текста. Семья Герцена поступила мужественно и текст опубликовала. Автор приходит к выводу, что именно Герцен своими идеями инициировал движение молодых радикалов, которые от его слов перешли к кровавым действиям.



Ключевые слова: Герцен, Бакунин, Грановский, Нечаев, бесы, безумие, трихины, дьявол, мятеж



Благодарности. Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Кантор В. К. Герцен: сочинение революционной ситуации в России // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 12–42. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-12-42.

From the Editor

HERZEN: THE COMPOSITION OF THE REVOLUTIONARY SITUATION IN RUSSIA

Vladimir K. Kantor

National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, vlkantor@mail.ru



Abstract. Russian philosopher Alexander Ivanovich Herzen (1812–1870), who devoted his life to the struggle against the Russian Empire, is the main idea of the article. The author builds a chain of events: from the “annibal oath” of the young Herzen and Ogarev (1827), noting that the Carthaginian Hannibal swore to destroy a hostile state, while Russian teenagers devoted themselves to the destruction of their empire. Then the development of Bakunin’s credo in 1847: “The passion for destruction is at the same time a creative passion!” and practical actions in London, where Herzen organized a Free Russian printing house. The main thesis of the author is that in comparison “from the other shore” Herzen clearly saw the weakness of the Russian Empire, which he clearly formulated in a book on the development of revolutionary ideas (1852). But the problem at that time was that there were no such ideas yet. They were invented and turned into text by Herzen. He turns the opposition to the autocracy of educated people into the pressure of the revolutionary will (the “call to the axe”, the sacrifice of young revolutionaries, etc.). The oath of Herzen’s youth remained on the pages of “The Bell” and in his texts. The young demon destroyers responded to his ideas by creating revolutionary societies, proclamations and calls for real action against the government, murders, and so on. In the letters “To an old Comrade” (1869), Herzen composes something like a testament filled with tragic phrases in defense of the norms of social life. This is a spell addressed to demons, a call to civilization. But above all, it is a renunciation of the former self: “I will not go any further now.” Nechaev, having learned about Herzen’s latest text, sent N. A. Tuchkova-Ogareva and Herzen’s son a letter on the letterhead “People’s Massacre” with threats and a demand not to print this text. Herzen’s family acted courageously and published the text. The author comes to the conclusion that it was Herzen who initiated the movement of young radicals with his ideas, who turned from his words to bloody actions.



Keywords: Herzen, Bakunin, Granovsky, Nechaev, demons, madness, trichins, devil, rebellion



Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Kantor, V. K. (2024) “Herzen: The composition of the revolutionary situation in Russia”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 12–42. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-12-42.

Одним из самых значимых и влиятельных писателей и мыслителей России в 1840–1860-е годы был Герцен, которого, говоря словами Ленина, разбудили декабристы, а он всеми силами старался разрушить русскую империю, что радикалы ставили ему в великую заслугу. Но необходимо понять, чего добились декабристы. Об этом слова умных современников. Начну с Тютчева:

14-ое декабря 1825

Вас развратило Самовластье,
И меч его вас поразил, —
И в неподкупном беспристрастье
Сей приговор Закон скрепил.
<...>
О жертвы мысли безрассудной,
Вы уповали, может быть,
Что станет вашей крови скудной,
Чтоб вечный полюс растопить!
Едва, дымясь, она сверкнула,
На вековой громаде льдов,
Зима железнаядохнула —
И не осталось и следов.
1826

[Тютчев, 2002, с. 56]

Чаадаев в своем первом «Философическом письме» написал: «Великий монарх, приобщая нас к своей славной судьбе, провел нас победителями от края до края Европы; вернувшись из этого триумфального шествия по самым просвещённым странам мира, мы принесли с собой одни только дурные понятия и гибельные заблуждения, последствием которых была катастрофа, откинувшая нас на полвека назад» [Чаадаев, 1989, с. 25]. А Пушкин в 1826 году назвал замыслы тайных обществ «кровавыми и безумными» [Пушкин, 1958–1962, т. 7, с. 355]. Двигаясь дальше, не забудем определение Чаадаевым декабристского мятежа как катастрофы, а также пушкинское понимание их замыслов как кровавых и безумных.

Конечно, у Пушкина были строчки «Во глубине сибирских руд храните гордое терпенье...» и «Нас было много на челне...», но уже в десятой, неопубликованной главе «Евгения Онегина» он ироничнее и мудрее:

Сначала эти заговоры
Между Лафитом и Клико
Лишь были дружеские споры,
И не входила глубоко
В сердца мятежная наука,
Все это было только скука,
Безделье молодых умов,
Забавы взрослых шалунов...

[Пушкин, 1958–1962, т. 4, с. 198]

К сожалению, «забавы взрослых шалунов» приводят к взрослой катастрофе. Вывод офицерами солдат на Сенатскую площадь (в каком-то смысле подражание восстанию испанского генерала Риего) привел к усилению самодержавия. Не говорю уж о гибели понапрасну солдат и офицеров. Но в 1827 году два подростка — пятнадцатилетний Герцен и четырнадцатилетний Огарев — поклялись посвятить всю свою жизнь борьбе с русской империей, казнившей благородных декабристов.

Стоит, однако, уйдя от мальчишеских, либеральных, радикальных и советских оценок, вспомнить, что эпоха реформ, и без того слабеющих, в результате этого по сути своей провокативного мятежа окончательно сошла на нет, наступило настоящее самовластье.

Подростки назвали свою клятву «аннибаловой клятвой». Об этом с придыханием писали исследователи русского революционного движения. Но что такое эта самая аннибалова клятва? По преданию сын карфагенского полководца Гамилькара по имени Ганнибал (247–183 до н. э.) еще мальчиком дал отцу клятву всю жизнь быть непримиримым врагом Рима. И вправду чуть было не разрушил Рим. Но Римская империя оказалась сильнее, и, потерпев поражение, великий Ганнибал был по собственной просьбе убит своим слугой. Героическая история! Но все же стоит понимать, что карфагенин Ганнибал клялся разрушить *враждебное государство*, а русские подростки обещали посвятить себя разрушению *своего государства*. Разница принципиальная! Герцен хотел разрушить русскую империю, хотя понимал, что Петр создал Россию, создав империю. То есть, борясь с империей, он борется с Россией, думает об уничтожении империи, но, по сути дела, об уничтожении России. Эта безумная идея породила и его интерес к историческому безумию.

Всю свою жизнь подростки вроде бы были верны этой клятве. Они поклялись посвятить свою жизнь разрушению империи, как когда-то Ганнибал мечтал разрушить Рим. Последствия разрушения империи — хаос, горе, прине-



Памятник на предполагаемом месте клятвы Герцена и Огарева

сенное сотням тысяч людей, лишенных своего места жительства и ушедших в изгнание, и проч. — они даже и в соображение не брали. Нечто подобное и вправду случилось после распада Российской империи: несколько миллионов бежавших, спасаясь от гибели, в чужие страны, страшное изгнание, не эмиграция богатого барина, а голодное, нищее скитальчество и десятки миллионов испытавших ужасы Гражданской войны. Радикалы-разрушители, как правило, о последствиях не думают.

Ведущим в этой паре был Герцен, незаконный сын богатейшего помещика тех лет Ивана Алексеевича Яковлева и шестнадцатилетней немецкой девушки Луизы Гааг. Русский дворянин соблазнил ее и уже беременную под видом мальчика-слуги вывез в Россию, поселил в своем особняке, так что юный бастард не очень чувствовал свою неукорененность.

Примем во внимание воспоминание сына Герцена Александра: «Да очень просто. Моя бабушка со стороны отца была еврейка [то есть мать А. И. Герцена Генриетта-Вильгельмина-Луиза Гааг]» [Бен-Ами, 1915, с. 366]. Альфред фон Вюрцбах, известный как кропотливый автор биографий знаменитых людей, уточнил: Генриетта Гааг была лютеранкой из семьи с еврейскими предками. У отца подростка, думавшего о революционной ситуации, было много незаконных отпрысков мужского пола, которые, как вспоминали современники, бегали во дворе его имения. Он так и не обвенчался с вывезенной из Германии девушкой, но сыну дал фамилию Герцен (от слова Herz, сердце) и сделал его наследником своего огромного состояния.



Луиза Гааг (1795–1851)



Иван Алексеевич Яковлев (1767–1846)

Герцен, по сути дела, вел жизнь избалованного мажора. Он пережил несколько ссылок: Пермь, Вятка, Новгород, Владимир. Но везде он получал неплохие должности, жил в хороших съемных квартирах. 1835–1837 (Вятка). Как пишет исследователь, «Александр приехал в Вятку с мешком папиных денег и гардеробом от кутюр. Привез даже ящики с французским игристым вином. Настоящий комильфо. Через полгода Герцен в Вятке был уже не один — сюда же сослали опального архитектора Витберга. Вдвоем им было не так скучно мотать срок в хлыновском заточении. Герцен пригласил нового друга поселиться вместе с ним в доме купца Мамаева на улице Московской» [Ульянов, 2013]. Конечно, множество романов, о некоторых он рассказал в своих мемуарах.

После смерти отца, войдя в права наследства, заложив земли и своих крепостных крестьян, «крещеную собственность» — по выражению Герцена, он в 1847 году уезжает на За-



А. Збруев. Портрет А. И. Герцена. 1832

пад. Полученные за крепостных деньги, как и деньги матери, на всякий случай он перевел в банк барона Джеймса Ротшильда, что оказалось политически и экономически разумно. И когда в 1850 году император потребовал возвращения Герцена в Россию, на защиту его состояния выступил барон Ротшильд. И император отступил.

А потом на эти деньги, которые он брал теперь у барона, Герцен в 1853 году в Лондоне основал Вольную русскую типографию. В этом же году началась Крымская война, когда Запад рассчитывал сломать русскую империю, о чем мечтали революционеры, в том числе и Маркс с Энгельсом. Их постоянный противник Герцен мечтал об этом же. И прокламации Вольной типографии, проклиная русскую власть, отсылались в Крым, в Севастополь. После поражения России в Крымской войне Герцен начинает в 1857 году свой знаменитый «Колокол», где правдивая информация перемежалась призывами к топору. Но необходимо не забывать еще и интеллектуальную провокацию, на которую романтически настроенный Герцен купился.

В 1847 году его друг Бакунин сформулировал свое кредо: «Дайте же нам довериться вечному духу, который только потому разрушает и уничтожает, что он есть неисчерпаемый и вечно созидающий источник всякой жизни. Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!» [Бакунин, 2010, с. 73].

Так смело объявить себя сторонником дьявола было по тем временам, когда вся Европа все еще жила в христианской идее, невероятной дерзостью и вызовом как России, так и Европе. Почему же Герцен поддержал эту идею Бакунина? Конечно, дьявол мог казаться Герцену



Джеймс Ротшильд (1792–1868)



Генрих Детлеф Митрейтер.
Портрет М. А. Бакунина. 1843

персонажем романтической литературы. Но суть его оставалась все той же — носитель зла.

Не забудем при этом, что колокол должен пробуждать людей к Богу, а не звать к убийству и смерти.

Герцен подхватил эту идею, ибо аннибалова клятва предполагала страсть к разрушению. Что поставить вместо разрушенной империи, Герцен не очень думал. Похоже, что следом за Бакуниным он верил в Сатану, в Вельзевула, а в Бога не верил. И противопоставить Сатане было некого. Сатана дал ему удивительно легкое перо.

Герцен часто цитирует Ветхий и Новый Завет. Но безо всякой веры в Бога, просто как художественные произведения, имеющие культурное значение. Стоит привести его разговор с Хомяковым из «Былого и дум»:

— Ну, вы, по крайней мере, последовательны; однако как человеку надобно свихнуть себе душу, чтоб примириться с этими печальными выводами вашей науки и привыкнуть к ним!

— Докажите мне, что *не-наука* ваша истиннее, и я приму ее также откровенно и безбоязненно, к чему бы она меня ни привела, хоть к Иверской.

— Для этого надобно веру.

— Но, Алексей Степанович, вы знаете: «На нет и суда нет».

[Герцен, 1954–1966, т. IX, с. 158]

Но если не Бог, то кто? Дьявол? Ведь атеистом Герцен не был. Вместе с адептом дьявола Бакуниным он поддержал восставших поляков, врагов России, спасая, как ему казалось, «честь имени русского», поляков, вырезавших русских солдат, поддержал Молодую Россию, грозившую императору и его семье смертью. Лишь бы развалить империю. Он, конечно, не был сыном Гамилькара, но чувствовал себя в каком-то смысле равным императору, поэтому смел бодаться с ним. Напомню, что Герцен по отцу был в родстве с домом Романовых. Была мечта стать Александром Македонским и развалить великую империю — Римскую, Персидскую, а точнее — Российскую. Не случаен его творческий псевдоним Искандер, то есть Македонский, который вроде бы мог покорить Рим. Но у Герцена речь шла о развале Российской империи. Вначале с помощью западных революций, потом (после разочарования в Западе) с помощью революционно распропагандированного народа.

Его главный роман называется «Кто виноват?». Обычно добавляют, как бы в шутку, название второго знаменитого романа тех лет — «Что делать?» Чернышевского. Сопоставление их очень важное, если вдуматься. *Кто виноват?*

Вопрос обвинителя. Кто? Бог, мироздание, Россия? А *что делать?* — это вопрос реформатора.

Но роман Герцена породил героя, ставшего alter ego писателя. Как пишут современные исследователи, доктор Крупов — герой нескольких произведений Герцена. Он — тип и характер не то в романе, не то в повести «Кто виноват?». Сам автор назвал свое сочинение повестью, но в отдельных изданиях публиковал его как роман. (...) От его лица написана повесть, опубликованная в журнале «Современник» за 1847 г. под названием «Из сочинения доктора Крупова “О душевных болезнях вообще и об эпидемическом развитии оных в особенности”», но более известная как «Доктор Крупов». Позже Герцен еще несколько раз возвращался к повести, в том числе вспомнив своего героя в трактате «Aphorismata по поводу психиатрической теории д-ра медицины и хирургии С. И. Крупова. Сочинение Тита Левиафанского, прозектора и адъюнкт-профессора» (1869).

Доктор Крупов был не просто умным врачом, вроде чеховского Самойленко из «Дуэли» или лермонтовского Вернера, он выдвинул концепцию исторического развития, ошеломляющую на первый взгляд, но далее подкупающую справедливостью наблюдений:

Что бы историческое я ни начинал читать, везде, во все времена открывал я разные безумия, которые соединялись в одно всемирное хроническое сумасшествие. Тита Ливия я брал или Муратори, Тацита или Гиббона — никакой разницы: все они, равно как и наш отечественный историк Карамзин, — все доказывают одно: что история не что иное, как связный рассказ родового, хронического безумия и его медленного излечения (этот рассказ дает по наведению полное право надеяться, что через тысячу лет двумя-тремя безумиями будет меньше). Истинно, не считаю нужным приводить примеры; их миллионы. Разверните какую хотите историю, везде вас поразит, что вместо действительных интересов всем заправляют мнимые, фантастические интересы; взглядитесь, из-за чего льется кровь, из-за чего несут крайность, что восхваляют, что порицают, — и вы ясно убедитесь в печальной на первый взгляд истине — и истине, полной утешения на второй взгляд, что все это следствие расстройства умственных способностей. Куда ни взглянешь в древнем мире, везде безумие почти так же очевидно, как в новом. Тут Курций бросается в яму для спасения города, там отец приносит дочь на жертву, чтобы был попутный ветер, и нашел старого дурака, который прирезал бедную девушку, — и этого бешеного не посадили на цепь, не свезли в желтый дом, а признали за первосвященника.

[Герцен, 1954–1966, т. IV, с. 263]



Тимофей Николаевич Грановский
(1813–1855)

Отсюда следовал для Герцена, я полагаю, вывод, что любое историческое действие, чтобы состояться и победить, должно в себе содержать элемент безумия.

Эти рассуждения покорили интеллектуальных друзей Герцена, Белинский был в восторге, а Грановский написал: «И потом твой Крупов! Я его слышал от тебя прежде, но он мало произвел на меня впечатления, не знаю почему. В “Современнике” он напечатан с большими выпусками, а я не могу его начитаться. Знаешь ли, что это гениальная вещь. Давно я не испытывал такого наслаждения, какое он мне дал. Так шутил Вольтер во время оно, но в Крупове более теплоты и поэзии» [Т. Н. Грановский — Герцену, 1955, с. 92].

Как же шутил Вольтер? Вроде тема та же, но у французского философа как-то все очень придумано, все вне истории, как бы в безвоздушном пространстве.

Микромегас, молодой человек, обитатель звезды Сириус, к 450 годам — на пороге отрочества — занялся анатомическими исследованиями и написал книгу. Книгу объявили запрещенной, а автор получил приказ не являться ко двору в течение 800 лет. Герой отправляется путешествовать по разным планетам. И добирается до Земли.

Земной философ говорит ему:

Всё человечество, за очень небольшим исключением, (...) это свора безумцев, злодеев и несчастных.

Материального в нас, — добавил он, — вполне достаточно, чтобы беспрерывно творить зло, если принять, что оно — порождение материи; но если зло — порождение духа, то и духовного в нас хватает с избытком. Знайте, что сейчас, пока мы с вами разговариваем, сто тысяч безумцев, принадлежащих к человеческому роду и носящих шляпы, и сто тысяч безумцев той же разновидности, но носящих чалмы, яростно убивают друг друга. И такое с незапамятных времен происходит по всей Земле.

[Вольтер, 1985, с. 138]

Грановский был не совсем прав. То, что у Вольтера виделось игрой ума, у Герцена было насыщено исторической плотью. И в ответ на безумный при-



Александр Иванович Герцен и Наталья Александровна Герцен

звив Бакунина обратиться за помощью к нечистому духу, он бросает на дьявольские весы Россию. Он выпускает в 1851–1852 годах книгу на двух языках — на французском «Du developement des idees revolutionnaires en Russie» и русском «О развитии революционных идей в России».

Но чуть раньше он пишет абсолютно дьявольские и безумные слова в связи с Россией:

Что выйдет из этой крови? — кто знает; но что бы ни вышло, довольно, что в этом разгаре бешенства, мести, раздора, возмездия погибнет мир, теснящий нового человека, мешающий ему жить, мешающий водвориться будущему, — и это прекрасно, а потому — да здравствует хаос и разрушение!

Vive la mort¹!

И да водружится будущее!

Париж, 24 июля 1848 г.

[Герцен, 1954–1966, т. VI, с. 48]

Зададимся простым вопросом: какое будущее может вырасти из смерти? Разве что нежить... Как мы знаем, нежить и выросла: нечаевщина!

Но так нельзя — ради позы призывать смерть и кричать ей здравие. Такого рода заклинания-призывы имеют обыкновение исполняться. Как известно, 16 ноября 1851 года около Гиерского архипелага в результате столкновения с

¹ Да здравствует смерть! (*фр.*).



Эмма и Георг Гервеги

другим кораблем затонул пароход «Город Грасс», на котором плыли из Марселя в Ниццу мать Герцена Луиза Ивановна и его глухой от рождения сын Николай со своим воспитателем Иоганном Шпильманом; они погибли, и их тела никогда не были найдены.

Потрясенная этой гибелью, 2 мая 1852 года в родах умерла его жена Наталья Александровна, умер и младенец, возможно, сын поэта Гервега, с которым у нее был трагический роман. Интересно, что Гервеги и Герцены жили в одном доме в Ницце.

От дуэли с Гервегом Герцен отказался, говоря, что необходим суд чести демократической общественности. Такой суд не состоялся, но ситуация побудила Герцена взяться за написание истории своей жизни. Так появились гениальные «Былое и думы».

После смерти жены Герцен переезжает в Лондон, начинается эпоха Вольной русской типографии. Кроме писания мемуаров, он со страстью безумца ищет слабые точки империи, которые, как ему кажется, он отчетливее сможет разглядеть «с другого берега». И главным ударом тех лет стала его книга о развитии революционных идей. Таких идей не было, но их надо было создать. И обычная легкая оппозиционность образованных людей превращается под его пером в революционный напор, когда он, как с негодованием писал Грановский, уверял Европу в существовании в стране сильной либеральной партии. Грановский определил текст Герцена «как несчастную книгу о России». Можно добавить — и нечестную.

Надо сказать, что книга опубликована с посвящением «Нашему другу МИХАИЛУ БАКУНИНУ». Энгельс, прочитавший эту книгу, воспринял ее как рекламу несуществующей революционной партии во главе с Герценом и Бакуниным. Но российские друзья Герцена были просто напуганы. Позволю большую цитату из воспоминаний П. В. Анненкова, автора многих книг о русских литераторах, а главное — издателя рукописей поэта, сохранившихся у Наталии Николаевны Ланской, вдовы Пушкина, давшего русскому читателю поздние и зрелые его произведения. После прочтения анненковского Пушкина Аполлон Григорьев произнес знаменитую фразу: «Пушкин — наше всё».

А цитата вот такая:

Что касается собственно до брошюры Герцена, то, за исключением остроумных и, по обыкновению, весьма живых характеристик исторических эпох и лиц, она в главной теме своей ничего не представляет, кроме отчаянного пустословия. Этою брошюрой Герцен, уже эмигрировавший, начинал кокетничать перед Европой, перед клубами и либералами, не известною им землей, своею ролью в ней, своими приятелями, таинственными элементами, в ней бродящими, из которых маленький экземпляр «мы есмы». Впоследствии эта тенденция развилась до лжи и фальши непостижимых, а затем, когда сама жизнь ясно обнаружила пустоту гипотезы и лучшие головы не захотели поддерживать ее деятельностью практической, наступила для него пора слепого бешенства против всего, всех и, наконец, даже против национального чувства страны — до инстинктов самосохранения. Оставался народ: на того публицист



Павел Васильевич Анненков
(1813–1887)

и перенес воображаемые элементы революционерства, социализма, коммунизма. Это было покойнее; можно было делать себя представителем великих идей всесветного обновления, существующих в России без всяких опасений, без всякой оглядки: народ ведь не отвечает, народ молчит обыкновенно и в препиране с своими комментаторами никогда не входит. В самом деле, кому, кроме Герцена, блестящего и вместе фальшивого ума, можно было принять партию Белинского, Грановского и других за революционеров в смысле европейском и все их требования и представления об облегчении страдающих классов, об уменьшении произвола, о водворении первых начал гражданской жизни, о распространении просвещения,

умягчении нравов, искоренении суеверия и лицемерия, уважении к мысли, сближении с Европой и ее наукой — за монтаньярство, бабефство, товарищество с открывателями новых политических горизонтов? Раздувая так скромные русские, благородные и глубоко симпатичные кружки, Герцен раздувал, естественно, самого себя, но он повредил тем, кого прославлял. С него в самой публике, а не в одних только официальных сферах, стали думать, что все лепечущее, так сказать, первые склады публичной жизни, все отвергающее только мрак, неистовства, распутства и грабежи сложившейся администрации — есть революция, катаклизм и анархия. Добро бы Герцен ограничился декабристами, — тех раздувать можно во все стороны, потому что они сами не знали, куда идут, откуда вышли и чего хотели, да никто и теперь этого не знает.

[Анненков, 1989, с. 509–510]

К этому стоит добавить и менторский тон своего рода партийного руководителя. Вот, к примеру, о Карамзине:

Великое творение Карамзина, памятник, воздвигнутый им для потомства, — это двенадцать томов русской истории. Его история, над которой он добросовестно работал полжизни и разбор которой не входит в наши планы, весьма содействовала обращению умов к изучению отечества. Если подумать о хаосе, царившем в русской истории до Карамзина, и о том труде, которого ему стоило в нем разобраться и дать ясное и правдивое изложение предмета, то станет понятно, как несправедливо было бы умолчать о его заслугах.

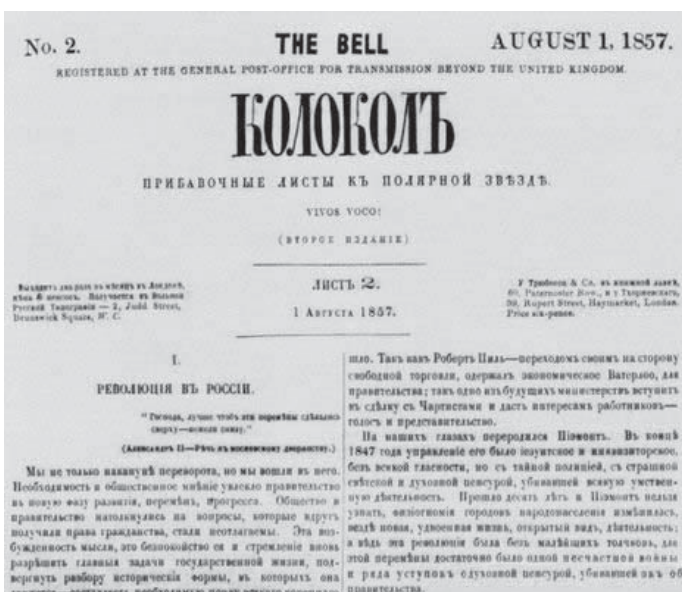
Но Карамзину не хватало того саркастического элемента, который от Фонвизина перешел к Крылову и даже к Дмитриеву — задушевному другу Карамзина. В мягком и доброжелательном Карамзине было что-то немецкое. Можно было заранее предсказать, что из-за своей сентиментальности Карамзин попадет в императорские сети, как попался позже поэт Жуковский.

[Герцен, 1954–1966, т. VII, с. 191]

Это «но» характерно. Карамзин как историк понимал, что Россию создало и скрепило самодержавие, он видел кошмары Французской революции. Но Герцен хотел осудить власть, поэтому, как написал Анненков, апеллировал к неизвестному ему народу: «Идея великого самодержавия — это идея великого порабощения. Можно ли представить себе, чтобы шестидесятимиллионный народ существовал лишь затем, чтобы сделать реальностью <...> абсолютное рабство?» [Герцен, 1954–1966, т. VII, с. 192]. Народ был таким вампукой, которым можно было пугать.



Знак, указывающий, откуда пошла
вольная русская пресса



Газета «Колокол», № 2. 1 августа 1857

Вольная русская типография пыталась будить, не народ, конечно, до народа его листки, журналы и книги не доходили, а провоцировать и пугать образованное общество. Герцен начал с издания альманаха «Полярная звезда», где печатал то, что не могло выйти в России, потом сборники «Голоса из России», куда стали писать его приятели-либералы, и, наконец, главный продукт его типографии — газета «Колокол» (1857–1867)

Но нельзя миновать судьбу тандема, не рассказать, как складывалась жизнь у Огарева. Он развелся с первой женой, достаточно откровенно изменявшей ему, женился в 1849 году на Наталье Алексеевне Тучковой, дочери декабриста. В 1856 году переезжает с ней в Лондон к Герцену, и Тучкова в следующем году становится гражданской женой Герцена, от которого рождает дочку Лизу и двоих сыновей, умерших в детстве. Почти император, который забирал себе приглянувшихся женщин своих сподвижников. Надо сказать, что дружеские отношения не прервались. Их спланивал «Колокол».



Тучкова-Огарева, Огарев, Герцен



Н. Н. Ге. Герцен. 1867

Впрочем, если и не император, то местоблюститель. Как написал замечательный мыслитель Ойген Розеншток-Хюсси, «Герцен звонил в “Колокол”, свой лондонский журнал. Будучи ссыльным, он давал аудиенции, как будущий регент. Знатные аристократы посещали “преступника” с величайшим почтением» [Розеншток-Хюсси, 1999, с. 50].

Забегая на несколько лет вперед, приведу один пассаж из газеты: 25-й номер «Колокола» от 1 октября 1858 года содержал «Письмо к редактору», с очевидным пафосом — давлением на правительственных реформаторов. Мол, не поторопитесь — хуже будет: «Слышите ли, бед-

няки, — нелепы ваши надежды на меня, — говорит вам царь. — На кого же надеяться теперь? На помещиков? Никак — они заодно с царем и царь явно держит их сторону. На себя только надейтесь, на крепость рук своих: *заострите топоры, да за дело — отменяйте крепостное право, по словам царя, снизу* (выделено мной. — В. К.)! За дело, ребята, будет ждать да мыкать горе: давно уже ждете, а чего дождались? У нас ежеминутно слышим: крестьяне наши — бараны! Да, бараны они до первого Пугача. (...) Бараны — не стали бы волками! Войском не осилить этих волков!».

Дьявольский призыв, ибо вспомним слова Пушкина: «Избави Бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный». У художника Ге есть портрет Герцена с очень странным лицом. Один глаз смотрит, второй в тени, нет открытого взгляда. Взгляд темного владыки. Возможно, это связано с трагическими судьбами детей. Последняя дочка Лиза покончила с собой в семнадцать лет. Ге писал портрет великого человека. Впрочем, стоит вспомнить мистические сочинения о портретах, в которых портреты становятся своеобразными дублями портретируемого. Напомню роман Оскара Уайльда «Портрет Дориана Грея», в котором все преступления Дориана отпечатывались на лице портрета. Судьбу Герцена я и постарался увидеть в этом портрете.

В какой-то момент, разочаровавшись в Западе как носителе революционной энергии, Герцен решил, что революцию нужно ждать из России. Главной силой будет указанная Бакуниным красота смерти, о которой писал и Герцен.

Этот преступный эстетизм Герцена в подходе к общественной жизни в России очень хорошо увидел Борис Чичерин, блистательный историк, как и Герцен, выученик гегелевской философии, но прочитавший ее не как «алгебру революции», а как путь к реальной, обеспеченной всеми средствами свободе личности и преодолению произвола в жизни с помощью государства. Стоит внимательно вчитаться в его «Письмо к издателю “Колокола”», опубликованное в 1858 году, где впервые указывалось на того, кого общественность в те годы считала зовущим Русь «к топору»:

Вы к гражданским преобразованиям довольно равнодушны. Гражданственность, просвещение не представляются Вам драгоценным растением, которое надобно заботливо насаждать и терпеливо лелеять как лучший дар общественной жизни. Пусть все это унесется в роковой борьбе, пусть вместо уважения к праву и к закону водворится привычка хвататься за топор — Вы об этом мало тревожитесь. Вам во что бы ни стало нужна цель, а каким путем она достигается — безумным и кровавым или мирным и гражданским, это для Вас вопрос второстепенный. Чем бы дело ни развязалось — невообразимым актом самого дикого деспотизма или свирепым разгулом разъяренной толпы — Вы все подпишете, все благословите. Вы не только подпишете, Вы считаете даже неприличным отвращать подобный исход. В Ваших глазах это поэтический



Владимир Шервуд.
Борис Николаевич Чичерин

каприз истории, которому мешать неучтиво. Поэтический каприз истории! Скажите, пожалуйста, когда Вы писали эти слова, как Вы на себя смотрели: как на политического деятеля, направляющего общество по разумному пути, или как на артиста, наблюдающего случайную игру событий? Политический деятель имеет в виду не только цель, но и средства. Зрелое обсуждение последних, точное соображение обстоятельств, избрание наилучшего пути при известном положении дел — вот в чем состоит его задача, и ею он отличается от мыслителя, изучающего общий ход истории, и от художника, наблюдающего движения человеческих страстей. То, что Вы называете поэтическим капризом истории, действием самой природы, есть дело

рук человеческих. Сама природа здесь — Вы, я, третий, все, кто приносит свою лепту на общее дело. И на каждом из нас, на самых незаметных деятелях лежит священная обязанность беречь свое гражданское достоинство, успокаивать бунтующие страсти, отвращать кровавую развязку. Так ли Вы поступаете, Вы, которому Ваше положение дает более широкое и свободное поприще, нежели другим? Мы вправе спросить это у Вас, и какой дадите Вы ответ? Вы открываете страницы своего журнала безумным воззванием к дикой силе; Вы сами, стоя на другом берегу, со спокойной и презрительной иронией указываете нам на палку и на топор как на поэтические капризы, которым даже мешать неучтиво. Палка сверху и топор снизу — вот обыкновенный конец политической проповеди, действующей под внушением страсти! О, с этой стороны Вы встретите в России много сочувствия!

[Чичерин, 1998, с. 368]

Как вспоминает находившийся с Чернышевским на каторге человек: «Когда по какому-то поводу я заговорил о Герцене, то Николай Гаврилович с некоторым раздражением заметил:

— С этим человеком в последнее время я совершенно разошелся во взглядах. Посудите сами, сидит себе барином в Лондоне и составляет заговоры, в которые увлекает нашу молодежь. (...) Я советовал ему не трогать нашу молодежь и даже печатно высказался против него» [Рейнгардт, 1982, с. 391]. А обращения Герцена к студентам и впрямь звучали крайне радикально и безжалостно: «Не жалейте вашей крови. Раны ваши святы, вы открываете новую эру нашей истории, вами Россия входит во второе тысячелетие, которое легко, может быть, начнется с изгнания варягов за море» [Герцен, 1954–1966, т. XV, с. 185].

Одной из главных фигур, которую Герцен мог представить как почти революционера, был Белинский. Русское правительство поверило Герцену, поэтому и был арестован как революционер реальный продолжатель Белинского, реформатор Чернышевский. Герцен писал:

Общественная деятельность Белинского начинается лишь в 1841 году. Он захватил руководство «Отечественными записками» в Петербурге и в течение шести лет господствовал в журналистике. Он умер в 1848 году, изнемогший от усталости, полный отвращения, в самой крайней нищете.

Белинский много сделал для пропаганды (? — В. К.). На его статьях воспитывалась вся учащаяся молодежь. Он образовал эстетический вкус публики, он придавал силу мысли. (...) Его слог часто бывал угловат, но всегда полон энергии.

Он сообщал свою мысль с тою же страстью, с какою зачинал ее. В каждом его слове чувствуешь, что человек этот пьет своею кровью, чувствуешь, как он расточает свои силы и как он сжигает себя; болезненный, раздражительный, он не знал границ ни в любви, ни в ненависти. Часто он увлекался, порой бывал и весьма несправедлив, но всегда оставался до конца искренним.

[Герцен, 1954–1966, т. VII, с. 237–238]

И все же слишком велико было *эго Герцена*. Здесь стоит рассказать эпизод его бытовых взаимоотношений с Белинским. Всем памятли восторженные описания ярости и неистовства прямодушного и искреннего Белинского. Речь идет о вопросе бытового жизнеустройства, от которого по отношению к другим Герцен всегда отмахивался. Не забывая, однако, о себе. Для начала напомним роль Белинского как «передового бойца» западничества, открывавшего таланты, слову которого верили и писатели, именно он привлекал сотни и тысячи умов, ибо и вправду весь жил идеей, не играл в нее, не думал о хлебе насущном, в котором нуждался как никто из западников. Его роль жестоко определил Розанов: «В мокрой квартире, чахоточный, необычайно талантливый и благородный Белинский “таскал каштаны из огня” для миллионеров Герцена и Огарева, для темного кулака Некрасова с Панаевым и Краевским, и писал им нужные бешеные статьи» [Розанов, 2001, с. 64]. А затем он женился на воспитательнице из благородного пансиона, у него родилась дочь, взглядам он не изменил, но возникла потребность в заработке. И то, что великий критик связал свою жизнь с такой приземленной особой, стало немного раздражать его друзей.

Розанов далее комментирует: «Теперь подставьте-ка во всех его сочинениях вместо “Греч и Булгарин” другие и настоящие имена, с живой ненавистью и молча носимые Белинским, именно имена “Краевского и Некрасова”, да отчасти и “Герцена и Огарева” (вон Кетчеру эти филантропы купили сухонький домик и подарили; а сделай они то же или сделай подобное Белинскому — и он был бы спасен)» [Розанов, 2001, с. 65]. Интересно и окончание этой истории: друзья-миллионщики, у постели умершего критика поклявшись не оставить его семью без заботы, уже через несколько недель все обещания забыли. Зачем помогать мелкой *мещанке*?²

² Помог несчастной вдове купец Солдатенков, издавший в середине 1850-х годов собрание сочинений Белинского и значительный процент отдавший вдове критика. Получив деньги, она немедленно покинула Россию. И необходимо добавить имя Чернышевского, который в середине 1850-х, когда имя Белинского было запрещено, напечатал цикл статей «Очерки гоголевского периода русской литературы», в которых обильно цитировал Белинского, вначале не называя имени, а потом расшифровав имя лидера гоголевского периода.



А. Наумов. Н. А. Некрасов и И. И. Панаев у больного В. Г. Белинского. 1881

В 1862 году появилась прокламация Молодой России, в которой говорилось совершенно по-герценовски:

Скоро, скоро наступит день, когда мы распустим великое знамя будущего, знамя красное и с громким криком «Да здравствует социальная и демократическая республика Русская!» двинемся на Зимний дворец истребить живущих там. Может случиться, что все дело кончится одним истреблением императорской фамилии, то есть какой-нибудь сотни, другой людей, но может случиться, и это последнее вернее, что вся императорская партия, как один человек, встанет за государя. (...) В этом последнем случае, с полной верою в себя, в свои силы, в сочувствие к нам народа, в славное будущее России, которой вышло на долю первой осуществить великое дело социализма, мы издадим один крик: «в топоры», и тогда... тогда бей императорскую партию, не жалея, как не жалеет она нас теперь, бей на площадях, если эта подлая сволочь осмелится выйти на них, бей в домах, бей в тесных переулках городов, бей на широких улицах столиц, бей по деревням и селам! (...) Кто будет не с нами, тот будет против; кто против — тот наш враг; а врагов следует истреблять всеми способами.

[Революционный радикализм в России, 1997, с. 149]

Останови Герцен с Огаревым (им ведь молодежь еще верила!) тогдашних молодых безумцев, «нравственных идиотов», как называл Бунин Ленина,

может, не было бы этого контрреволюционного первомартовского убийства. Но их безумие не было остановлено Герценом, оно им подогревалось, словно он и впрямь не ведал, что творил. Называя их Карлами Моорами, он давал свое прочтение образа этого бандита и убийцы, немецкого варианта Стеньки Разина, только образованного Стеньки, недоучившегося студента. Тем самым как бы давал им в пример «благородного убийцу». Оправдание Герцену Катков видит только в безумии, ведь преступника от казни спасает только признание его буйнопомешанным. Вот Катков и пишет: «Издатели *Колокола*, спрашивают нас, какие они люди. Мы сказали. Честными ни в каком случае назвать их нельзя. *От бесчестия им одна отговорка — помешательство*» [Катков, 2009, с. 345].

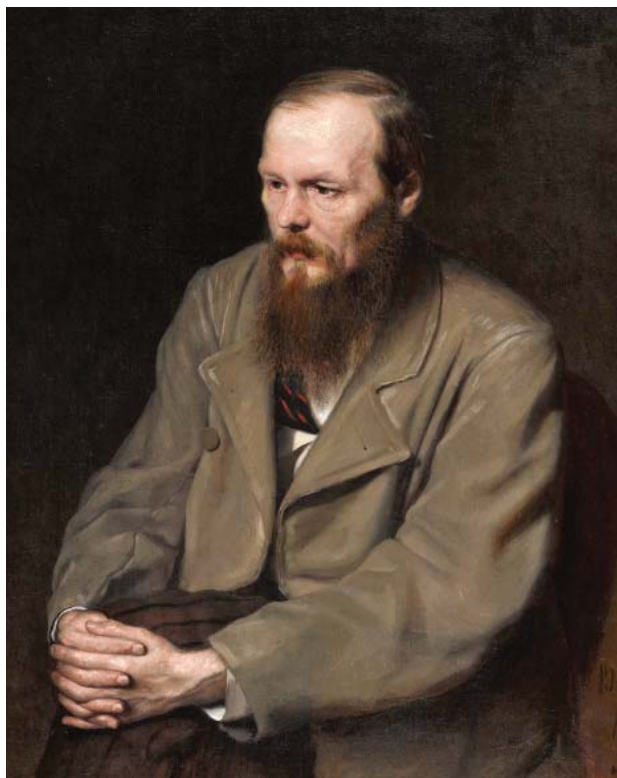
Отказываясь во имя разбойничьего романтизма от идеи мирового разума Гегеля, от Бога, не ставя даже вопроса о теодицее, Герцен оказался поневоле в союзе с демоном, сначала карнавальным, трусливым Бакуниным, а потом и с жестоким Нечаевым. С. Л. Франк отметил отказ Герцена от принятия трудной работы под началом Бога, которая включает в себя и беды, и реальные несчастья. Герцен готов был принять Бога (как он хотел поначалу принять и Запад в качестве земли обетованной, то есть утопически и романтически), но при условии немедленного исполнения райской жизни на Земле. Он заранее разочаровался в Боге, потом в Западе с его *мещанством*. Демоны и их безумие казались надежнее Бога и западных устроителей своего быта, они вроде бы что-то хотели делать. Но вот что? После выстрела Каракозова это стало внятно до жути, и Герцен пишет о нем, подчеркивая безумие революционера: «Сумасшедший фанатик или озлобленный человек *из дворян* стреляет в государя» [Герцен, 1954–1966, т. XIX, с. 59]. И безумие вызывает у него уже не романтический восторг, а неподдельный ужас.

Уже в 1869 году он понимает совсем иначе роль безумия. Это не творческое преображение, это не развитие истории, это нечто иное: «Уничтожать и топтать всходы легче, чем торопить их рост. Тот, кто не хочет ждать и работать, тот идет по старой колее пророков и прорицателей, иересиархов, фанатиков и цеховых революционеров... *А всякое дело, совершающееся при пособии элементов безумных, мистических, фантастических, в последних выводах своих непременно будет иметь и безумные результаты* (курсив мой. — В. К.) рядом с дельными» [Герцен, 2010, с. 701]. Игра в Искандера и Карла Моора кончилась.

Поразительно, что тема сводящих человечество с ума «трихин», прозвучавшая в «Преступлении и наказании», возникает у Герцена в 1869 году в одной из последних его повестей «APHORISMATA», где изображен прозектор Тит Левиафанский, второе издание доктора Крупова и новое alter ego Герцена:

«Когда я перевел первый афоризм, я испугался, но вскоре догадался, что прозектор “лично” сумасшедший, в доказательство чего и печатаю переводный отрывок. Батюшка полагает, что в прозектора вторгся Вельсевул — тот самый, который некогда был сослан в свиней. Может быть! Спорить не стану, — а я все думал, что он давно истрачен на *трихины*» [Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 1, с. 112]. Замечу, что тут есть и угадка о еще не написанных «Бесах» и что параллельно Герцен пишет письма «К старому товарищу» с предупреждением против надвигающейся бесовщины. А трихины уже вошли в окружение Герцена. И самоназвание «Вельсевул» звучит трагически на фоне его фразы из предсмертного дневника: «И я и Огарев пришли к темному окончанию» [Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 2, с. 609].

Похоже, что Герцен подхватил слова Достоевского о трихинах в каторжном сне Раскольникова (1866):



В. Г. Перов. Портрет Достоевского. 1872
(в момент писания «Бесов»)

Ему грезились в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубины Азии на Европу. Все должны были погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих, избранных. Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшестввовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправ-

дывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, — но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спасти в всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса.

[Достоевский, 2016, с. 470–471]

Герцен весь 1869 год сочиняет свои письма «К старому товарищу». Формально письмо обращено к его бывшему другу и нынешнему покровителю Нечаева — Бакунину. Это письмо — отречение от себя прежнего: «Дальше я не пойду теперь».

Такая позиция вызвана явным перевесом в тот момент «левых радикалов» в русском революционном движении, радикалов, не только грозивших разрушить всю культуру прошлого, но и вообще перечеркнуть историю: не случайна ориентация Нечаева на Бакунина с его идеей анархического насильственного разрушения. Но Герцен, указывая на беспочвенность и утопизм бакунинских построений, задает иронический и вместе страшный вопрос Бакунину о *методах* его будущего устройства: «Не начать ли новую жизнь с сохранения социального корпуса жандармов?» [Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 2, с. 585]. Доверие к живой жизни народа, небоязнь услышать его голос, даже если он будет консервативным³ и не осуществит возлагаемых надежд на его якобы общинно-коммунистическую структуру, теперь явно приближали его к позиции Чернышевского и Добролюбова, стремившихся понять народ в его реальном бытии, а потому и не идеализировавших его. Теория должна опираться

³ Анархисты, писал он, «полагают возможным начать экономический переворот с *tabula rasa*, с выжиганья дотла всего исторического поля, не догадываясь, что поле это с своими колосьями и плевелами составляет всю непосредственную почву народа, всю его нравственную жизнь, всю его привычку и все его утешенье» [Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 2, с. 589].



Сергей Геннадьевич Нечаев (1847–1882)

ся не на выдуманный и идеальный народ, а на реальный, потому и нельзя навязывать истории вычитанные из книг схемы. Теперь о таких проповедниках Герцен пишет: «Старые студенты, жившие в отвлеченьях, они ушли от народа дальше, чем его заклятые враги. Поп и аристократ, полицейский и купец, хозяин и солдат имеют больше прямых связей с массами, чем они» [Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 2, с. 589].

Утверждая сложность исторического процесса, Герцен высказывает сомнение в правомерности тотального разрушения прошлого, и прежде всего искусства и культуры:

Новый водворяющийся порядок должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной (курсив мой. — В. К.). Нанося удар старому миру, он не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все немешающее, разнообразное, своеобычное. Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего бывшего и нажитого сделает скучную мастерскую (...).

И кто же скажет без вопиющей несправедливости, чтоб и в былом и отходящем не было много прекрасного и что оно должно погибнуть вместе с старым кораблем.

[Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 2, с. 581]

Традиции Герцена в этой борьбе за культуру тем более остаются актуальными, что сам он, будучи человеком весьма разносторонне и широко образованным, готов был поначалу принять «грядущих гуннов», принять и одобрить разрушение нового Рима — Европы и петербургской России, но его посетил своего рода исторический страх, историческое прозрение. В призывах и действиях Нечаева и Бакунина он увидел страшные слова, привидевшиеся Валтасару: «И вот что начертано: мене, мене, текел, упарсин. Вот и значение слов: мене — исчислил Бог царство твое и положил конец ему» (Дан. 5:25–26). Он испугался, понимая и степень своей вины в этом. Тем взвешеннее и точнее прозвучали его слова, ибо были глубоко лично пережиты и перечувствованы.

Но не забудем, что модель поведения Нечаеву предложил все-таки Герцен. По сути дела, Герцен — один из первых удачливых шоуменов, создавших миф своей жизни. Беда была в том, что уже после смерти Герцена Нечаев продолжал действовать, используя все то же оружие — миф, ложь, шантаж. Запугивал Наташу, дочь Герцена, желая герценовских денег, угрожая, что, если она вернется в Россию, «нашим придется так или иначе с вами покончить» [Дневник Н. А. Герцен, 1985, с. 454]. Эти мифические «наши» (термин из «Былого и дум», но в уголовно-революционном варианте угаданные Достоевским в «Бесах») были продолжением лживой нечаевской легенды. Разоблачил и выявил его сущностную основу как основу будущей деятельности «наших» благороднейший Г. А. Лопатин, написавший Бакунину: «Все рассказы Нечаева есть чистая ложь» [Г. А. Лопатин — М. А. Бакунину, 1985, с. 482]. То, что можно было объяснить писательской фантазией Герцена, в устах Нечаева приобретало дьявольский оттенок провокации стремящегося к власти деспота. Более того, в словах Лопатина о Нечаеве можно невольно разглядеть парафраз к «Запискам сумасшедшего» Гоголя: «Сегодняшний день — есть день величайшего торжества! В Испании есть Король. Он отыскан. Этот Король я» [Гоголь, 2009, с. 217]. Королем, точнее, императором, властелином чувствует себя и Нечаев. Лопатин пишет:

И почему это Нечаев воображает, что каждый человек, подобно ему, должен говорить про себя непременно «мы»? Смею его уверить, что, кроме его, только одни императоры выражаются так глупо! И почему Нечаев вообразил также себя, что все люди, подобно ему, только и думают, что о том, как бы им держать других людей «в руках»? Еще раз смею уверить Нечаева, что это опять-таки императорская замашка; большинство порядочных людей хлопочет только о том, чтобы их самих никто в руках не держал.

[Г. А. Лопатин — М. А. Бакунину, 1985, с. 485]

Впрочем, первым испанским королем все же был Герцен, назвавший себя Искандером, то есть Александром Македонским, да еще давшим при этом на Воробьевых горах знаменитую «аннибалову клятву», о которой он никогда не забывал.

Отказ новых радикалов от «слова» ради «дела» доказывал Герцену их духовную несостоятельность: «Как будто *слово* не есть *дело*? Как будто время *слова* может пройти? Враги наши никогда не отделяли *слова* и *дела* и казнили за *слова* не только одинаким образом, но часто свирепее, чем за *дело*. (...) Расчленение *слова* с *делом* и их натянутое противуположение не вынесет критики,

но имеет печальный смысл как признание, что все уяснено и понято, что толковать не о чем, а нужно исполнять» [Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 2, с. 587]. На упреки, что он, по сути, защищает капитал, Герцен отвечал, что он защищает «капитал, в котором оседала личность и творчество разных времен» [Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 2, с. 593]. Еще несколько лет назад он полемизировал с Чернышевским по поводу Древнего Рима, оправдывая варварство древних германцев и полагая, что новая идея может утвердиться только на расчищенном поле, на развалинах. С германцами пришла и утвердилась новая идея — христианство, теперь на развалинах европейской цивилизации должен утвердиться социализм. Чернышевский возражал тогда, что новые социалистические идеи, если они хотят быть истинными, возможны только на основе достижений мировой цивилизации, не на уничтожении прошлых богатств, а на приумножении их. Герцену казалось, что без тотального разрушения нельзя. Но сила его как личности была в том, что, видя развитие жизни, убеждаясь опытом в своей неправоте, он не боялся сказать это открыто: «Честно мы не можем брать на себя ни роль Аттилы, ни даже роль Антона Петрова. (...) Дикие призывы к тому, чтобы закрыть книгу, оставить науку⁴ и идти на какой-то бессмысленный бой разрушения, принадлежат к самой неистовой демагогии и к самой вредной» [Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 2, с. 588, 592]. Чернышевский оказался прав, и Герцен, по сути, объединяется с ним, нигде его не называя, когда выступает против разрушительных анархистских идей, отстаивая завоевания цивилизации: «Разгулявшаяся сила истребления уничтожит вместе с межевыми знаками и те *пределы* сил человеческих, до которых люди достигали во всех направлениях... с начала цивилизации» [Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 2, с. 593]. И искусство, которое он считал истинно революционным явлением в духовной жизни человечества, как раскрепощающее личность, не может быть подвергнуто уничтожению: «Довольно христианство и исламизм наломали древнего мира, довольно Французская революция наказала статуй, картин, памятников, — нам не приходится играть в иконоборцев» [Герцен, 1954–1966, т. XX, кн. 2, с. 593].

Поначалу бесы, услышав о последнем тексте Герцена, испугались. На бланке «Народная расправа» Нечаев отправил Наталии Алексеевне Тучковой-Огаревой и сыну Герцена письмо:

⁴ Так, Бакунин, обращаясь к молодым радикалам (март 1869), писал в памфлете «Несколько слов к молодым братьям в России»: «Не хлопчите о науке, во имя которой хотели бы вас связать и обессилить. Эта наука должна погибнуть вместе с миром, которого она есть выразитель. Наука же новая и живая несомненно народится потом, после народной победы, из освобожденной жизни народа» [Революционный радикализм в России, 1997, с. 213].

У з н а в, что фамилия, когда-то бывшего русского деятеля Герцена, думает начать издание сочинений покойного выпуском тех его статей, которые писаны им незадолго до смерти, в те дни, когда, отдалившись от активного участия в деле, началу которого он более всех содействовал, покойный переживал тот внутренний разлад между мыслью и положением, что составляет неотделимую принадлежность предшествующего поколения (...),

М ы з а я в л я е м, что эти статьи столько же противоположны его прежним, несомненно, даровитым произведениям, сколько и всему современному настроению молодых умов в России, и что сам Герцен никогда бы не согласился издать эти произведения в настоящее время. (...)

Высказывая наше мнение гг. издателям, мы вполне уверены, что они, зная с кем имеют дело и понимая положение русского движения, не принудят нас к печальной необходимости действовать менее деликатным образом (курсив мой. — В. К.).

[Литературное наследство, 1941, т. 41/42, с. 163]

Семья Герцена поступила мужественно и текст опубликовала.

Герцен был среди тех, кто своими идеями инициировал движение молодых радикалов, которые от его слов перешли к кровавым действиям. Остановить их ему уже не удалось.

Список источников

Анненков П. В. Литературные воспоминания. М.: Правда, 1989. 688 с.

Бакунин М. А. Реакция в Германии (Очерк француза) // Бакунин М. А. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 51–73.

Бен-Ами [Рабинович М. Я.]. Мои сношения с М. Драгомановым и работа в «Вольном Слове». Главы 1–4 // Еврейская Старина. 1915. Т. 8. С. 347–366.

Вольтер. Микромегас // Вольтер. Философские повести. М.: Правда, 1985. С. 123–142.

Г. А. Лопатин — М. А. Бакунину (Париж, 20 мая 1870 г.) // Литературное наследство. М.: Наука, 1985. Т. 96: Герцен и Запад. С. 481–487.

Герцен А. И. К старому товарищу // Герцен А. И. Избранные труды / сост. автор вступ. ст. коммент. В. К. Кантор. М.: РОССПЭН, 2010. С. 695–712.

Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: АН СССР, 1954–1966. 30 т.

Гоголь Н. В. Ключки из записок сумасшедшего // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 23 т. М.: Наука, 2009. Т. 3. С. 205–222.

Дневник Н. А. Герцен // Литературное наследство. М.: Наука, 1985. Т. 96: Герцен и Запад. С. 440–462.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем в тридцати пяти томах. СПб.: Наука, 2016. Т. 6: Преступление и наказание. 476 с.

Катков М. Н. Заметка для издателя «Колокола» // Катков М. Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 328–345.

Литературное наследство. М.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. 41/42: А. И. Герцен. Кн. II. 635 с.

Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. М.: ГИХД, 1958–1962. 10 т.

Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация / под ред. Е. Л. Рудницкой. М.: Археографический центр, 1997. 576 с.

Рейнгардт Н. В. Н. Г. Чернышевский (По воспоминаниям и рассказам разных лиц) // Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. М.: Художественная литература, 1982. С. 380–397.

Розанов В. В. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. 477 с.

Розеншток-Хюсси Ойген. Великие революции. Автобиография западного человека. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1999. 646 с.

Т. Н. Грановский — Герцену // Литературное наследство. М.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 62: Герцен и Огарев. [Кн.] II. С. 86–104.

Тютчев Ф. И. 14-ое декабря 1825 // Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений и письма в шести томах. М.: Издательский центр «Классика», 2002. Т. 1. С. 56.

Ульянов Алексей. Александр Герцен в Вятке: во власти черного Эрота. 28 марта 2013. URL: <https://leninstreet.livejournal.com/122629.html> (дата обращения: 01.02.2024).

Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. 655 с.

Чичерин Б. Н. Письмо к издателю «Колокола» // Чичерин Б. Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 366–371.

References

Annenkov, P. V. (1989) *Literaturnye vospominaniya [Literary memoirs]*. Moscow: Pravda.

Bakunin, M. A. (2010) “Reaktsiya v Germanii (Ocherk frantsuza)” [“Reaction in Germany (An essay by a Frenchman)”], in Bakunin, M. A. *Izbrannyye trudy [Selected works]*. Moscow: ROSSPEN, pp. 51–73.

Ben-Ami [Rabinovich, M. Ya.] (1915) “Moi snosheniya s M. Dragomanovym i rabota v «Vol’nom Slove». Glavy 1–4” [“My relations with M. Dragomanov and work in ‘Free Speech’. Chapters 1–4”], *Evreiskaya Starina [Jewish Antiquity]*, 8, pp. 347–366.

Vol'ter (1985) "Mikromegas", in Vol'ter. *Filosofskie povesti* [Philosophical stories]. Moscow: Pravda, pp. 123–142.

Lopatin, G. A. (1985) "G. A. Lopatin — M. A. Bakuninu (Parizh, 20 maya 1870 g.)" ["G. A. Lopatin — M. A. Bakunin (Paris, May 20, 1870)"], in *Literaturnoe nasledstvo. Tom 96: Gertsen i Zapad* [Literary heritage. Vol. 96: Herzen and the West]. Moscow: Nauka, pp. 481–487.

Gertsen, A. I. (2010) "K staromu tovarishchu" ["To an old comrade"], in Gertsen, A. I. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Compilation, introductory article, comments by V. K. Kantor. Moscow: ROSSPEN, pp. 695–712.

Gertsen, A. I. (1954–1966) *Sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [Collected works: in 30 vols] (30 vols). Moscow: AN SSSR Publ.

Gogol', N. V. (2009) "Klochki iz zapisok sumasshedshego" ["Scraps from the notes of a madman"], in Gogol', N. V. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 23 tomakh. Tom 3* [Complete collection of works and letters: in 23 vols. Vol. 3]. Moscow: Nauka, pp. 205–222.

Gertsen, N. A. (1985) "Dnevnik N. A. Gertsen" ["Diary of N. A. Herzen"], in *Literaturnoe nasledstvo. Tom 96: Gertsen i Zapad* [Literary heritage. Vol. 96: Herzen and the West]. Moscow: Nauka, pp. 440–462.

Dostoevskii, F. M. (2016) *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v tridtsati pyati tomakh. Tom 6: Prestuplenie i nakazanie* [Complete works and letters in 35 vols. Vol. 6: Crime and punishment] St. Petersburg: Nauka.

Katkov, M. N. (2009) "Zametka dlya izdatelya «Kolokola»" ["A note for the publisher of 'The Bell'"], in Katkov, M. N. *Ideologiya okhranitel'stva* [Ideology of protection]. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii [Institute of Russian Civilization], pp. 328–345.

Literaturnoe nasledstvo. Tom 41/42: A. I. Gertsen. Kniga II [Literary heritage. Vol. 41/42: A. I. Herzen. Book II] (1941) Moscow: AN SSSR Publ.

Pushkin, A. S. (1958–1962) *Sobranie sochinenii: v 10 tomakh* [Collected works: in 10 vols] (10 vols). Moscow: GIKhD.

Rudnitskaya, E. L. (ed.) (1997) *Revolutsionnyi radikalizm v Rossii: vek devyatsatyi. Dokumental'naya publikatsiya* [Revolutionary radicalism in Russia: 19th century. Documentary publication]. Moscow: Arkheograficheskii tsentr [Archeographic Center].

Reingardt, N. V. (1982) "N. G. Chernyshevskii (Po vospominaniyam i rasskazam raznykh lits)" ["N. G. Chernyshevsky (According to the memoirs and stories of different persons)"], in *N. G. Chernyshevskii v vospominaniyakh sovremennikov* [N. G. Chernyshevsky in the memoirs of contemporaries]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, pp. 380–397.

Rozanov, V. V. (2001) *Literaturnye izgnanniki: N. N. Strakhov, K. N. Leont'ev* [Literary exiles: N. N. Strakhov, K. N. Leontiev]. Moscow: Respublika.

Rozenshtok-Khyussi, Oigen (1999) *Velikie revolyutsii. Avtobiografiya zapadnogo cheloveka* [Great revolutions. Autobiography of a Western man]. Moscow: Bibleiskobogoslovskii institut sv. apostola Andrey a [Biblical and Theological Institute of St. Andrew the Apostle].

Granovskii, T. N. (1955) “T. N. Granovskii — Gertsenu” [“T. N. Granovsky — Herzen”], in *Literaturnoe nasledstvo. Tom 62: Gertsen i Ogarev. Kniga II* [Literary heritage. Vol. 62: Herzen and Ogarev. Book II]. Moscow: AN SSSR Publ., pp. 86–104.

Tyutchev, F. I. “14-oe dekabrya 1825” [“December 14th, 1825”], in Tyutchev, F. I. *Polnoe sobranie sochinenii i pis'ma v shesti tomakh. Tom 1* [Complete works and letters in 6 vols. Vol. 1]. Moscow: Izdatel'skii tsentr «Klassika» [Publishing Center “Classics”], p. 56.

Ul'yanov, Aleksei (2013) *Aleksandr Gertsen v Vyatke: vo vlasti chernogo Erota* [Alexander Herzen in Vyatka: at the mercy of the black Eros]. Available at: <https://lenin-street.livejournal.com/122629.html> (Accessed: 01 February 2024).

Chaadaev, P. Ya. (1989) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda.

Chicherin, B. N. (1998) “Pis'mo k izdatelyu «Kolokola»” [“Letter to the publisher of ‘The Bell’”], in Chicherin, B. N. *Filosofiya prava* [Philosophy of Law]. St. Petersburg: Nauka, pp. 366–371.

Информация об авторе: Владимир Карлович Кантор — доктор философских наук, ординарный профессор, главный научный сотрудник, заведующий Международной лабораторией русско-европейского интеллектуального диалога, главный редактор журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог». Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, каб. 215.

Information about the author: Vladimir K. Kantor — DSc in Philosophy, Full Professor, Chief Research Fellow, the Head of International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, Editor-in-Chief of the journal “Philosophical Letters. Russian and European Dialogue”. National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 215, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 18.02.2024;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 18.02.2024;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 43–53.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 43–53.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-43-53

О «ПОСЛЕДНЕМ БЕРДЯЕВЕ». К ВОПРОСУ О ПАТРИОТИЗМЕ



Алексей Алексеевич Гапоненков

Саратовский национальный
исследовательский государственный
университет имени Н. Г. Чернышевского,
г. Саратов, Россия, gaпоненkova@sgu.ru,
<https://orcid.org/0000-0003-2177-1835>



Аннотация. Среди многочисленных и разноречивых свидетельств, с возможной полнотой выявляющих позицию писателей и философов русского зарубежья по отношению к результатам Победы СССР в Великой Отечественной войне, нельзя не упомянуть идейно-политический конфликт, случившийся вокруг Н. А. Бердяева по поводу возникшего феномена «советских патриотов», просоветских настроений в эмигрантской среде. На первый план вышел спор о русском и советском патриотизме, о том, который из них более значим, мог быть принят эмигрантами или отвергнут, как соотносится национальное и универсальное в объеме этого понятия. Последние годы жизни Бердяева, его политическое, философское, религиозное самоопределение после Великой Отечественной войны по отношению к России (Советскому Союзу) весьма показательны для судеб русского рассеяния и связаны с нашими сегодняшними интуициями

об истории и судьбе страны. Позиция «последнего Бердяева», ее сложность и противоречивость, в статье представлена в трех взаимодополняющих оценках его убеждений послевоенных лет (Б. К. Зайцев, С. Л. Франк, архиепископ Иоанн Шаховской), в контексте исторических событий 1945–1947 годов.



Ключевые слова: Н. А. Бердяев, русская эмиграция, СССР, Великая Отечественная война, русский и советский патриотизм, национализм и универсализм



Ссылка для цитирования: Гапоненков А. А. О «последнем Бердяеве». К вопросу о патриотизме // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 43–53. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-43-53.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

ABOUT THE “LAST BERDYAEV”. ON THE ISSUE OF PATRIOTISM

Alexey A. Gaponenkov

Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky,
Saratov, Russia, gaponenkova@sgu.ru,
<https://orcid.org/0000-0003-2177-1835>



Abstract. Among the numerous and contradictory evidence that, with possible completeness, reveals the position of writers and philosophers of the Russian diaspora in relation to the results of the USSR Victory in the Great Patriotic War, one cannot even mention the ideological and political conflict that occurred around N. A. Berdyaev regarding the emerging phenomenon of “Soviet patriots” and pro-Soviet sentiments among the emigrants. The debate about Russian and Soviet patriotism came to the fore, about which of them is more significant, can be accepted by emigrants or rejected, how the national and the universal relate to the scope of this concept. The last years of Berdyaev’s life, his political, philosophical, religious self-determination after the Great Patriotic War in relation to Russia (the Soviet Union) are very indicative of the fate of the Russian dispersion and are connected with our present-day intuitions about the history and fate of Russia. The position of the “last Berdyaev”, its complexity and inconsistency is presented in the article in three complementary assessments of his beliefs of the post-war years (B. K. Zaitsev, S. L. Frank, Archbishop John Shakhovskoy), in the context of historical events of 1945–1947.



Keywords: N. A. Berdyaev, Russian emigration, USSR, Great Patriotic War, Russian and Soviet patriotism, nationalism and universalism



For citation: Gaponenkov, A. A. (2024) “About the ‘last Berdyaev’. On the issue of patriotism”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 43–53. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-43-53.

Начиная с 1945 года советское гражданство решили оформить одиннадцать тысяч русских эмигрантов во Франции и шесть тысяч в Югославии [Шкаренков, 1986, с. 242].

Возникший для русских эмигрантов выбор и их колебания поставили важнейшие вопросы русской исторической судьбы: религиозное ли это оправдание советской мощи или грехопадение? Что общего у Бердяева со Сталиным? Что есть русский и советский патриотизм? Какова судьба русского народа в советской цивилизации, его историческое и универсальное призвание в мире? Есть ли в этом опасная для русского духа «мистическая национальная самовлюбленность» [Франк, 1952, с. 289]? Ведь советский патриотизм, материализм и атеизм противоречили аристократическому пониманию личности и творческой свободе, которые провозглашал Бердяев. Попробуем разобраться.

Волна патриотизма в среде русской эмиграции в 1945 году достигла своего апогея. «Мы восхищаемся патриотизмом народа, — говорил бывший посол России во Франции правый кадет Василий Алексеевич Маклаков, — доблестью войск, искусством вождей. Но должны были признать кроме того, что все это подготовила советская власть, которая управляла Россией, что в ее руках исход этой войны» [Эмигранты у Богомолова, 1970, с. 270–271]. Эти слова были сказаны им на встрече посла СССР в Париже Александра Ефимовича Богомолова 12 февраля 1945 года с группой русских эмигрантов, куда входили: сам В. А. Маклаков, финансист и меценат, социалист А. С. Альперин, профессор-химик, близкий к эсерам А. А. Титов, юрист, просоветский журналист А. Ф. Ступницкий, юрист и журналист М. М. Тер-Погосян, юрист, видный эсер Е. Ф. Роговский, журналист и поэт В. Е. Татаринов, бывшие военно-морские министры Временного правительства Д. Н. Вердеревский и адмирал М. А. Кедров. Пожалуй, объединяло их одно — все были «февралистами», не православными по духу, антимонархистами.

«Группа Маклакова» услышала идеологическое высказывание А. Е. Богомолова о русском и советском патриотизме. «Последний, по его мнению, шире первого, и его сущность заключается не только в любви к России, но и в при-

нятии всех тех изменений, которые в ней произошли» [Эмигранты у Богомолова, 1970, с. 272]. На это советскому послу ответил В. А. Маклаков: «Дорожить не самой Россией, а ее временной советской формой значило бы следовать Константину Леонтьеву, который писал: “на что нам Россия, если она не самодержавная и не православная” (...). И поэтому “русский патриотизм” не исключает “советского”, но шире его» [Эмигранты у Богомолова, 1970, 273]. Это было противоположное мнение, но логически и исторически точное, понятное каждому русскому независимо от политических взглядов: *русское оказывалось не частью советского, а целым и всеобъемлющим понятием, фундаментом веры в Россию*. Многие из присутствовавших позднее с сожалением вспоминали свое «хождение в Каноссу», когда узнали об арестах В. В. Шульгина, Петра Д. Долгорукова, П. Н. Савицкого, С. П. Постникова и других, о репрессиях к возвратившимся, «жертвах Ялты». Англичане передали советским «союзникам» в мае 1945 года целый казачий корпус (более 30 000 человек со старшими офицерами, генералами), зная о том, что он будет отправлен в ГУЛАГ [Толстой, 1996, гл. 10]. Очень встревожило эмигрантов постановление ЦК ВКП (б) о журналах «Звезда» и «Ленинград» с нападка на М. Зощенко и А. Ахматову (август 1946), постановление правительства СССР о запрещении браков с иностранцами (февраль 1947). Осуждающий интеллигенцию лозунг «низкопоклонство перед всем иностранным» был запущен в статье редактора газеты «Правда» по отделу пропаганды Д. Т. Шепилова «Советский патриотизм» (Правда, 11 августа 1947).

В марте 1946 года в Вестминстерском колледже в Фултоне (США) У. Черчилль произнес знаменитую речь, в которой обвинил И. В. Сталина в опускании «железного занавеса», призвал к «крестовому походу» против коммунизма как угрозы христианской цивилизации. На что советский лидер ответил в беседе с корреспондентом газеты «Правда» 13 марта: «По сути г. Черчилль и его друзья в Англии и США предъявляют нациям, не говорящим на английском языке, нечто вроде ультиматума: признайте наше господство добровольно, и тогда все будет в порядке, — в противном случае неизбежна война». Черчилль становился «на позицию поджигателей войны». И последний публичный призыв Сталина, произнесенный в 1952 году, звучал еще более наступательно: «Долой поджигателей войны!» С испытанием ядерного оружия СССР обрел полный суверенитет и «буферную зону» в виде Восточной Европы.

Митрополит Тихон (Шевкунов) в новой книге «Гибель империи. Российский урок» заметил:

Как мы знаем, Россия, пусть уже советская, в конце концов воспрянула и успешно воспользовалась частью великого наследства, доставшегося ей от Рос-

сии императорской. А наш народ с величайшим энтузиазмом, не останавливаясь ни перед какими жертвами, взялся за то дело, на которое он показал себя единственно способным в деле государственного строительства: устройство новой империи. Теперь уже советского извода. К счастью, большевизм в новой империи был нашим народом преодолен.

[Тихон (Шевкунов), 2024, с. 349]

Все-таки большинство эмиграции случившихся изменений в России не приняло. Но, кажется, впервые после 2 марта 1917 года советская власть в 1945 году заговорила с эмигрантами о русском патриотизме, о любви к России. Только Советский Союз не являлся исторической Россией. И образ правления был другой, и территория поделена на национальные республики и автономии, и русский народ не ощущал себя полноценным хозяином на собственной земле. Многие эмигранты считали, что освобождение России должно произойти изнутри, без внешнего воздействия, путем эволюционных изменений в народном сознании. Так думал и Бердяев.

Писателя Б. К. Зайцева многое удивляло:

С Бердяевым произошло (...) странное: и немолод он был, и революцию вместе с нами пережил, и «Философию неравенства» написал, и свободу, достоинство и самостоятельность человека высочайше ценил... — и вдруг этот седеющий благородный лев вообразил, что вот теперь-то, после победоносной войны, прежние волки обратятся в овечек. Что общего у Бердяева со Сталиным? А однако в Союзе советских патриотов он под портретом Сталина читал, в советской парижской газете печатался, эмигрантам брать советские паспорта советовал, вел разные переговоры с Богомоловым, — кажется, считался у «них» почти своим. В Россию, однако, не поехал. Но в доме у него в Кламаре гнездились чуть не все просоветское тогдашнего Парижа. (...) Одиночество было у тех, кто не ездил по советским посольствам, но и свобода осталась за ними.

[Зайцев, 1999, с. 200]

Тон воспоминаний Зайцева кажется субъективно предвзятым без понимания эволюции левого, «бунтарского», персоналистического мировоззрения философа.

Поступок эмигрантов, принявших советское гражданство, был воспринят писателем узко политически. Между прочим, отношение к ним было одной из причин размолвки Зайцева и Бунина. Иван Алексеевич также ездил на прием

к послу А. Е. Богомолу, который организовал Общество советских патриотов во Франции. В дневнике Богомол отмечил (декабрь 1945):

В 17 ч. ко мне пришел писатель И. Бунин. Ему уже 75 лет, но держится он бодро. Беседа шла в духе обычного «светского» разговора и никаких деликатных вопросов не захватывала. Вскользь я сказал, что пора бы Бунину посмотреть на свою страну вблизи, на что он немедленно ответил, что сделал бы это с удовольствием. Весь разговор шел в таком тоне, который никого ни к чему не обязывал.

[Классик без ретуши, 2010, с. 806–807]

Бунин дал интервью газете «Советский патриот» (28 июня 1946, № 88). Интервью сфальсифицировали, он был в гневе. С Буниным подолгу беседовал К. М. Симонов (5 или 6 встреч летом 1946 года). Иван Алексеевич спрашивал о судьбе талантливых писателей Пильняка, Бабеля. Симонов читал «Ты помнишь, Алеша, дороги Смоленщины...» в присутствии Бунина, который поднял тост за полководческий талант Сталина. Об этом Симонов рассказал в воспоминаниях «Об Иване Алексеевиче Бунине» [Симонов, 2005].

Вышел Указ Президиума Верховного Совета СССР от 14 июня 1946 года «О восстановлении в гражданстве СССР подданных бывшей Российской империи, а также лиц, утративших советское гражданство, проживающих на территории Франции». Бунин так и не решился приехать в СССР. В 1947 году из Союза русских писателей и журналистов в Париже исключили тех, кто принял советское гражданство. В знак солидарности с ними вышли из Союза В. Л. Андреев, В. Н. Муромцева-Бунина, А. В. Бахрах, Л. Ф. Зуров и другие. К ним присоединился и Бунин, но без каких-либо политических объяснений. В книге «Воспоминания» (1950) он окончательно разорвал отношения с просоветским движением в кругу эмиграции.

Экстатическая, вихревая мысль Бердяева не менее важна, чем те факты, что привел Б. К. Зайцев. Именно в ней можно увидеть религиозное оправдание. Поэтому процитируем автобиографию Бердяева «Самопознание», особенно «добавления» философа:

Я никогда не поклонялся силе, но силу, которая была проявлена Красной армией в защите России, я считал провиденциальной. Я верил в великую миссию России... У меня всегда была советская ориентация, несмотря на то, что я всегда критиковал и продолжаю критиковать коммунистическую идеологию и проповедую свободу... Во мне вызывает сильное противление то, что для рус-

ской эмиграции главный вопрос есть вопрос об отношении к советской власти. Между тем как я считаю главным вопросом вопрос об отношении к русскому народу, к советскому народу, к революции как внутреннему моменту в судьбе русского народа.

[Бердяев, 1990, с. 316, 320–321]

Бердяев говорит о встрече с советским писателем, капитаном Красной Армии в Париже и подчеркивает: «Коммунистическая идеология была ему чужда» [Бердяев, 1990, с. 322]. Кто это был? Приветствуя возвращение в немалом объеме русской литературы XIX века, философ замечает: «Но к русской мысли еще не вернулись, этому препятствует все еще господствующий диалектический материализм» [Бердяев, 1990, с. 322]. Без уверенности в том, что свободная мысль возможна в России, Бердяев не мог возвратиться на родину. Незадолго до смерти он видит возрастание свободы, но и разочарован плохими известиями из СССР. «Особенно тяжела» для него история с Ахматовой и Зощенко. Вместе с тем Бердяев замечает: «Радикально изменилось отношение к Православной церкви», но «сфера церковной жизни локализована» [Бердяев, 1990, с. 327]. Философ разводит «великую миссию русского народа», в которую он верит, и идеологическую диктатуру, к которой он относится с «непримиримой враждой», историческую судьбу народа и отдельные действия власти. Больше того, Бердяев чувствует «потребность защищать... родину перед миром, враждебным ей» [Бердяев, 1990, с. 328]. Философу трудно совместить «два начала в себе»: «аристократическое понимание личности», творческой свободы и «сильное чувство исторической судьбы, не допускающее возврата назад, и социалистические симпатии, вытекающие из религиозного источника» [Бердяев, 1990, с. 328].

Он принимает дореволюционную и пореволюционную Россию, историческое и универсальное русское призвание в мире, но опасается замены универсализма национализмом, исключает одобрение компартии и диалектического материализма. Бердяев допускает, что разные национальности имеют свои права в том или ином историческом периоде, это «господство лучших», но «историческая сила» — преходящее и исчезающее явление. Сталин — олицетворение «демонической воли», имперский лидер, обладавший мистической харизмой. Не забудем только, что с 1930-х годов Бердяев очень «левый» мыслитель.

Итак, в основе симпатий Бердяева к послевоенной России (СССР) лежала религиозная вера в историческое и универсальное русское призвание в мире, а не поверхностное политическое одобрение действий верхушки компартии и ее философии — диалектического материализма.

Эту религиозную позицию Бердяева по отношению к России прекрасно понял С. Л. Франк. Он сумел проникновенно объяснить духовную эволюцию Бердяева. В своих книгах и статьях Франк не затрагивал напрямую «последнего Бердяева». Другое дело, в частной переписке. Преувеличенную «национальную самовлюбленность» Бердяева Франк осудил в известном письме к Г. П. Федотову 1949 года:

Замечательно, как склонность у русских к порицанию порядков на родине всегда сочеталась и доселе сочетается с какой-то мистической национальной самовлюбленностью. Русский национализм отличается от естественных национализмов европейских народов именно тем, что проникнут фальшивой религиозной восторженностью и именно этим особенно губителен. Славянофильство есть в этом смысле органическое и, по-видимому, неизлечимое нравственное заболевание русского духа (особенно усилившееся в эмиграции). Характерно, что Вл. Соловьев в своей борьбе с этой национальной самовлюбленностью не имел ни одного последователя. Все, на кого он имел в других отношениях влияние, — и Булгаков, и Бердяев, и Блок, — свернули на удобную дорожку национальной самовлюбленности. Бердяева это прямо погубило...

[Франк, 1952, с. 289]

Все-таки вряд ли возможно говорить о русском национализме Бердяева. Он не был национально ограниченным, хотя и отстаивал соловьевское понятие «русская идея», видя огромную роль России в мировой истории. Если и говорил о мистическом призвании России, то добавлял, что его осуществление возможно только вместе с другими народами. Национальное для Бердяева включало универсальное.

Приведем, наконец, высказывание о Бердяеве архиепископа Иоанна Сан-Францисского (Шаховского) из книги «Письма о вечном и временном» (Нью-Йорк, 1960):

Он искал и ждал чего-то. Может быть, умер от того, что не нашел. Не хотел «отстать» от России и, в чем только возможно, из Кламара, из своего домика (...) пытался «разделить судьбу русского народа», принять его путь, впрочем, как мы знаем, с некоторой осторожностью (...) Бердяев все-таки видел, что его главная будущность литературная — в России. (...) Он воспользовался последней войной для себя самого, для своей души воспользовался, чтобы принять нечто реальное, что «весь народ переживает». Он проявил нетерпение... Он хотел пережить неизведанное. (...) Нам кажется, что поздний, кламарский Бердяев пережил ро-

мантику своей молодости вместе со старческим стремлением к своей земле. Все это человечно; не в высшем, конечно, смысле, а в самом простом, земном. (...) Он жадно, хотя и несколько половинчато, переживал новую «встречу с Россией» и больше не хотел «по-бердяевски» громить марксизм в России как последнюю форму буржуазности мирового секуляризованного духа; не хотел — может быть, пред лицом русских страданий и ран. Но он, несомненно, еще яснее, чем раньше, видел убожество и претенциозность советской идеологии, возвращавшейся к некоторым истинам общечеловеческой культуры, как к неким особым и замечательным достижениям «нового» «советского» человека. Он по-видимому как-то по-федоровски поверил, что убогая идейность линияющей революции может переключиться в «революцию духа», возвестителем и возжигателем которой он был. Он поверил в воскресение своего творчества в России. (...) Нам, современникам, не приходится выносить Бердяеву последнего приговора. Для лучшего познания своей собственной ответственности нам дано лишь распутывать клубки идей и намерений этого большого и человечно-взволнованного мыслителя, себя самого старавшегося все время перерасти и пережить.

[Иоанн Сан-Францисский, 1992, с. 413–417]

Справедливость последних слов о. Иоанна трудно не признать.

В одном из писем к С. Л. Франку от 25 ноября 1946 года Бердяев сказал наущные слова о «парижской русской атмосфере», которые прочитываются очень актуально: «Главная беда в том, что почти все перестали интересоваться истиной и правдой, все оценивается исключительно с точки зрения пользы и выгоды для той или иной стороны» [Переписка Николая Бердяева ... , 2023, с. 150]. Это то, что постоянно его волновало, волнует и нас сегодня. Что же касается острой современности его идей, то напомним высказывание С. А. Левицкого: «...в главном Бердяев прав: выход из современного кризиса может быть только один — в возвращении на новом, высшем уровне к вечной правде христианства. Если демократия не христианизируется, она может погибнуть под ударами нового варварства» [Левицкий, 1996, с. 373]. Россия как выдающееся государство в христианской истории не может не быть хранительницей христианской жизни.

Список источников

Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.

Зайцев Б. Н. Собрание сочинений: в 5 т. М.: Русская книга, 1999. Т. 6 (доп.): Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. 560 с.

Иоанн Сан-Францисский, архиеп. Избранное / сост., автор вступ. ст. Ю. Линник. Петрозаводск: Святой остров, 1992. 575 с.

Классик без ретуши: Литературный мир о творчестве И. А. Бунина: критические отзывы, эссе, пародии (1890–1950-е годы): Антология / под общ. ред. Н. Г. Мельникова. М.: Книжица; Русский путь, 2010. 928 с.

Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с.

Переписка Николая Бердяева с Семеном Франком и Татьяной Франк (1923–1947) / публ., подготовка текста и примеч. А. А. Гапоненкова // Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина; предисл., подготовка текста, примеч., коммент. А. А. Гапоненкова, Е. В. Сердюковой, И. О. Щедриной, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2023. С. 44–158.

Письмо С. Л. Франка Г. П. Федотову // Новый журнал. 1952. № 28. С. 289.

Симонов К. М. Об Иване Алексеевиче Бунине // Симонов К. М. Истории тяжелая вода. М.: Вагриус, 2005. С. 216–229.

Тихон (Шевкунов Г. А.), митр. Гибель империи. Российский урок. М.: Вольный странник, 2024. 400 с.

Толстой Н. Д. Жертвы Ялты. М.: Русский путь, 1996. 544 с.

Шкаренков Л. К. Агония белой эмиграции. М.: Мысль, 1986. 272 с.

Эмигранты у Богомолова // Новый журнал. 1970. Кн. 100. С. 269–279.

References

Berdyayev, N. A. (1990) *Samopoznanie (opyt filosofskoi avtobiografii)* [Self-knowledge (experience of philosophical autobiography)]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya.

Zaitsev, B. N. (1999) *Sobranie sochinenii: v 5 tomakh. Tom 6 (dop.): Moi sovremniki: Vospominaniya. Portrety. Memuarnye povesti* [Collected works: in 5 vols. Vol. 6 (additional): My contemporaries: Memoirs. Portraits. Memoir stories] Moscow: Russkaya kniga.

Ioann San-Frantsiskii, arkhiiep. (1992) *Izbrannoe* [Favorites]. Compilation, introductory article by Yu. Linnik. Petrozavodsk: Svyatoi ostrov.

Mel'nikov, N. G. (ed.) (2010) *Klassik bez retushi: Literaturnyi mir o tvorchestve I. A. Bunina: kriticheskie otzyvy, esse, parodii (1890–1950-e gody): Antologiya* [A classic without retouching: The literary world about the work of I. A. Bunin: critical reviews, essays, parodies (1890–1950s): Anthology]. Moscow: Knizhitsa; Russkii put'.

Levitskii, S. A. (1996) *Ocherki po istorii russkoi filosofii* [Essays on the history of Russian philosophy]. Moscow: Kanon.

“Perepiska Nikolaya Berdyaeva s Semenom Frankom i Tat'yanoi Frank (1923–1947)” [“Correspondence of Nikolai Berdyaev with Semyon Frank and Tatyana Frank (1923–1947)”] (2023) Publication, preparing of the text and notes by A. A. Gaponenkov, in *Nikolai Berdyaev: epistolyarnyi razgovor. Arkhivnye materialy* [Nikolai Berdyaev: epistolary conversation. Archival materials]. Responsible editor-compiler T. G. Shchedrina; preface, preparing of the text, notes, comments by A. A. Gaponenkov, E. V. Serdyukova, I. O. Shchedrina, T. G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, pp. 44–158.

“Pis'mo S. L. Franka G. P. Fedotovu” [“Letter from S. L. Frank G. P. Fedotov”] (1952) *Novyi Zhurnal* [New Journal], 28, p. 289.

Simonov, K. M. (2005) “Ob Ivane Alekseeviche Bunine” [“About Ivan Alekseevich Bunin”], in Simonov, K. M. *Istorii tyazhelyaya voda* [Stories are heavy water]. Moscow: Vagrius, pp. 216–229.

Tikhon (Shevkunov, G. A.), mitr. (2024) *Gibel' imperii. Rossiiskii urok* [The death of the Empire. Russian lesson]. Moscow: Vol'nyi strannik.

Tolstoi, N. D. (1996) *Zhertvy Yalty* [Victims of Yalta]. Moscow: Russkii put'.

Shkarenkov, L. K. (1986) *Agoniya beloi emigratsii* [The agony of white emigration]. Moscow: Mysl'.

“Emigranty u Bogomolova” [“Emigrants as Bogomolov's guests”] (1970) *Novyi Zhurnal* [New Journal], 100, pp. 269–279.

Информация об авторе: Алексей Алексеевич Гапоненков — доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского». Адрес: Российская Федерация, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83.

Information about the author: Alexey A. Gaponenkov — DSc in Philology, Professor of the Department of Russian and Foreign Literature at the Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky. Address: 83 Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russian Federation.

Статья поступила в редакцию 17.01.2024;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 17.01.2024;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 54–76.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 54–76.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-54-76

А. С. ПУШКИН И КРИЗИС КУЛЬТУРЫ: К ВОПРОСУ О РЕЦЕПЦИИ ГЁТЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ПУШКИНА



Ренард Тимурович Девликамов

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия,
renardik2003@gmail.com

 **Аннотация.** В статье рассматривается рецепция Гёте в творчестве Пушкина периода первой Болдинской осени. Новизна статьи заключается в том, что в контексте интеллектуального диалога Пушкина с Гёте именно 1830 год остался неизученным. В этой связи автор ставит перед собой цель зафиксировать трансформацию гётеанских сюжетов в первую Болдинскую осень. Статья актуальна тем, что главной темой, сблизившей творчество немецкого и русского классиков, является кризис европейской культуры как таковой, с последствиями которого мы сталкиваемся и сегодня. Именно на проблеме культуры, как ее видели два гения, заострил внимание автор.

 **Ключевые слова:** А. С. Пушкин, И. В. Гёте, Фауст, Болдинская осень, кризис культуры

© Девликамов Р. Т., 2024



Благодарности: Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Девликамов Р. Т. А. С. Пушкин и кризис культуры: к вопросу о рецепции Гёте в творчестве Пушкина // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2024. Т. 7, № 1. С. 54–76.
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-54-76.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

A. S. PUSHKIN AND THE CRISIS OF CULTURE: ON THE QUESTION OF GOETHE'S
RECEPTION IN PUSHKIN'S WORK

Renard T. Devlikamov

National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, renardik2003@gmail.com



Abstract. The article examines the reception of Goethe in Pushkin's works of the period of the first Boldin autumn. The novelty of the article lies in the fact that in the context of Pushkin's intellectual dialogue with Goethe, it was the year 1830 that remained unexplored. In this regard, the author sets a goal to record the transformation of goethean plots in the first Boldin autumn. The article is relevant because the main theme that brought the creativity of the German and Russian classics closer together is the crisis of European culture as such, the consequences of which we are still facing today. It was on the problem of culture, as seen by two geniuses, that the author focused his attention.



Keywords: A. S. Pushkin, I. V. Goethe, Faust, Boldino autumn, crisis of culture



Acknowledgments: The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Devlikamov, R. T. (2024) “A. S. Pushkin and the crisis of culture: on the question of Goethe's reception in Pushkin's work”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 54–76. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-54-76.

Тема «Пушкин и Гёте» не нова. Известно, что произведения немецкого классика не просто были знакомы русскому поэту, они становились предметом его многолетних размышлений. В исследовательском поле уделено большое внимание гётеанским мотивам в произведениях, написанных до 1830 года («Сцена из Фауста», «Кавказский пленник», «Демон», «К***» и др.) и после (например, «Пиковая дама»). Однако в контексте интеллектуального диалога Пушкина с Гёте именно 1830 год — один из плодотворных и поворотных периодов творчества поэта — остался неизученным. В этой связи я хочу зафиксировать трансформацию гётеанских сюжетов в первую Болдинскую осень. Моя главная задача — не углубиться в идейный мир Гёте (хотя это необходимо при изучении обозначенной темы), а понять, что увидел Пушкин в тех проблемах, которые вбросил Гёте в европейскую интеллектуальную среду. По мере знакомства с материалом и по мере его осмысления стало ясно, что, пожалуй, главной такой проблемой является кризис европейской культуры как таковой. Замечу, не кризис какой-то определенной эпохи (например, модерна), а, повторюсь, *кризис культуры как таковой*.

В этой работе я концентрирую основное внимание на «диагнозе», который Пушкин, продолжая и своеобразно развивая идеи Гёте, поставил Европе. Статья поделена на две части. В первой раскрывается интеллектуальная близость и некоторая преемственность двух мыслителей, показывается, на что обратили внимание исследователи и в какой идейной области прослеживается диалог между Пушкиным и Гёте. Во второй части статьи я анализирую развитие идей, связанных с творчеством Гёте и кризисом культуры, в первую Болдинскую осень.

1

Пушкин был знаком с творчеством Гёте с ранних лет. Уже в первых поэтических пробах русского поэта фигурируют сюжеты немецкого классика. Впервые Пушкин использует гётеанский или аналогичный ему сюжет в шестнадцатилетнем возрасте в стихотворении «Гроб Анакреона» (1815), тема которого, скорее всего, была заимствована непосредственно из одноименного стихотворения Гёте «Anakreons Grab» (1785) [Данилевский, 2004, с. 99]. Пятью годами позже Пушкин пишет балладу «Русалка», в которой он шутливо отталкивается от только что переведенной Жуковским баллады «Рыбак» Гёте [Альтшуллер, 2021, с. 103].

В 1821 году Пушкин намеревался использовать в качестве эпиграфа к поэме «Кавказский пленник» стих из «Пролога в театре» «*Gib meine Jugend mir zurück*» («Дни юности моей верни») [Пушкин, 1959–1962, т. 3, с. 433]. Как пишет

О. Б. Лебедева, «если учесть два обстоятельства — то, что гетевский пролог предпослан драме, и то, что в поэме “Кавказский пленник” дан первый эскизный очерк того эпохального национального характера, который полностью будет развернут в “Евгении Онегине”, становится очевидно: у самых истоков пушкинского лироэпического замысла обнаруживается его глубокий драматургический потенциал (курсив мой. — Р. Д.)» [Лебедева, 2002, с. 129]. Добавим, что после 1821 года Фауст еще не раз напрямую появится в пушкинских текстах. Это дает веские основания полагать, что перед нами не простые «одно-разовые» отсылки к Гёте, а долгий и сложный процесс осмысления Пушкиным тех вопросов, которые он вычитывал в «Фаусте».

Г. М. Фридлендер обратил внимание на близость между той ролью, которую сыграло в жизни Гёте его путешествие в Италию, и значением для Пушкина пребывания в южной ссылке — Крыму и Молдавии. Оба соприкоснулись на юге с миром Античности, и это подтолкнуло поэтов «сплавить» в своем творчестве античное и современное в единое целое. Исследователь считает, что развалины древнегреческих храмов и Бахчисарайский фонтан возбуждали в Пушкине близкую Гёте мысль «о победе духовной красоты и человечности над жестокостью и варварством». Более того, здесь, по мнению Фридлендера, прослеживается «далекий от байронических настроений поворот художественной мысли», который роднит «Бахчисарайский фонтан» с пафосом гётевской «Ифигении в Тавриде», «запечатлевшей в другой художественной форме сходный поворот в развитии Гёте от романтического титанизма и индивидуализма периода “бури и натиска” к идеям торжества высшей гуманности и всечеловеческой справедливости» [Фридлендер, 1995, с. 74]. Еще одним свидетельством параллелизма мышлений двух классиков стало обращение к мусульманскому Востоку. С. С. Аверинцев буквально поражается тому, что «Пушкин, почти несомненно не зная о вышедшем еще в 1819 году, но не имевшем тогда резонанса “Западно-восточном диване”, так близко подошел к нему пятью годами позже в своих “Подражаниях Корану”». Оба, Пушкин и Гёте, вслед за Монтескье и Вольтером выдвинули «фигуру идеализированного мусульманина в роли критика европейских предрассудков»¹, и у обоих обнаруживается «внутреннее сродство между идеализированным исламом и стремлением просветительского религиозного сознания к возможно более очищенному монотеизму как предполагаемой “естественной” форме веры» [Аверинцев, 1999, с. 193].

¹ Как заметил Аверинцев, и Пушкин, и Гёте, не сговариваясь, использовали образ мусульманина для критики «европейских предрассудков». То есть обоим мыслителям понадобился контрастный фон, на котором станут видны черты культурного кризиса. О последнем речь пойдет позже.

Также Аверинцев выделяет наследие Просвещения в качестве общей для Пушкина и Гёте предпосылки мышления. Просвещение, в первую очередь в лице Вольтера, представало перед поэтами как *импульс* и как *вызов*. Об импульсивном воздействии французского просветителя свидетельствуют воспоминания Гёте и Пушкина. Гётевская похвала в адрес Вольтера всегда была подчеркнута литературной и эстетической: «...хорошо все, созданное таким могучим талантом...»; «...они [маленькие стихотворения], несомненно, принадлежат к прелестнейшему из всего им написанного» [Эккерман, 1981, с. 278]. Немецкий классик либо выносил все мировоззренческие проблемы за скобки, либо оговаривал их отдельно от хвалебных слов. Далее Аверинцев приводит аналогичный отзыв Пушкина о Вольтере: «В одном из этих писем встретили мы неизвестные стихи Вольтера. На них легкая печать его неподражаемого таланта» [Пушкин, 1959–1962, т. 6, с. 147]. Помимо импульса, Вольтер стал для обоих идейным *вызовом*. Вот что Гёте рассказывал Эккерману о значении, «какое имел Вольтер и его великие современники в годы моей юности и в какой мере властвовали они над всем нравственным миром. В своей автобиографии я недостаточно ясно сказал о влиянии, которое эти мужи оказывали на меня в молодости, и о том, чего мне стоило от него оборониться, встать на собственные ноги и обрести правильное отношение к природе» [Эккерман, 1981, с. 342–343]. А Пушкин рисует карикатурный образ французского просветителя:

Еще в ребячестве, бессмысленный и злой,
Я встретил старика с плешивой головой,
С очами быстрыми, зеркалом мысли зыбкой,
С устами, сжатыми наморщенной улыбкой.

[Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 654]

И антагонизм Просвещения в лице Вольтера состоит, таким образом, в том, что «дух систематического рассудочного отрицания (...) для Гёте, как для зрелого Пушкина, принципиально неприемлем» [Аверинцев, 1999, с. 192].

Другим удивительным сближением двух гениев стало переживание и проживание мгновения: вспомним знаменитое «Остановись, мгновенье!» Гёте и «Я помню чудное мгновенье» Пушкина. Сравнительный анализ осмысления поэтами мгновения провел В. Б. Микушевич. Кратко передадим его смысл. Одним из главных отличий гётевского Фауста от Фауста Народной Книги является готовность отказаться от вечности ради мгновения. Важно, что Фауст вступает в договор с Мефистофелем не ради конца времен, ведь, как верно подмеча-

ет Микушевич, такой конец все равно наступит. «Фауст рискует своей душой ради мгновения, которому стоит сказать: “Продлись”, поскольку оно не просто прекрасно, а так прекрасно (прекрасно, как никогда?)» [Микушевич, 2011]. Лирический герой Пушкина, конечно, не проживает чудное мгновение в настоящий момент, а только вспоминает, и, что существенно, добился он его без помощи дьявола. Но общая картина после того самого мгновения напоминает гётевскую: «Без божества, без вдохновенья, / Без слез, без жизни, без любви» [Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 89]. Зацикленность на мгновении стала проявлением так называемого *синдрома Фауста, а вместе с ним и кризиса культуры — попытки придать частному статус вечного*. Микушевич обращает внимание на то, что немецкое «verweilen» означает не просто «останавливаться», а «задерживаться», «медлить», «длиться». Более того, по мнению исследователя, «культ мгновения во времена Гёте был еще нов и непривычен для европейского сознания. Само слово “der Augenblick” (“глазовзгляд”) воспринимается еще в немецком языке как неологизм (...). Есть много оснований предположить, что “мгновение” было незнакомо предшествующим эпохам или, во всяком случае, не переживалось ими с такой остротой» [Микушевич, 2011]. Новизна столь глубокого проживания мгновения говорит о том, что Гёте и Пушкин явно почувствовали доселе невиданное веяние в культуре. К чему приведет отчаянная попытка ухватиться за вечное и прекрасное любой ценой — увидим позже. Здесь же обратим внимание на существенную разницу между Гёте и Пушкиным: у Гёте в эпилоге Фауста спасает мистическая Женственность. У Пушкина же совсем иная картина. Микушевич с многочисленными оговорками склоняется к тому, что чудное мгновение остается для него лишь мгновением перед концом мира. Однако, вопреки мнению исследователя, лирический герой Пушкина (или сам поэт) все-таки спасается, об этом финальные строки:

И сердце бьется в упоенье,
И для него воскресли вновь
И божество, и вдохновенье,
И жизнь, и слезы, и любовь.

[Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 89]

Но спасает героя отнюдь не «гений чистой красоты», как раз наоборот: сначала «душе настало пробужденье» и только после этого следуют строки «И вот опять явилась ты». Отчего пробуждается душа поэта и вследствие этого воскресают Бог и вдохновение? Это остается загадкой как для читателя, так и для самого лирического героя. В дальнейшем к неизвестности, таинственности,

спонтанности спасения от синдрома Фауста примешается глубокое сомнение, которое можно ошибочно принять за мерцающий скептицизм Пушкина. Последствия этих сложных и едва различимых чувств и мыслей обнаружатся в произведениях, написанных в Болдинскую осень 1830 года.

Теперь перейдем непосредственно к пушкинскому Фаусту. В автокомментарии к стихотворению «Демон» (1823) он точно выделяет сердцевину синдрома Фауста:

В лучшее время жизни сердце, еще не охлажденное опытом, доступно для прекрасного. Оно легковерно и нежно. Мало-помалу вечные противоречия существенности рождают в нем сомнения, чувство мучительное, но непродолжительное. Оно исчезает, уничтожив навсегда лучшие надежды и поэтические предрассудки души. Недаром великий Гете называет вечного врага человечества *духом отрицающим*. И Пушкин не хотел ли в своем демоне олицетворить сей дух *отрицания или сомнения*, и в сжатой картине начертал отличительные признаки и печальное влияние оною на нравственность нашего века.

[Пушкин, 1959–1962, т. 6, с. 262]

Действительно, Гёте изображает дух отрицания, негации, ничтожествования. Пушкин чуть ли не с первых творческих шагов пытается понять силу Ничто, прорвавшегося в культуру. А. Л. Доброхотов очень точно сформулировал: Гёте вбросил в европейское сознание проблему — что изменилось после Французской революции? Кто пришел в Европу? Появилось ощущение, что пришли новые силы, которые кристаллизуются в новых типах личности. Главным таким типом стал Фауст, который для Пушкина безусловно плохой, источник демонического зла [Доброхотов, 2019, 07:39–11:44].

В 1825 году Пушкин создает свой вариант «Сцены из Фауста». Как пишет Гл. Глебов, «фаустовская тема была близка Пушкину потому, что в Фаусте конфликт “вечных противоречий существенности” достиг наивысшего напряжения. В Фаусте — разлад средневековой души, крушение теократической системы, титанический порыв к преодолению противоречий бытия. Фауст — это переход от теократии к антропократии, от средневековья к новому времени. (...) Фауст, как титан, бросает вызов небу и земле и пролагает новые пути» [Глебов, 1933, с. 41]. Мы не ошибемся, если скажем, что Фауст для Пушкина был символом судьбы европейского человека. В статье В. Х. Гильманова и И. Д. Копцева дана четкая расшифровка этой судьбы. Позволю себе опереться на нее. Пушкин обнаружил в архетипе Фауста «код апокалипсиса»: финал «Сцены» на берегу моря, где герой просит Мефистофеля *все утопить*, именно об этом.

Экзистенциальный диагноз дан «коду апокалипсиса» уже в самом начале: «Мне скучно, бес». Скука отражает «чувство смысловой опустошенности, вакуума бытия. Это состояние, нередко сопряженное с меланхолией, было одной из психоинтеллектуальных доминант в аристократической среде XVIII века, что объясняется динамикой утилитаристского “разволшебствления” бытия, его деонтологизации по причине нарастающего безверья (...). Пушкинский рационалистический Фауст есть антропологический диагноз этой динамики...» [Гильманов, Копцев, 2015, с. 68]. Результатом постепенной «деонтологизации бытия» и «нарастающего безверья» является культура, из которой исчезла метафизика.

А что вообще такое культура? Современный отечественный философ культуры В. Н. Порус дает такое определение: «Культура — это горизонт *универсальных ценностей*, выступающих ориентирами личного и общественного поведения, отношения к миру, к людям и к самому себе (...). Это *границы, которые нельзя переступить, не оказавшись в тяжком конфликте с самим собой*» [Порус, 2008, с. 411]. Или «культура — система ограничений, ставших внутренними принципами человеческого поведения, творчества, любой значимой деятельности. Культурный человек — тот, кто всерьез, а не для красного словца скажет: “Я *этого* не сделаю — никогда, ни при каких обстоятельствах. Потому что, сделав *это*, я уже не буду человеком!”» [Порус, 2008, с. 415]. Пушкин, оттолкнувшись от идей Гёте, изображает картину декоординированного мира, в котором отказываются от «больших нарративов» и универсальных ценностей, а значит, от культуры как таковой. Человек в таком мире дезориентирован, он скучает по большим идеям, но уже не верит в них и готов на все, чтобы преодолеть эту экзистенциальную скуку. Человеком овладевает Ничто, о котором говорил А. Л. Доброхотов, и внутренняя пустота, вызванная отказом от культуры, открывает портал инфернальным силам. Гильманов и Копцев пишут об этом же: «...мука безверия доводит до демонизации» [Гильманов, Копцев, 2015, с. 68]. Читаем о «Демоне» у Пушкина:

Он звал прекрасное мечтою;
Он вдохновенье презирал;
Не верил он любви, свободе;
На жизнь насмешливо глядел —
И ничего во всей природе
Благословить он не хотел.

[Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 13]

Как показал Глебов, «мотив скуки как результат утраты смысла существования встречается у Пушкина неоднократно. Так, в “Элегии” 1816 года читаем: “Мне скучен мир”. В сцене из “Бориса Годунова” (...) Григорий говорит злому чернецу (тоже своего рода бес) о бессмыслице монастырской жизни (...). В письме к Рылееву, написанном в том же году, Пушкин говорит, что “скука есть одна из принадлежностей мыслящего существа”». [Глебов, 1933, с. 44]. Затем исследователь пишет о том, что мир пушкинского Фауста после всевозможных взлетов и падений наполнен одним — скукой («Вся тварь разумная скучает»; «гроб, зевая, ждет» человека [Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 108]). Скука у Пушкина, во всем искавшего смысл, есть «одна из наиболее безнадежных форм неприятия, отрицания мира» [Глебов, 1933, с. 44]. Одна из наиболее безнадежных форм!

Когда Пушкин называет скуку «принадлежностью мыслящего существа», результатом утраты смысла и говорит, что она оказывает печальное влияние на нравственность его века, он с невероятной точностью улавливает *нерв эпохи*. Динамика Нового времени такова, что из сознания людей постепенно «вымывается» потусторонний, трансцендентный мир. Бог Декарта, к примеру, творит мир и дает ему первый толчок, после которого посюсторонняя реальность обретает самостоятельность, автономность. Французские и английские просветители и материалисты XVIII века часто обходились в своих философских построениях без метафизики, Абсолюта и Бога. Морфологически XIX век столкнулся с ситуацией, в которой познание мира стало возможным без вмешательства чего-то принципиально Иного, придававшего раньше миру и жизни смысл. И даже проведенная Кантом трансцендентальная идеализация структур сознания и универсалий культуры оставила лишь *формальный* след потустороннего в мире феноменов; *содержательного* влияния трансцендентальное измерение на эмпирическую реальность не оказывает, доступ к истинному знанию (вещам самим по себе) объявляется невозможным [Рябушкина, 2020, с. 382–388].

Пушкин ощутил образование пропасти между Я и миром, между умозрением и миродействием. Как замечательно выразился Глебов, «Фауст начинает свой бег через жизнь с неудержимого стремления к знанию» [Глебов, 1933, с. 44], он желает осуществить прорыв к трансцендентному. Постепенный отказ от метафизики усилил осознание оторванности Я от «большого мира». «Пассивное умозрение и статистическое ознакомление не могут вывести человека за пределы личности, не в силах разорвать порочный круг замкнутого в себе индивидуального бытия» [Глебов, 1933, с. 44]. Но если гётевский герой словами «...знание не дано нам!.. / Не вижу больше истин непреложных» [Гете, 1928, с. 82] говорит о *недоступности* человеку знания (ведь из его слов следует, что

достоверное знание есть, но нет достойного для него носителя), то у Пушкина картина куда более мрачная: «В глубоком знанье жизни нет — / Я проклял знанний ложный свет» [Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 109]. Из этой короткой реплики следует, что знание само по себе мертво, потусторонний мир — безжизненный, свет Разума, направлявший мыслителей предыдущей эпохи, объявляется ложным. Пушкин фиксирует гибель в душе Фауста главных универсальных ценностей культуры — Разума, Истины и Веры. История покажет, насколько пророчество Пушкина оказалось точным. Вспомним страшный приговор, вынесенный Теодором Адорно: «После Освенцима любая культура вместе с любой ее уничижительной критикой — всего лишь мусор» [Адорно, 2003, с. 327]. Да, именно Разум был обвинен в том, что он породил спрятавшееся под сухим рационализмом варварство XX столетия. Заметим, что Гёте оставляет Фаусту шанс на спасение, у него божественный мир еще может вмешаться в земные дела. А что у Пушкина? Гильманов и Копцев считают, что пушкинский Фауст уже в аду. Они обращают внимание на жуткую деталь в динамике пушкинского Фауста, разрушающую главное условие жизни — любовь. «Разоблачая упование Фауста на любовь как “лекарство от скуки”, Мефистофель сравнивает его страсть к Гретхен с убийством (...). Пушкинский Фауст уже в аду, так как не способен возлюбить. Ведь ад есть состояние души, бессильной возлюбить жизнь и человека» [Гильманов, Копцев, 2015, с. 68–69]. Однако текст Пушкина не дает оснований делать столь сильные выводы. Главным аргументом исследователей являются реплики Мефистофеля, но опираться в своем анализе на слова дьявола весьма опрометчиво. На самом же деле это Мефистофель, дух сомнения и отрицания, не верит в любовь и пытается убедить в ее фальшивости Фауста. И по тексту совершенно неясно, поверил Фауст дьяволу или нет. Поэтому Гильманов и Копцев поторопились отправлять героя в ад. Быть может, сердце Фауста еще сможет «биться в упоенье»... Точно никто этого не скажет, даже сам герой. Здесь мы снова сталкиваемся с неизвестностью, таинственностью и даже растерянностью в идейном мире Пушкина. Мы просто не знаем, когда и почему в душе воскресают «и жизнь, и слезы, и любовь».

Но есть стихотворение, по смыслу уникальное в пушкинской гётеане, открывающее просторы для предположений о том, как победить Мефистофеля. В «Ангеле» 1827 года все тот же «дух отрицанья, дух сомненья» впервые невольно ощутил «жар умиленья», пока взирал на сияние ангела. И вот какие слова после этого произносит демон:

Прости, — он рек, — тебя я видел,
И ты недаром мне сиял:

Не всё я в небе ненавидел,

Не всё я в мире презирал

[Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 174]

Эта реплика говорит нам, во-первых, о возможности обращения зла в добро и, во-вторых, о том, что не всё в нашем преимущественно мещанском, жестоком, несправедливом мире заслуживает презрения. Есть, считает Пушкин, нечто действительно доброе и чистое, чего не в силах отрицать никакое зло и перед чем даже демон готов просить прощения.

2

Теперь сконцентрируемся на произведениях, написанных Пушкиным в Болдино осенью 1830 года. Он пребывал тогда в особенном интеллектуальном напряжении, и все мучившие поэта вопросы и проблемы откликались в его душе с пронзительной звонкостью и отчетливостью. На то было две причины. Во-первых, Пушкин находился в продолжительном уединении из-за карантина в Москве и окрестностях. Сознание поэта, оторванное от городской и светской суеты, стало удивительно чутким к глубоким душевным тревогам. Во-вторых, Пушкина волновала грядущая свадьба с Натальей Гончаровой. Он опасался утраты своей беспечной независимости, потери уединения и бесцельных странствий, которыми так дорожил. Что еще страшнее, в письмах мелькала мысль, что женитьба заглушит его творческий потенциал [Пушкин, 1959–1962, т. 9, с. 350–353]. Вполне возможно, что той осенью Пушкин хотел сказать все, что у него накопилось в душе. Ведь ему казалось, что музы могут покинуть его навсегда.

Прямых отсылок к Фаусту и Гёте в текстах болдинского периода почти нет. Но это не значит, что Пушкина не занимали тогда вопросы, перенятые от немецкого классика. Как я пытался показать в первой части статьи, Пушкин буквально жил с мыслями о Духе Отрицания, ввергающем Все в тотальное бессмысленное Ничто. Постараемся разглядеть Невидимого Фауста в произведениях, написанных осенью 1830 года, и попробуем «вычленить» диагноз, который поставил Пушкин европейской культуре.

Первое, что написал Пушкин той осенью, было стихотворение «Бесы». Само название отсылает нас к демонической силе, прорвавшейся в культуру и уничтожающей ее. Примечательно, что Ф. М. Достоевский не просто назвал свой роман «Бесами», но и использовал стихотворение Пушкина в качестве эпиграфа к нему. Бесовщина Достоевского — это именно культурная катастрофа, поджидающая Европу, частью которой несомненно является и Россия.

Д. Д. Благой совершенно точно передал идейный субстрат стихотворения: «Все сущее предстает как некий вихрь мировой бессмыслицы» [Благой, 1967, с. 479]. Мир, оставшийся без культурных универсалий, становится «бесмысленным и беспощадным». Вполне возможно, что мрак космического размаха пушкинских «Бесов» стал подходящим пространством для страшного приговора Карамазова «Все дозволено!».

На следующий день, восьмого сентября, Пушкин написал стихотворение «Элегия». Здесь мне тоже видится полемика (быть может, ненамеренная) с Гёте, но в связи с другим его героем — Вертером. Лирический герой Пушкина, как и юный Вертер, страдает от тяжелого и печального груза прошлого, а в настоящем и будущем он не видит ничего, кроме труда и горя:

Мой путь уныл. Сулит мне труд и горе
Грядущего волнуемого море.

[Пушкин, 1959–1962, т. 3, с. 299]

В почти аналогичной ситуации надломленный Вертер не находит жизненной опоры и стреляет себе в голову. Но Пушкин не намерен умирать. Почему? Он хочет жить, «чтоб мыслить и страдать» [Пушкин, 1959–1962, т. 3, с. 299]. И далее в стихотворении он рисует такую картину, где сохраняется доминирование темноты, скуки, отчаяния. Но сквозь темное полотно мрака иногда пробиваются лучи света, ради которых и стоит жить:

Порой опять гармонией упьюсь,
Над вымыслом слезами обольюсь...

[Пушкин, 1959–1962, т. 3, с. 299]

И он сохраняет надежду: вдруг на его печальный закат «блеснет любовь улыбкою прощальной» [Пушкин, 1959–1962, т. 3, с. 299]. Пушкин верит и надеется. Поэт оставляет своему герою (или себе) шанс, пусть и призрачный, маловероятный и даже наивный, но шанс на спасение. При этом спасительным оказывается не смутный душевный порыв или мистика Вечной Женственности, а обнаружение борьбы двух сил — *мысли и страдания*. Помним, что пришедшее фаустовское всеотрицание ввергает в пустоту все светлые порывы юных лет («Безумных лет угасшее веселье / Мне тяжело, как смутное похмелье» [Пушкин, 1959–1962, т. 3, с. 299]) и разрушает культурные ценности, служившие ранее ориентирами для индивидуального бытия. Страдание — это то, что дух Ничто оставляет человеку. Пушкин решает противопоставить страданию мысль.

Именно усилие ума может породить новые культурные координаты, способные *сохранить человека в человеке*.

Девятого сентября Пушкин ненадолго отвлекается от трагических сюжетов «Бесов» и «Элегии» и пишет повесть «Гробовщик». Писателя занимала мысль Шатобриана, гласящая, что счастье следует искать в единообразии житейских привычек. В «Гробовщике» Пушкин испытывает на прочность это суждение и рисует спокойный, заземленный, далекий от размышлений о культуре мещанский мир. Однако эпиграф «Не зрим ли каждый день гробов, / Седин дряхлеющей вселенной?» [Пушкин, 1959–1962, т. 5, с. 77] буквально говорит о том, что данная повесть и есть мир погибающей («дряхлеющей») культуры, мир побеждающего Ничто. В этом земном небытии нет ни любви («Над воротами возвысилась вывеска, изображающая дородного Амура с опрокинутым факелом в руке» [Пушкин, 1959–1962, т. 5, с. 77–78]), ни подлинной смерти (она только приснилась герою Адриану). Таким видел Пушкин вероятное будущее европейской культуры: жизнь человека в ней — не имеющая ценности частичка громадного бессмысленного вихря. А житейская повседневность («Жизни мышья беготня»), воспетая Шатобрианом, оказывается лишенной «духовного бытия, любви, страсти (...)». Вряд ли такое счастье на таких «путях обыкновенных» могло быть хоть минимальным разрешением глубоких конфликтов бытия...» [Альтшуллер, 2021, с. 113].

Спустя одиннадцать дней после «Гробовщика» была написана повесть «Барышня-крестьянка». В ней коллизия молодости и старости, конфликт отца и сына Берестовых разрешается счастливой развязкой. Марк Альтшуллер верно замечает, что данное произведение «является единственной в цикле повестью, где нет никакого щемяще-грустного подтекста (...)». Торжествует молодость, любовь, счастье» [Альтшуллер, 2021, с. 102]. Но, вопреки мысли исследователя, тот факт, что Пушкин именно ею заключил цикл повестей Белкина, не говорит о том, что писатель таким образом смягчил «вечные противоречия существенности», мучившие его тогда. Едва ли самого Пушкина мог устроить вариант «Барышни-крестьянки». В написанном спустя шесть дней стихотворении «Труд» поэт признается, что непонятная грусть продолжает тревожить его [Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 302]. Еще через пять дней он завершает стихотворение «Царскосельская статуя» словами «Дева, над вечной струей, вечно печальна сидит» [Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 303]. Затем пятого октября в стихотворении «Прощание» Пушкин вплотную сближает любовь (а вместе с ней и самого себя) со смертью (не с физической, не смертью тела, а с внутренним угасанием): здесь у него все происходит в последний раз — последний образ, последняя мечта, последнее воспоминание [Пушкин,

1959–1962, т. 2, с. 307]; он прощается со своей любовью перед... Перед чем? Похоже, что Пушкин предчувствует поражение, которое может нанести Дух Отрицания.

Через девять дней Пушкин завершает работу над повестью «Выстрел». Снова кажется, что конфликт в финале разрешается: граф остался жив, жена не потеряла любимого. Не буду останавливаться на этической стороне поступка испуганного графа (не стоит забывать, что ради собственного спасения он поступился честью; неспроста Сильвио, уходя, произнес уничтожающую фразу: «Предаю тебя твоей совести» [Пушкин, 1959–1962, т. 5, с. 62]). В сюжете повести мне интересней другое. Снова обращусь к выводу Марка Альтшуллера:

Однако и победа Сильвио оказывается «пирровой». (...) Сильвио истратил свою жизнь, лелея мечту о мести. Ничтожная цель оказалась достигнутой. Сильвио не убил, но одержал моральную победу над врагом. И... жизнь прожита, позади жалкое первенство (недолгое) в гусарском буйстве и годы, проведенные в пальбе по мухам для тренировки. Впереди только смерть.

[Альтшуллер, 2021, с. 94]

И что за смерть ожидала Сильвио? Пушкин пишет: «Сказывают, что Сильвио, во время возмущения Александра Ипсиланти, предводительствовал отрядом этеристов и был убит в сражении под Скулянами» [Пушкин, 1959–1962, т. 5, с. 62]. Исторически в битве под Скулянами этеристы не имели ни малейшей надежды на победу, и опытный военный Сильвио не мог об этом не знать. «Он приносил в жертву благородному и безнадежному делу жизнь, которая была ему не нужна, фактически совершил самоубийство» [Альтшуллер, 2021, с. 95]. В. Э. Вацуру подводит точнейший итог жизни героя: «Сделав идею мести своей маниакальной *“idée fixe”*, он полностью исчерпал себя в ней; его смерть в сражении есть символический акт самоубийства» [Вацуру, 1994, с. 277]. Сильвио — не кто иной, как жертва синдрома Фауста, попытки самоутверждения, поиска смысла в самом себе без выхода к иному, к чему-то большему, чем ты сам. Опасность такой жизни отлично понимал Кант. Поэтому он считал, что индивидуальное бытие не должно быть замкнуто на самом себе, но «подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам» [Кант, 1965, с. 414].

Спустя три дня Пушкин пишет стихотворение «Заклинание», в котором он зовет тень с того света. Поэт был буквально одержим ее появлением. Пусть она придет хоть как вечерняя звезда, легкий звук или ужасное виденье. Но для чего?

...Не для того, что иногда
Сомненьем мучусь... но, тоскуя,
Хочу сказать, что все люблю я,
Что все я твой: сюда, сюда!

[Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 315]

Представляется, что после повести «Выстрел» Пушкин точно убеждается: без прорыва к миру живому, полному любви, он покоя не найдет. Но как преодолеть дисгармонию Нового времени?

Двадцать пятого октября были написаны «Стихи, сочиненные ночью во время бессонницы». В них Пушкина не отпускает фаустианское стремление к знанию, экзистенциальная необходимость в преодолении пропасти между Я и живым миром. Он мучается. Помним, что в «Элегии» поэт противопоставил мучительному страданию мысль. И здесь он пишет:

Что тревожишь ты меня?
Что ты значишь, скучный шепот?
Укоризна, или ропот
Мной утраченного дня?
От меня чего ты хочешь?
Ты зовешь или пророчишь?
Я понять тебя хочу,
Смысла я в тебе ищу...

[Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 318]

Пушкин снова фиксирует необходимость неустанного поиска смысла, борьбы с всепоглощающим Ничто.

В трагедии «Каменный гость», написанной четвертого ноября, показано, во что вырождается и как извращается любовь в мире без культуры. Как отмечают Гильманов и Копцев, еще в «Сцене из Фауста» тема охлаждения любви прослеживается в примечательной близости к архетипу Дон Гуана — заложника и жертвы эротики. «Его Эрос, замкнутый в самом себе и не способный к восхождению в агапе, гаснет по мере достижения телесного обладания. Любовь теряет свою созидательную суть, выходя из поля небесной гравитации, и обрекает человека на “бытие к смерти”». Вот почему пушкинский Фауст становится причиной гибели Гретхен и убийцей бытия» [Гильманов, Копцев, 2015, с. 69]. Любовь по Пушкину «ино-природна», она не отсюда, неземная. И когда то самое неземное, высшее, потустороннее в сознании людей погибает, на

место любви приходит пошлая и беспорядочная эротика. Белинский, кстати, прямо назвал Дон Гуана испанским Фаустом [Белинский, 1948, с. 630]. И это неслучайно. Дон Гуан, подобно Фаусту, переживает в финале момент настоящей влюбленности (мгновение), но тут приходит каменный гость и забирает его в ад. И никто и ничто не спасает пушкинского героя.

Восьмого ноября Пушкин завершает работу над трагедией «Пир во время чумы». Вальсингам, конечно, заражен синдромом Фауста, он есть воплощение отрицания и чистой негативности. Что происходит в трагедии? Всех забирает чума, предчувствие смерти находится в наивысшей точке. И Вальсингам, как Фауст, бросает вызов небу и земле. Он говорит, что когда к нам приходит зима с армией снегов и морозов, мы обычно встречаем ее теплыми каминами. То же, по его мнению, нужно предпринять и в случае смерти.

Как от проказницы Зимы,
Запремся также от Чумы!
Зажжем огни, нальем бокалы,
Утопим весело умы
И, заварив пиры да балы,
Восславим царствие Чумы.
[Пушкин, 1959–1962, т. 4, с. 378]

Затем следуют двенадцать знаменитых строк, которые Цветаева назвала самыми лучшими из всей мировой поэзии:

Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане,
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении Чумы.

*

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обрести и ведать мог.
[Пушкин, 1959–1962, т. 4, с. 378]

Вальсингам пытается обернуть трагедию в радость, из пустоты смертельного небытия создать полноту беззаботной, бескультурной жизни, найти *что-то* в Ничто. Удастся ли ему это? После гимна приходит священник и требует прекратить пиршество. И вот что отвечает Вальсингам: «Домá у нас печальны — юность любит радость» [Пушкин, 1959–1962, т. 4, с. 379]. То есть он отказывается примиряться с тем самым Ничто и решает бороться с ним. Но как? Ранее мы видели, что Пушкин склонялся к тому, чтобы *усилием ума* создать «каркас», на который может опереться человек. Здесь же Вальсингам предпринимает нечто противоположное: он тоже борется, но *борется, не создавая, не созидая, а упиваясь разрушением культуры, гибелью живого*. Путь Вальсингама — это даже не сделка с дьяволом (как было у Фауста), а ненамеренная и не осознаваемая им капитуляция перед инфернальными силами и дальнейшее пособничество. Ведь своими аморальными действиями он ускоряет разрушительные процессы и по итогу остается без ожидаемых наслаждений и счастья, о которых так громко кричал.

За полтора месяца до «Пира...» Пушкин уже создавал в Болдино близкий по смыслу сюжет в стихотворении «Герой»:

...Небесами

Клянусь: кто жизнь свою
Играл пред сумрачным недугом,
Чтоб ободрить угасший взор,
Клянусь, тот будет небу другом,
Каков бы ни был приговор
Земли слепой...

Д р у г.

Мечты поэта —
Историк строгий гонит вас!
Увы! его раздался глас, —
И где ж очарованье света!

П о э т.

Да будет проклят правды свет,
Когда посредственности хладной,
Завистливой, к соблазну жадной,
Он угождает праздно! — Нет!
Тьмы низких истин мне дороже
Нас возвышающий обман...

Оставь герою сердце! Что же
Он будет без него? Тиран...

Д р у г.
Утешься

[Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 320–321]

Поэт практически дословно повторяет реплику Фауста «Да будет проклят правды свет» и считает, что вальсингамовский путь единственно верный, так как именно он оставляет человеку сердце. Однако за полтора месяца размышлений Пушкин приходит к тому, что игры «пред сумрачным недугом» не оставляют *обывателю* ничего, даже сердца. «Возвышающий обман», воспетый в стихах «Героя» и в «Пире...», служит утешением для поэта и только для поэта (об этом финальная реплика Друга). Для остальных людей, не-поэтов, гимн чуме – лишь сотрясение и без того трещащей по швам культуры. Так, Вальсингам признается, что охвачен ужасом пустоты, которую встречает в доме. А пустота — это следствие пришедшего духа ничтожествования, который Пушкин разглядел в гётевском Фаусте. В финале он с грустью заключает, что *его падающий дух уже не достигнет до света*. Он остается погруженным в глубокую задумчивость [Пушкин, 1959–1962, т. 4, с. 381]. Цветаева заметила, что «Пушкин, как Гёте в Вертере, спасся от чумы (Гёте — любви), убив своего героя той смертью, которой сам возжелел умереть. Гёте, по какому-то закону данного часа его жизни, нужно было застрелить Вертера, самоубийственному демону поколения нужно было воплотиться рукой именно Гёте» [Цветаева, 1994, с. 349]. И когда Пушкин оставляет Вальсингама в вечной задумчивости, то есть обрекает на вечные мучения, он сам, конечно, не спасается от кода апокалипсиса, как Гёте спасся от болезни Вертера. Но он окончательно поставил диагноз и, кажется, наметил лечение. *Разрушению культуры необходимо противопоставить созидание*. Другого пути нет. Какого рода должно быть это созидание? Что именно нужно создавать? Ответы на эти вопросы Пушкин попытается дать позднее, в последние годы своей жизни.

Наконец, в заключительные дни пребывания в Болдино Пушкин завершает работу над «Евгением Онегиным». Онегин изображается как Ничто (корень «него» в фамилии неслучаен). Он становится проводником разрушительной силы (убивает друга, убивает любовь, не может найти себя), своей пустотой он открывает канал инфернальным массам [Доброхотов, 2019, 14:43–14:57]. Сон Татьяны подтверждает эту гипотезу: пир бесов, в центре которого находится пустая и главная сила — Евгений. Глебов совершенно верно пишет, что скука —

«одна из основных черт бессмысленного существования Евгения Онегина (...). Некоторые критики называли Онегина “русским Фаустом”. Но в Онегине элементы фаустовской трагедии и титанической борьбы полностью отсутствуют. Онегин — вполне “современный человек”, “себялюбивый и сухой”, с “озлобленным умом, кипящим в действии пустом”» [Глебов, 1933, с. 44, примеч. 3]. Таким образом, в конце первой Болдинской осени Пушкин закончил работу над *окончательным вариантом* героя одноуровневой онтологии, мира без культуры. Он уже не стремится преодолеть тяжелые жизненные противоречия. Он живет с ними в унисон.

* * *

История показала, что Пушкин не был алармистом. Культурная катастрофа все же случилась. Русская революция, Гражданская война и две мировые войны — ее ужасные последствия. В дальнейшем европейские интеллектуалы не выбрали путь на построение новой культуры. Как раз наоборот: ценностный универсализм называли неэффективным в разрешении серьезных конфликтов. Лиотар, Вельш и другие призвали отказаться от «больших нарративов» [Лиотар, 1998, с. 160], Рорти не видит в универсальных принципах никакого толку и называет прагматичный релятивизм даже более рациональным, чем какой-нибудь универсально-звучащий принцип [Рорти, 1997, с. 39–40]. И их рассуждения не безосновательны, ведь постепенно Культура выродилась в тотальное и бездумное подчинение индивида коллективным правилам. Но путь, ориентированный на ценностный релятивизм и прагматизм, оказался не менее болезненным, так как представляет собой обживание мира, в котором побеждает изображенный Пушкиным Дух Отрицания. Принятие такого мира привело к новому витку кризиса культуры. Его главным ликом стала война между Россией и Украиной, сделавшая гибель людей в массовом сознании чем-то обыденным и даже оправданным. В «Капитанской дочке», последнем изданном при жизни произведении, в своем напутствии потомкам, Пушкин выделил две общечеловеческие ценности, способные уберечь нас от мрака, — *честь и милосердие*. Хотя катастрофа уже случилась и последствия ее невообразимы, нужно продолжать жить. Пушкин завещал быть честными и милосердными. Все так.

И долго буду тем любезен я народу,
 Что чувства добрые я лирой пробуждал,
 Что в мой жестокий век восславил я Свободу
 И милость к падшим призывал.

[Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 460]

Список источников

- Аверинцев С. С. Гёте и Пушкин // Новый мир. 1999. № 6. С. 189–198.
- Адорно Т. В. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003. 374 с.
- Альтишуллер М. Г. Трагедия бытия и поиски спасения. «Маленькие трагедии» и «Повести Белкина» // Русская литература. 2021. № 1. С. 86–117.
- Белинский В. Г. Сочинения Александра Пушкина // Белинский В. Г. Сочинения: в 3 т. / под общ. ред. Ф. М. Головенченко. М.: ОГИЗ; Гослитиздат, 1948. Т. III: Статьи и рецензии (1843–1848). С. 172–640.
- Благой Д. Д. Творческий путь Пушкина (1826–1830). М.: Советский писатель, 1967. 724 с.
- Вацууро В. Э. Записки комментатора. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проспект», 1994. 347 с.
- Гете И. В. Фауст / пер. Валерия Брюсова. М.; Л.: Государственное издательство, 1928. 350 с.
- Гильманов В. Х., Копцев И. Д. «Зона Фауста» в творчестве Гёте и Пушкина // Вестн. Балтийского федерального ун-та им. И. Канта. Сер.: Филология, педагогика, психология. 2015. № 8. С. 65–71.
- Глебов Гл. Пушкин и Гёте // Звенья: Сборники материалов и документов по истории литературы, искусства и общественной мысли XIX века / под ред. Влад. Бонч-Бруевича, Л. Б. Каменева и А. В. Луначарского. М.-Л.: ACADEMIA, 1933. Т. II. С. 41–66.
- Данилевский Р. Ю. Гёте // Пушкин: Исследования и материалы. СПб.: Наука, 2004. Т. XVIII/XIX: Пушкин и мировая литература. Материалы к «Пушкинской энциклопедии». С. 99–105.
- Доброхотов А. Л. Невидимый Фауст: о некоторых гётеанских мотивах у Пушкина [Доклад] // «Литературный институт». 2019. 11 декабря. URL: https://youtu.be/Az4MqW6x_4g (дата обращения: 26.04.2023).
- Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, ч. 1. С. 311–504.
- Лебедева О. Б. Жанрово-родовые функции фаустианских реминисценций в романе А. С. Пушкина «Евгений Онегин» // Проблемы литературных жанров: Материалы X Международной научной конференции, посвященной 400-летию г. Томска. 15–17 октября 2001 г. Томск: Изд-во ТГУ, 2002. Ч. 1. С. 129–133.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
- Микушевич В. Б. Чудное мгновенье. Гёте, Руссо, Пушкин // Портал «Стихи.ру». 2011. URL: <https://stihi.ru/2011/12/16/188> (дата обращения: 25.04.2023).

Порус В. Н. Обжить катастрофу. Современные размышления о духовной культуре России // Порус В. Н. У края культуры. Философские очерки. М.: Канон+, 2008. С. 408–433.

Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. / под общ. ред. Д. Д. Благого и др. М.: Гослитиздат, 1959–1962. 10 т.

Рябушкина Т. М. Структуроопределяющие основания сознания. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2020. 648 с.

Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / отв. ред. А. Рубцов. М.: Фонд «Традиция», 1997. С. 11–44.

Фридлендер Г. М. Пушкин. Достоевский. Серебряный век. СПб.: Наука, 1995. 525 с.

Цветаева М. Поэт и время // Цветаева М. Собрание сочинений: в 7 т. М.: Эллис Лак, 1994. Т. 5: Автобиографическая проза. Статьи. Эссе. Переводы. С. 329–345.

Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни / пер. с нем. Н. Ман. М.: Худож. лит., 1981. 672 с.

References

Averintsev, S. S. (1999) “Gete i Pushkin” [“Goethe and Pushkin”], *Novyi Mir* [New World], 6, pp. 189–198.

Adorno, T. V. (2003) *Negativnaya dialektika* [Negative dialectics]. Moscow: Nauchnyi mir.

Al'tshuller, M. G. (2021) “Tragediya bytiya i poiski spaseniya. «Malen'kie tragedii» i «Povesti Belkina»” [“The tragedy of being and the search for salvation. ‘Little tragedies’ and ‘Belkin’s Stories’”], *Russkaya Literatura* [Russian Literature], 1, pp. 86–117.

Belinskii, V. G. (1948) “Sochineniya Aleksandra Pushkina” [“The Works of Alexander Pushkin”], in Belinskii, V. G. *Sochineniya: v 3 tomakh. Tom III: Stat'i i retsenzii (1843–1848)* [The works: in 3 vols. Vol. 3: Articles and reviews (1843–1848)]. Ed. by F. M. Golovenchenko. Moscow: OGIZ; Goslitizdat, pp. 172–640.

Blagoi, D. D. (1967) *Tvorcheskii put' Pushkina (1826–1830)* [Pushkin's creative path (1826–1830)]. Moscow: Sovetskii pisatel'.

Vatsuro, V. E. (1994) *Zapiski kommentatora* [Commentator's notes]. St. Petersburg: Gumanitarnoe agentstvo «Akademicheskii prospekt» [Humanitarian Agency “Academic prospect”].

Goethe, J. W. (1928) *Faust*. Transl. by Valerii Bryusov. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.

Gil'manov, V. Kh. and Koptsev, I. D. (2015) “«Zona Fausta» v tvorchestve Gete i Pushkina” [“‘Faust zone’ in the works of Goethe and Pushkin”], *Vestnik Baltiiskogo*

Federal'nogo Universiteta im. I. Kanta. Seriya: Filologiya, Pedagogika, Psikhologiya [Bulletin of the Baltic Federal University named after I. Kant. Series: Philology, Pedagogy, Psychology], 8, pp. 65–71.

Glebov, Gl. (1933) “Pushkin i Gete” [“Pushkin and Goethe”], in *Zven'ya: Sborniki materialov i dokumentov po istorii literatury, iskusstva i obshchestvennoi mysli XIX veka. Tom II* [Links: Collections of materials and documents on the history of literature, art and social thought of the 19th century. Vol. 2]. Ed. by Vlad. Bonch-Bruevich, L. B. Kamenev and A. V. Lunacharskii. Moscow-Leningrad: ACADEMIA, pp. 41–66.

Danilevskii, R. Yu. (2004) “Gete” [“Goethe”], in *Pushkin: Issledovaniya i materialy. Tom XVIII/XIX: Pushkin i mirovaya literatura. Materialy k «Pushkinskoi entsiklopedii»* [Pushkin: Studies and materials. Vol. 18/19: Pushkin and world literature. Materials for the “Pushkin encyclopedia”]. St. Petersburg: Nauka, pp. 99–105.

Dobrokhoto, A. L. (2019) *Nevidimyi Faust: o nekotorykh geteanskikh motivakh u Pushkina* [Doklad] [Invisible Faust: on some Getean motives in Pushkin [Report]]. 11 December. Available at: https://youtu.be/Az4MqW6x_4g (Accessed: 26 April 2023).

Kant, I. (1965) “Kritika prakticheskogo razuma” [“Criticism of practical reason”], in Kant, I. *Sochineniya: v 6 tomakh. Tom 4, ch. 1* [Works: in 6 vols. Vol. 4, part 1]. Moscow: Mysl', pp. 311–504.

Lebedeva, O. B. (2002) “Zhanrovo-rodovye funktsii faustianskikh reministsentsii v romane A. S. Pushkina «Evgenii Onegin»” [“Genre-generic functions of Faustian reminiscences in A. S. Pushkin's novel ‘Eugene Onegin’”], in *Problemy literaturnykh zhanrov: Materialy X Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 400-letiyu g. Tomska. 15–17 oktyabrya 2001 g. Ch. 1* [Problems of literary genres: Materials of the 10th International scientific conference dedicated to the 400th anniversary of Tomsk. October 15–17. Part 1]. Tomsk: TGU Press, pp. 129–133.

Liotar, Zh.-F. (1998) *Sostoyanie postmoderna* [The state of postmodernity]. Transl. from the French by H. A. Shmatko. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii [Institute of Experimental Sociology]; St. Petersburg: Aleteiya.

Mikushevich, V. B. (2011) *Chudnoe mgnoven'e. Gete, Russo, Pushkin* [A wonderful moment. Goethe, Rousseau, Pushkin]. 16 December. Available at: <https://stihi.ru/2011/12/16/188> (Accessed: 26 April 2023).

Porus, V. N. (2008) “Obzhit' katastrofu. Sovremennye razmyshleniya o dukhovnoi kul'ture Rossii” [“To live in a catastrophe. Modern reflections on the spiritual culture of Russia”], in Porus, V. N. *U kraya kul'tury. Filosofskie ocherki* [At the edge of culture. Philosophical essays]. Moscow: Kanon+, pp. 408–433.

Pushkin, A. S. (1959–1962) *Sobranie sochinenii: v 10 tomakh* [Collected works: in 10 vols] (10 vols). Ed. by D. D. Blagoi et al. Moscow: Goslitizdat.

Ryabushkina, T. M. (2020) *Strukturoopredelyayushchie osnovaniya soznaniya* [*The structure-defining foundations of consciousness*]. Moscow: Izdatel'skii dom NIU VShE [Publishing House of the Higher School of Economics].

Rorti, R. (1997) “Relyativizm: naidennoe i sdelannoe” [“Relativism: found and done”], in *Filosofskii pragmatizm Richarda Rorti i rossiiskii kontekst* [*Richard Rorty's philosophical pragmatism and the Russian context*]. Ed. by A. Rubtsov. Moscow: Fond «Traditsiya» [Tradition Foundation], pp. 11–44.

Fridlender, G. M. (1995) *Pushkin. Dostoevskii. Serebryanyi vek* [*Pushkin. Dostoevsky. Silver age*]. St. Petersburg: Nauka.

Tsvetaeva, M. (1994) “Poet i vremya” [“Poet and time”], in Tsvetaeva, M. *Sobranie sochinenii: v 7 tomakh. Tom 5: Avtobiograficheskaya proza. Stat'i, Esse. Perevody* [*Collected works: in 7 vols. Vol. 5: Autobiographical prose. Articles. Essays. Translations*]. Moscow: Ellis Lak, pp. 329–345.

Ekkerman, I. P. (1981) *Razgovory s Gete v poslednie gody ego zhizni* [*Conversations with Goethe in the last years of his life*]. Transl. from the German by N. Man. Moscow: Khudozhestvennaya literatura [Artistic literature].

Информация об авторе: Ренард Тимурович Девликамов — стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Renard T. Devlikamov — Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 15.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 15.08.2023;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 77–106.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 77–106.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-77-106

ВОЛЬТЕРОВСКОЕ КРЕСЛО. ОБ ИСТОЧНИКЕ И ПОДТЕКСТАХ РАССКАЗА Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «СОН СМЕШНОГО ЧЕЛОВЕКА»

Константин Абрекович Баршт

Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) Российской академии наук,
Санкт-Петербург, Россия,
konstantin_barsht@pushdom.ru



Аннотация. В статье рассматривается аллюзивный план и история создания рассказа Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека» (1877). Особое внимание уделяется анализу сюжетной преемственности этого произведения от «Мемнона» и «Микромегаса» Вольтера, многие компоненты которых связаны прямой аллюзивной или скрытой криптографической связями с рассказом Достоевского. Обнаруживаются цитаты и реминисценции, выдвигается версия, согласно которой «Сон смешного человека» был задуман писателем в 1869 году. Анализируется связь идеологии этого произведения с развиваемой на протяжении 1860–1870-х годов «органической философией», сформировавшейся в первоначальном виде в редакциях журналов «Время» и «Эпоха» (1861–1865), в которой оказались соединены в одно целое религиозный интуитивизм старших славянофилов, «органическая критика» А. А. Григорьева, идея о «целности и единстве мироздания» Н. Н. Страхова и литературно-философские

эксперименты в виде своеобразной версии мениппеи («пробы» философской концепции в ее прагматической реализации в реальной действительности) в художественной практике Ф. М. Достоевского.



Ключевые слова: рассказ Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека», рассказ «Мемнон» и повесть «Микромегас» Вольтера, криптографическая аллюзия, реминисценция, творческая история, сюжетное заимствование



Ссылка для цитирования: Баршт К. А. Вольтеровское кресло. Об источнике и подтекстах рассказа Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 77–106. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-77-106.

Literature. Philosophy. Religion

THE VOLTAIRE CHAIR. ABOUT THE SOURCE AND SUBTEXTS
OF F. M. DOSTOEVSKY'S STORY "THE DREAM OF A FUNNY MAN"

Konstantin A. Barsht

Institute of Russian Literature
(Pushkinskij Dom), Russian Academy of Sciences,
St. Petersburg, Russia, konstantin_barsht@pushdom.ru



Abstract. The article examines the allusive plan and history of the creation of F. M. Dostoevsky's short story "The Dream of a Funny Man" (1877). Special attention is paid to the analysis of the plot continuity of this work from "Memnon" and "Micromegas" by Voltaire, many components of which are connected by direct alluvial or hidden cryptographic links with Dostoevsky's story. Quotations and reminiscences are found, and a version is put forward according to which the "Dream of a Funny Man" was conceived by the writer in 1869. The connection of the ideology of this work with the one developed during the 1860s and 1870s is analyzed. "Organic philosophy", which was formed in its original view in the editorial offices of the journals "Time" and "Epoch" (1861–1865), in which the religious intuitionism of the older Slavophiles, "organic criticism" by A. A. Grigoriev, the idea of the "wholeness and unity of the universe" by N. N. Strakhov and literary-philosophical experiments, in the form of a peculiar version of the menippea ("samples" of the philosophical concept in its pragmatic implementation in reality) in the artistic practice of F. M. Dostoevsky.



Keywords: the story of F. M. Dostoevsky “The Dream of a Funny Man”, the story “Memnon” and the story “Micromegas” by Voltaire, cryptographic allusion, reminiscence, creative history, plot borrowing



For citation: Barsht, K. A. (2024) “The Voltaire Chair. About the source and subtexts of F. M. Dostoevsky’s story ‘The Dream of a Funny Man’”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 77–106. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-77-106.

Опубликованный в апрельском выпуске «Дневника писателя» за 1877 год рассказ Достоевского, согласно результатам исследований, имеет немало источников сюжета и идеологии. В развернутом комментарии В. А. Туниманова к данному произведению в Полном собрании сочинений Ф. М. Достоевского [Туниманов, 1983] в этом качестве названы «Пиковая дама» А. С. Пушкина, «Петербургские повести» Н. В. Гоголя, «Русские ночи» В. Ф. Одоевского, «Дон Кихот» М. Сервантеса, «Месмерическое откровение», «Повести Скалистых гор» и «Черный кот» Э. По, «Жизнь и мнения кота Мурра» Э. Гофмана, «Жан Сбогар» Ш. Нодье, произведения Г. Гейне, Ф. Кеведо, Г. Я. К. Гриммельсгаузена, Сирано де Бержерака, У. Шекспира, П. Кальдерона, Ф. Грильпарцера, Жорж Санд, Н. Г. Чернышевского; названы также статья Н. Н. Страхова «Жители планеты»¹, «Разговоры о множестве миров» Б. Фонтенеля, «Зритель мира, или О небесных странах и их убранстве» Х. Гюйгенса, «История неба» и «Небесные светила» К. Фламариона, «Противоречия в астрономии» К. Шёпфера, «О небесах, о мире духов и об аде» Э. Сведенборга, «Путешествия в Икарию» Э. Кабе и «Город солнца» Т. Кампанеллы, труды П.-С. Лапласа, О. Конта, Ш. Фурье, А. Сен-Симона, В. Консидерана, Б. П. Анфантена. Кроме того, отмечено множество авторских аллюзий на произведения Достоевского. Мельком в этом списке со ссылкой на Н. Н. Страхова упомянут рассказ Вольтера «Микромегас» с указанием, что Достоевский собирался написать «Русского Кандида» [Достоевский, 1972–1990, т. 17, с. 14], поэтому «Сон смешного человека» «в известном смысле может быть назван “Русским Микромегасом”» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 400]. Эта строка, не выдерживая количественного сравнения с несколькими страницами остального комментария, посвященными сравнению рассказа Достоевского с произведениями Э. По, дорогого стоит, так как, по нашему мнению, «Сон смешного человека» не только является эскизом нена-

¹ Правильное название статьи Н. Н. Страхова — «Жители планет».

писанного Достоевским романа «Русский Кандид», но и одновременно фрагментом другого не написанного произведения — «Житие великого грешника».

Герой рассказа — стандартный герой-философ поздних произведений Достоевского, ставящий поиск истины и служение ей выше интересов собственной жизни, параллельный Раскольникову («Преступление и наказание»), Мышкину («Идиот»), Шатову и Кириллову («Бесы») и др. Произведение было опубликовано в апрельском выпуске «Дневника писателя» за 1877 год (с. 95–109), цензурное разрешение получено 3 мая 1877 года. Об этом небольшом произведении написано немало [Туниманов, 1983; Бахтин, 2002; Карякин, 1989; Померанц, 1990; Касаткина, 1993; Арсентьева, 2008; Степанян, 2014], и оно является собой нечто вроде легкого, но довольно внятного эскиза крупного литературного жанра. О философском его содержании говорить не приходится: уже прозвучало его сравнение с энциклопедией². Повествовательная форма «Сна смешного человека» — любимейшая и наиболее органичная для Достоевского. Это исповедь и одновременно свободная фантазия, в чем-то подобная рассказам «Кроткая» или «Бобок». Необходимо отметить аллюзивную насыщенность текста произведения, справедливо отмеченную В. А. Тунимановым, ранее зафиксированную М. М. Бахтиным и другими исследователями. Достаточно глубоко изучена заключенная в нем тема построения «рая на Земле» [Горностаев, 1929; Фридлендер, 1964, с. 34–43; Бельчиков, 1971; Лебедева, 1976; Гачева, 2005], проанализирована сюжетная основа произведения. Тем не менее некоторые вопросы, касающиеся истории его создания, остались проясненными недостаточно полно, существует возможность нечто добавить.

Излюбленным методом строительства сюжета для Достоевского являлось использование фактов личной биографии и событий творческой жизни, скрытых от чужих глаз с помощью формирования сложных индексов, хорошо понятных ему самому, однако неясных читателю и с немалыми трудностями распознаваемых исследователем. В литературе о писателе этот прием получил название «криптографии Достоевского». Его распространенность на всем протяжении творческого пути писателя заставляет говорить о значительном пласте такого рода скрытых аллюзий, встречающихся практически в каждом его произведении. Обычно это сюжетные события или эпизоды, имеющие прямое отношение к биографии писателя, иногда — полускрытый намек на извест-

² Согласно М. М. Бахтину, в «Сне смешного человека» нас прежде всего поражает предельный универсализм этого произведения и одновременно его предельная же сжатость, изумительный художественно-философский лаконизм. Сколько-нибудь развернутой дискурсивной аргументации в нем нет», «...«Сон смешного человека» — почти полная энциклопедия ведущих тем Достоевского» [Бахтин, 2002, с. 167–168, 169].

ных авторов или их произведения. Таковы, например, введение в фабульную канву романа «Преступление и наказание» обстоятельств жизни писателя в 1840-е годы [Викторович, 2019], криптографическое оформление ряда эпизодов рассказа «Хозяйка» [Кравчук, 2016], сатирическая трактовка в повести «Село Степанчиково и его обитатели» обстоятельств жизни Ф. М. Достоевского в ссылке в Семипалатинске [Баршт, 2019], художественное исследование выбора своего жизненного пути, проведенное Достоевским в дебютном романе «Бедные люди» [Баршт, 2015, с. 437–439]. Разумеется, это далеко не полный список. Нет никаких препятствий к тому, чтобы посмотреть в этом ракурсе на рассказ Достоевского «Сон смешного человека».

Вот описание интерьера жилища героя рассказа Достоевского: «У меня кленчатый диван, стол, на котором книги, два стула и покойное кресло, старое-престарое, но зато вольтеровское. Я сел, зажег свечку и стал думать» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 106]. Это кресло писатель позаимствовал из интерьера своей квартиры в юности, когда он, безвестный инженер-подпоручик, решил стать профессиональным писателем. В ту пору, прочитав в «Некрасовском сборнике» (1846) роман «Бедные люди», уже довольно известный литератор граф В. А. Соллогуб решил познакомиться с автором и навестил его. Соллогуб рассказывает: когда он вошел к Достоевскому, тот «skonфузился, смешался и подал мне единственное находившееся в комнате старенькое старомодное кресло» [Соллогуб, 1990, с. 223]. Именно «вольтеровское кресло», или «кресло с ушами», воспринималось в середине XIX века как легко узнаваемое «старомодное» (модное в конце XVIII — начале XIX века). Достоевскому оно, вне сомнений, нравилось, иначе он не приобрел бы его в нищие времена становления как художника слова (1840-е годы). Посетив в 1860 году по совету друзей и сподвижников из редакции журнала «Время» московского юрродивого Ивана Яковлевича Корейшу, Достоевский отметил, что тот принимает посетителей, сидя в вольтеровском кресле. Описание этого визита вошло в текст романа «Бесы»: «Обыкновенные посетители оставались за решеткой, а счастливицы допускались, по указанию блаженного, чрез дверцы решетки в его половину, и он сажал их, если хотел, на свои старые кожаные кресла и на диван; сам же заседал неизменно в старинных истертых вольтеровских креслах» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 256]. В такого рода «вольтеровском кресле» герой-философ Достоевского переживает свое, как мы увидим далее, неслучайное вольтеровское видение.

Предшествовавшая этому встреча с девочкой на улице явилась катализатором глубокого размышления, сдвинувшего с мертвой точки нигилистическую внеморальную позицию Смешного к идее ответственности и необхо-



Бюст Вольтера работы М. Колло, экспонировавшийся в XIX веке в Эрмитаже. 1770

димого долженствования по отношению к ближнему своему. Начиная с этого момента он отказывается от мифа о том, что «всё равно» и «всё позволено». Согласно логике Достоевского, если жизнь человека конечна, то нравственность лишается каких-либо оснований, оказывается «всё позволено». Другими словами, логика спасает его от смерти, так как если «не всё равно», значит, человек бессмертен в рамках обратного логического хода: «Отчего же я вдруг почувствовал, что мне не всё равно и я жалею девочку? Я помню, что я ее очень пожалел; до какой-то даже странной боли и совсем даже невероятной в моем положении» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 107]. Так проявляется, по Достоевскому, экзистенциальный инстинкт, который при подключении к нему разума обращается в последовательно развиваемую писателем «органи-

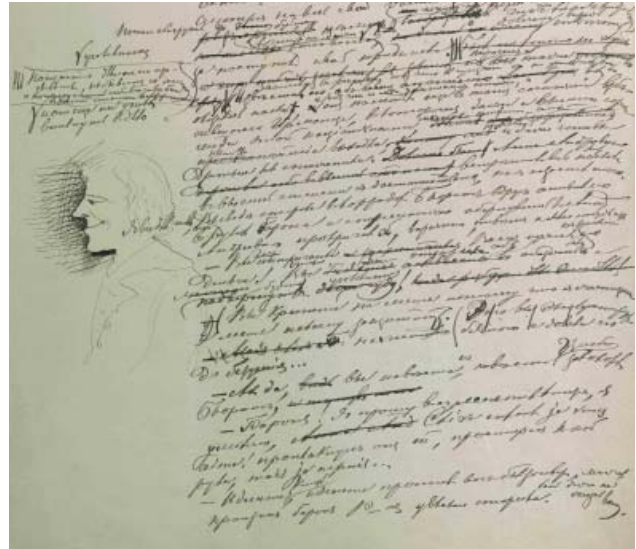
ческую философию». Достоевский считал, что так называемые «нигилисты» могут перейти в новое для себя состояние экзистенциальной ответственности за ближнего своего и весь мир в целом. Последовательность этого движения изображена в «Сне смешного человека» — от идеи, что «*всё равно* было бы, существовал ли бы мир или если б нигде ничего не было» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 105], к «истине», пришедшей к Смешному после сна-видения о разрушении Эдема на другой планете.

В «вольтеровском кресле» он засыпает, видит вещий сон [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 108], проделывая путь в межзвездном пространстве к планете, проживая в «земном рае», и пробуждается в нем же. Достоевский закольцовывает вольтеровским знаком увиденный героем рассказа сон: «Было уже утро, то есть еще не рассвело, но было около шестого часу. Я очнулся в тех же креслах, свечка моя догорела вся...» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 117]. Как мы увидим далее, не только сюжетная канва «Русского Кандида», но и все содержание сна насыщено вольтеровскими аллюзиями.

Необходимо отметить, что Достоевский хорошо знал творчество Вольтера, познакомившись с ним еще в юности. Читал его по одному из многочис-

ленных русских переводов, а также в подлиннике отдельным изданием или в одном из многочисленных изданий собраний сочинений [Voltaire, 1838; 1843]. В Эрмитаже он мог видеть бюст Вольтера работы М. Колло и однажды изобразил его профиль на полях своих рукописей [Баршт, 2016, с. 63–64]. В более поздние годы он мог читать Вольтера в русском переводе 1870 года [Вольтер, 1870]. Особой вехой в восприятии Достоевским наследия Вольтера является 1869 год. Об этом пишет его жена А. Г. Достоевская: «Во Флоренции, к нашей большой радости, нашлась отличная библиотека и читальня с двумя русскими газетами, и мой муж ежедневно заходил туда почитать после обеда. Из книг же взял себе на дом и читал всю зиму сочинения Вольтера и Дидро на французском языке, которым он свободно владел» [Достоевская, 1987, с. 206]. Это подтверждает и сам писатель. В письме Н. Н. Страхову от 6 (18) апреля 1869 года он сообщает: «Вы вот спрашиваете в письме Вашем, что я читаю. Да Вольтера и Дидро всю зиму и читал. Это, конечно, мне принесло и пользу, и удовольствие...» [Достоевский, 1972–1990, т. 29, кн. 1, с. 35]. Теперь обратим внимание на следующее признание героя рассказа Достоевского: «Мой брат, например, умер пять лет назад. Я иногда его вижу во сне: он принимает участие в моих делах, мы очень заинтересованы, а между тем я ведь вполне, во всё продолжение сна, знаю и помню, что брат мой помер и схоронен» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 108–109]. «Пять лет назад» — это 1869 год (М. М. Достоевский умер 10 (22) июля 1864 года). Возможно, криптограммой является и признание героя-философа «Сна смешного человека»: «И вот с тех пор я и проповедую! Кроме того — люблю всех, которые надо мной смеются, больше всех остальных» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 118]. По словам героя, «сон» приснился ему «третьего ноября» (1869) [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 109]. Был ли это сон, приснившийся писателю во Флоренции в период усиленного чтения Вольтера? Не исключено, но настаивать на этом мы не будем.

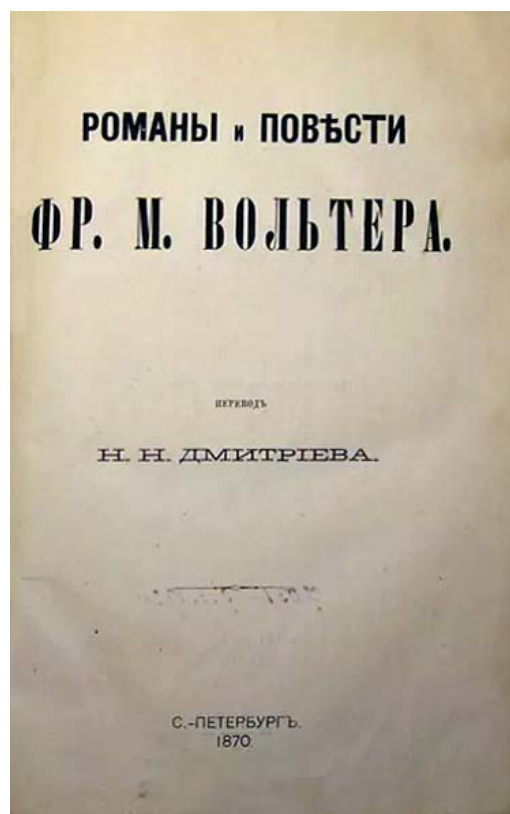
В «Дневнике писателя» за 1877 год, в который Достоевский включил «Сон смешного человека», он описывает появление французского философа в рус-



Изображение профиля
Вольтера в рукописи романа «Подросток»
(начало раздела II 12 главы Третьей части)
[Достоевский, 1972–1990, т. 13, с. 436]

ской культуре в конце XVIII — начале XIX века: «Мы с восторгом встретили пришествие Руссо и Вольтера...» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 21]. О близком знакомстве Достоевского с сочинениями Вольтера, начиная с раннего периода творчества писателя, свидетельствуют упоминания его имени и цитирования его произведений. В «Неточке Незвановой» (1849) Вольтер наравне с целым рядом других классиков французской литературы XVIII века становится одним из любимцев мадам Леотар [Достоевский, 1972–1990, т. 2, с. 216], в сатирической повести «Село Степанчиково» между персонажами разворачивается спор о значении творческого наследия Вольтера, понятого как само олицетворение литературы, с выводом, что от Вольтера молоко в кринках скисает, в то время как он и «вольтерьянцем никогда не бывал» [Достоевский, 1972–1990, т. 3, с. 135]. В «Униженных и оскорбленных» Алеша вспоминает описанное Вольтером в «Кандиде» Лиссабонское землетрясение [Достоевский, 1972–1990, т. 3, с. 236], в «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский рассказывает о посещении им в парижском Пантеоне могилы Вольтера, с вольтеровским же сарказмом описывая краснобайство слишком старательного экскурсовода [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 89]. В этом же очерке словами о «фельдфебелях цивилизации» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 60] он намекает на реплику Скалозуба из комедии А. С. Грибоедова («Фельдфебеля в Вольтеры дам»). Этот прием повторяется затем в «Братьях Карамазовых».

О знакомстве Достоевского к началу 1860-х годов с повестью «Микромегас» говорит употребление им в очерке взятого из этого произведения Вольтера и ставшего термином слова «муравейник» в значении высокоорганизованного и не очень счастливого социального сообщества [Вольтер, 1870, с. 105]: «...в муравейнике всё так хорошо (...) далеко еще человеку до муравейника!» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 81]. Через год, работая над «Преступлением и наказанием», он вновь употребляет этот термин. Планируя овладеть всем человечеством, Раскольников требует себе власти над «всею дрожащею тварью



Издание рассказов «Мемнон» и «Микромегас» в сборнике произведений Вольтера. 1870

и над всем муравейником!...» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 253]. Продолжая разработку эпизодов своего романа, Достоевский проектирует разговор Раскольникова с Заметовым, который читает ему заголовки газет: «Да вот читаю в газетах о преступлении. (...) Вольтеров Кандид. О Фонтенеле» [Достоевский, 1972–1990, т. 7, с. 79]. Заметим здесь сарказм повествователя: в центре популярного сочинения Б. Фонтенеля «Рассуждения о религии, природе и разуме» [Фонтенель, 1979] находилась идея множественности миров, опровергающая логику Раскольникова. Со всей очевидностью, Достоевский читал вольтеровскую «Жизнь Мольера» (1739), на это указывает воспроизведенная им французская фраза «Ou va-t-elle la vertu se nicher?»³ [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 371] — восклицание, приписываемое Мольеру, в ответ на обращение к нему нищего, решившего, что благотворитель ошибся, подав ему золотой. Об этом эпизоде упоминает Вольтер в «Жизни Мольера».

Губернатор Андрей Антонович фон Лембке, персонаж романа «Бесы», пребывая в волнении перед встречей с Юлией Михайловной, гадает по «Кандиду» Вольтера. Открыв наугад книгу, он читает: «Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles» («Всё к лучшему в этом лучшем из миров»), что заставляет его раздраженно плюнуть и сесть в коляску [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 340–341]. Среди упоминаний Вольтера в творчестве Достоевского стоит обратить внимание на разговор Алеши Карамазова с Колей Красоткиным, развернутый набросок которого сохранился в рукописях писателя [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 307]. В окончательном тексте романа он выглядит так:

...можно ведь и не веруя в Бога любить человечество, как вы думаете? Вольтер же не веровал в Бога, а любил человечество? (...)

— Вольтер в Бога верил, но, кажется, мало и, кажется, мало любил и человечество, — тихо, сдержанно и совершенно натурально произнес Алеша (...).

— А вы разве читали Вольтера? — заключил Алеша.

— Нет, не то чтобы читал... Я, впрочем, «Кандида» читал, в русском переводе... в старом, уродливом переводе, смешном...

[Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 500]

Возможно, речь идет об издании 1779 года [Вольтер, 1779].

Вопрос о вере, основанной на непосредственном живом чувстве причастности к Космосу, не требующей обрядов и конфессий, прочно связывался в сознании Достоевского с именем французского философа: «Если не религия, но

³ «Где только не гнездится добродетель?» (фр.).

хоть то, что заменяет ее на миг в человеке. Вспомните Дидро, Вольтера, их век и их веру... О, какая это была страстная вера. У нас ничего не верят, у нас *tabula rasa*⁴. Ну хоть в Большую Медведицу, вы смеетесь, — я хотел сказать, хоть в какую-нибудь великую мысль» [Достоевский, 1972–1990, т. 24, с. 67]. Это повторение важной для писателя мысли, уже звучавшей ранее в январском выпуске за 1876 год: «Вспомните страстную веру Дидро, Вольтера... У наших — полное *tabula rasa*, да и какой тут Вольтер: просто нет денег, чтобы нанять любовницу, и больше ничего» [Достоевский, 1972–1990, т. 22, с. 6].

В романе «Бесы» Вольтер упомянут в числе трех самых выдающихся литературных гениев, сказавших «новое слово» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 69]. Персонаж «Бобка», который зарабатывает себе на жизнь изданиями типа «Искусство нравиться дамам», собирается издать сборник бонмо Вольтера, опасаясь, «не пресно ли нашим покажется» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 42]. Лебедева в романе «Идиот» живо интересуется вольтеровская концепция Дьявола, согласно которой, по его мнению, «закон саморазрушения и закон самосохранения одинаково сильны в человечестве! Дьявол одинаково владычествует человечеством до предела времен, еще нам неизвестного. (...) вы смеетесь над формой его, по примеру Вольтеру, над копытами, хвостом и рогами его, вами же изобретенными; ибо нечистый дух есть великий и грозный дух, а не с копытами и с рогами, вами ему изобретенными» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 311]. Мы знаем, что эта мысль Лебедева (и Вольтера) была продолжена в романе «Братья Карамазовы» в беседах Ивана Карамазова с чертом. В шуточных «Петербургских сновидениях в стихах и прозе» Достоевский замечает, что Вольтер « всю жизнь писал только одни фельетоны... Но боже мой! что я! ведь я сам пишу фельетон. Куда я заехал?» [Достоевский, 1972–1990, т. 19, с. 68]. Подобного рода замечание видим в «Вставке в статью Н. Н. Страхова “Нечто о полемике”» [Достоевский, 1972–1990, т. 19, с. 139]. В «Дневнике писателя» Достоевский регулярно поминает Вольтера, цитирует строки из его сочинений, вспоминает о его переписке с Екатериной II, рекомендации его относительно пополнения Академии наук [Достоевский, 1972–1990, т. 22, с. 116].

Несколько раз упоминается имя Вольтера в эпистолярной Достоевского. В частности, в письме к старинному приятелю писателя доктору С. Д. Яновскому⁵. В письме Вс. С. Соловьеву от 6 (28) июля 1876 года из Эмса Достоевский высказывает мысль, что идеи, которые нес Вольтер, только и могли быть выражены в виде «насмешек, намеков, полуслов и недомолвок». Высказанные

⁴ Чистая доска (*лат.*).

⁵ Письмо С. Д. Яновскому от 28 сентября (10 октября) 1867 (*фр.*) [Достоевский, 1972–1990, т. 28, кн. 2, с. 253–358].

прямо без обиняков, они «и десятой доли прежнего эффекта не стяжали бы» [Достоевский, 1972–1990, т. 29, кн. 2, с. 102]. С этим связано обильное цитирование Достоевским произведений Вольтера. С «пользой и удовольствием» он охотно вставляет цитаты в свои художественные произведения и публицистические статьи, в частности известную фразу «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать» в «Братьев Карамазовых» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 23]. Вольтеровский арсенал использует здесь в полном соответствии со своим жизненным кредо Федор Павлович Карамазов. Эту цитату из произведения Вольтера «К автору “Книги о трех обманщиках”» («A Pauteur du livre des trois imposteurs», 1769) Достоевский воспроизводил и в своем предыдущем романе «Подросток», и ранее — в «Дневнике писателя» за 1873 год [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 108, 447], актуализируя его мысль о силе, связующей вещи и предметы Мироздания в одно непротиворечивое целое [Достоевский, 1972–1990, т. 22, с. 96]. Подобного рода цитирование крылатых вольтеровских выражений мы встречаем в «Подростке», где персонаж говорит: «Ты знаешь: tous les genres...» [Достоевский, 1972–1990, т. 13, с. 91], намекая на то, что читатель знает и продолжение, и перевод: «Tous les genres sont bons, hors le genre ennuyeux»⁶. Скрытая вольтеровская цитата находится в словах повествователя «Братьев Карамазовых»: «“Отелло не ревнив, он доверчив”, — заметил Пушкин...» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 343]. На самом деле эта мысль, как свидетельствует сам Пушкин, принадлежит Вольтеру: «Отелло от природы не ревнив — напротив: он доверчив. Вольтер это понял...» [Пушкин, 1978, с. 67]. В этом же произведении Достоевский воспользовался шуткой Вольтера из повести «Задиг, или Судьба» (1748) о докторе, который способен лечить только правый глаз пациента. В своем романе он продумывал описание доктора с подобного рода специализацией: «...он осмотрит нос: я вам, скажет, только правую ноздрю могу вылечить, потому что левых ноздрей не лечу» [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 76, 591]. Замечателен в «Братьях Карамазовых» прямой намек на повесть «Микромегас», где черт в разговоре с Иваном, говоря о мирах иных, упоминает Сириус [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 82]. Признавая Вольтера за образец ума [Достоевский, 1972–1990, т. 22, с. 12], работая над своим «Дневником писателя», Достоевский осознанно моделировал в нем непредвзятый и честный, не лишенный скепсиса и иронии «взгляд вольтеровский» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 296]. Для него Вольтер был носителем настоящего европейского гуманизма, выработанного столетиями нравственного и культурного возрастания. Касаясь зверств, которые творились в эти годы на

⁶ «Все жанры хороши, кроме скучного» (фр.).

Балканах, он писал: «...эта самая мода сдирания кожи, да еще под видом самых священнейших принципов цивилизации, и это после-то Руссо и Вольтера!» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 46].

Повесть Вольтера «Кандид, или Оптимизм» особо интересовала Достоевского и чаще других произведений французского мыслителя упоминается в его произведениях и письмах: в статье «Г. -бов и вопрос об искусстве», романах «Преступление и наказание», «Бесы», «Братья Карамазовы», в «Дневнике писателя». Как упоминалось выше, в 1877 году он наметил программу будущих творений, куда вошел и «Русский Кандид»: «Memento. На всю жизнь. 1) Написать русского Кандида» [Достоевский, 1972–1990, т. 17, с. 14]. Постоянно идущий в сознании писателя диалог с Вольтером получил отражение в его статьях, письмах и художественных произведениях: «Блудный сын» (во время работы над «Подростком»), «Жизнь Мольера» (работа над «Преступлением и наказанием»), «Задиг, или Судьба» (в «Братьях Карамазовых»), «К автору “Книги о трех обманщиках”», «A l’auteur du livre des Irois imposteurs» (в рукописях к роману «Бесы»), намек на «Histoire de l’Empire de Russie sous Pierre le Grand, par Fauteur de l’Histoire de Charles XII» содержится в письме к С. Д. Яновскому [Достоевский, 1972–1990, т. 28, кн. 2, с. 353]. Самым существенным литературным откликом на творчество Вольтера со стороны Достоевского является рассказ «Сон смешного человека» — своего рода интерпретация фабульной основы и идеологии повести «Микромегас», хотя, вне сомнений, в этом произведении есть следы влияния и других текстов. Например, звезда, мерцающая перед самоубийцей, встречалась в текстах Достоевского и до 1877 года.

Звезда, на которую сосредоточенно смотрит герой «Сна смешного человека», становится опорной точкой в развитии сюжета произведения: «Вдруг я заметил в одном из этих пятен звездочку и стал пристально глядеть на нее. Это потому, что эта звездочка дала мне мысль: я положил в эту ночь убить себя» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 105–106]. Годом ранее «Дневник писателя» за 1876 год Достоевский начал главой «О Большой и Малой Медведицах, о молитве великого Гёте и вообще о дурных привычках», в которой он подверг анализу устремленный к звездам взгляд героя гётевского романа «Страдания юного Вертера» (1774). С позиции укрепившейся в его сознании органической философии Достоевский критикует Гёте за неверно расставленные смысловые акценты:

Самоубийца Вертер, кончая с жизнью, в последних строках, им оставленных, жалеет, что не увидит более «прекрасного созвездия Большой Медведицы», и прощается с ним. (...) вся эта бездна таинственных чудес Божиих вовсе не выше его мысли, не выше его сознания, не выше идеала красоты, заклю-

ченного в душе его, а, стало быть, равна ему и роднит его с бесконечностью бытия... (...) «Великий Дух, благодарю Тебя за лик человеческий, Тобою данный мне». Вот какова должна была быть молитва великого Гете во всю жизнь его.

[Достоевский, 1972–1990, т. 22, с. 6]

К идее самоубийства героя «Сна смешного человека», в отличие от гётевского героя, подвигло глубокое разочарование в человеке как значимой части Космоса, в своем лице и в лице всех других гомо сапиенс, приведшее его к убеждению, что «всё равно» (параллельное словам «подпольного»: «свету провалиться или мне чаю пить» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 174]).

В этом пассаже обращают на себя внимание две вещи. Во-первых, Достоевский, перелагая на Гёте свой личный метод глубокого автобиографизма, соединяет в одно целое Вертера и его автора. Во-вторых, в «Сне смешного человека» он разворачивает в противоположном направлении гётевскую сюжетную конструкцию: звезда связывает Вертера с жизнью, а героя Достоевского приводит к мысли о самоубийстве. Меняется и последовательность событий: если Вертер прощается со звездами перед самоубийством, то Смешной виртуально перемещается к ним с помощью некоего мистического существа: «Я знал, что оно имело как бы лик человеческий. Странное дело, я не любил это существо, даже чувствовал глубокое отвращение. (...) я в руках существа, конечно, не человеческого, но которое *есть*, существует...» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 110]. Условный «ангел», который переносит Смешного на иную планету, заставляет вспомнить рассказ Вольтера «Мемнон», где в том же качестве выступает подобного рода существо, которое несет по межзвездным пространствам вольтеровского героя. Это «небесный дух», «житель звезды», «добрый гений», чья планета находится в «500 миллионах лье от Солнца», «возле Сириуса». Обратим внимание, что именно о Сириусе как цели межзвездного путешествия думает герой «Сна смешного человека»: «...мы неслись (...) через пространство и время и через законы бытия и рассудка (...) вдруг увидал в темноте одну звездочку. “Это Сириус?” — спросил я, вдруг не удержавшись, ибо я не хотел ни о чем спрашивать» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 110].

Ангел из рассказа Вольтера, переносящийся с планеты на планету, вступает с главным героем в беседу, повествуя, что его задача — «Заботиться о других планетах» [Вольтер, 1870, с. 98]. Параллельно идеологии «Микромегаса» это существо отговаривает Мемнона от мысли, что человек — высшее существо во Вселенной: «...будешь счастлив, если только откажешься от глупого намерения быть совершенно мудрым». Оно также сообщает, что есть одна исполненная совершенства планета «в сотне тысяч миллионов миров, рассеянных в про-

странстве». При этом миры соблюдают иерархичность: «...везде соблюдена постепенность. Во втором мире меньше мудрости и удовольствий, чем в первом, в третьем меньше, чем во втором и т. д. до последнего, населенного одними полоумными» [Вольтер, 1870, с. 99]. Мемнон тут же предполагает, что его родная Земля как раз и есть «тот самый дом умалишенных всей вселенной». «Не совсем, но около того», — подтверждает Небесный дух [Вольтер, 1870, с. 99]. Со всей очевидностью, изложенная в «Мемноне» иерархия воспроизведена и в «Сне смешного человека», герой которого перемещается с несовершенной («полоумной») планеты на идеальную в природном и социальном отношениях.

В отличие от Мемнона и Смешного, Микромегас сам свободно перемещается в пространстве за счет глубокого постижения «законов тяготения и значения притягательных и отталкивательных сил». Используя в качестве межзвездного трека солнечный луч, он перелетает «вместе с своими спутниками с одной планеты на другую так же легко, как птица перелетает с ветки на ветку» [Вольтер, 1870, с. 105], прихватив с собой жителя Сатурна. Можно предположить, что «гений» из «Мемнона» и сам Микромегас являются прототипами Существа, которое несет в межзвездном пространстве героя «Сна смешного человека». В отличие от Смешного и Мемнона, Микромегас живет на планете со значительно более высоким уровнем развития. Отсюда и мотивировки перемещения на другую планету у Микромегаса и Смешного существенно отличаются. Герой рассказа Вольтера намеревается отправиться на иную планету с познавательными целями, чтобы, «как говорится, довершить образование ума и сердца» [Вольтер, 1870, с. 105]. Подзаголовок первой главы повести Вольтера поясняет, что в ней пойдет речь о «Путешествии на Сатурн одного из жителей планетной системы Сириуса», некоего «умного молодого человека». В этом словосочетании заключен парадокс, так как неясно, какой именно возраст героя может быть определен как «молодой» — средняя продолжительность жизни на планете Микромегаса, согласно тексту Вольтера, около 10 500 000 лет, что воспринимается обитателями планеты как «мгновение»: «Едва только начинаешь приобретать кое-какие знания, как уже приходится умирать...» [Вольтер, 1870, с. 107]. Его рост — 8 льё (около 44,5 км) [Вольтер, 1870, с. 103], размер планеты в 21 600 000 раз превышает Землю [Вольтер, 1870, с. 103], по основной профессии он ученый-энтомолог, который изучал «маленьких насекомых, которые не имеют и 100 футов в диаметре», и вел длящийся 220 лет научный диспут «о том, существует ли аналогия в строении улиток и блох, водящихся на Сириусе» [Вольтер, 1870, с. 104]. Первым пунктом назначения в его путешествии стала планета Солнечной системы Сатурн, где он обнаружил «крошечных обитателей» [Вольтер, 1870, с. 105].

Сходство в коммуникации между прибывшими инопланетянами и аборигенами в произведениях Достоевского и Вольтера заключается в установлении легкого и адекватного взаимопонимания. Общение между жителями трех планет в повести Вольтера происходит в силу высочайшего уровня развития чувственной сферы организмов жителей Сириуса и Сатурна. Они являют собой глубоко преображенных существ: если человек располагает пятью видами чувственного восприятия мира, то у жителей Сатурна их 72, а у Микромегаса — около 1000. Прочитав этот фрагмент «Микромегаса», Н. Н. Страхов задает насущный вопрос о перспективе телесного преображения человека: «...возможно ли вообще какое-нибудь увеличение числа чувств?» [Страхов, 2007, с. 247]. Речь идет не о неких количественных характеристиках, но о параметрах видения человеком окружающей реальности. «Жители Сириуса» различают 39 основных цветов [Вольтер, 1870, с. 108], что не мешает им высказывать «недовольство самими собой», признавать, что они «ничтожны, и что есть существа далеко лучше нас» [Вольтер, 1870, с. 106]. В своем труде об органической философии Н. Н. Страхов писал:

Мы видели, какую ошибку постоянно делают защитники человеческого ничтожества. Величину земли они измеряют бесконечностью пространства, время нашей жизни — бесконечностью вечности. Точно так же число наших чувств они сравнивают с числом чувств Микромегаса, наши путешествия с его прогулкой по Млечному Пути и т. д. Во всех этих рассуждениях одна и та же ошибка...

[Страхов, 2007, с. 256]

Она заключается в том, что возможности существа, находящегося на высокой ступени развития, сравниваются с жалкими возможностями «недоделанного» (термин Достоевского) гомо сапиенс. «Человек недоволен своею жизнью, — продолжает Страхов, — он носит в себе мучительные идеалы, до которых никогда не достигает, и потому ему нужна вера в (...) бытие существ более совершенных, чем он сам. Часто раздаются жалобы на физические бедствия нашей жизни; но что они значат в сравнении с нашими жалобами на нравственные бедствия, в сравнении с тем неутолимым гневом и отчаянием, с каким человек смотрит на нравственное ничтожество и уродство человека?» [Страхов, 2007, с. 230]. Внезапное телепатическое общение между членами общества, которым владеют вольтеровские персонажи, действует и в «Эдеме», описанном в «Сне смешного человека», и в контакте Смешного с проводником по Вселенной: «Что-то немо, но с мучением сообщалось мне от моего молчащего спутника и как бы пронизало меня» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 111].

Особая одухотворенность, соединяющая все живые существа в одно непротиворечивое целое, видна и в описание природного мира планеты:

Высокие, прекрасные деревья стояли во всей роскоши своего цвета, а бесчисленные листочки их, я убежден в том, приветствовали меня тихим, ласковым своим шумом и как бы выговаривали какие-то слова любви. Мурава горела яркими ароматными цветами. Птички стадами перелетали в воздухе и, не боясь меня, садились мне на плечи и на руки и радостно били меня своими милыми, трепетными крылышками.

[Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 112]

«Божьи птички» как свидетели и участники Промысла Божьего встречаются затем в той же функции в «Братьях Карамазовых» в рассказе Зосимы о его брате Маркеле: «...была такая Божия слава кругом меня: птички, деревья, луга, небеса» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 263], в дальнейших рассуждениях Зосимы, записанных Алешей Карамазовым: «...посмотрите кругом на дары Божии: небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная (...) жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей, обнимемся мы и заплачем...» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 272]; «Други мои, просите у Бога веселья. Будьте веселы как дети, как птички небесные» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 290]. Жители планеты указывали Смешному на индекс их органичного мира — «на деревья свои, и я не мог понять той степени любви, с которой они смотрели на них (...). И знаете, может быть, я не ошибусь, если скажу, что они говорили с ними!» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 113].

Дерево как символ чуда Божественного мироустройства — очевидная автоаллюзия Достоевского. Этот знак был одной из важнейших доминант в структуре романа «Идиот» (1869). Умиравший от туберкулеза Ипполит Терентьев приезжает в Павловск, чтобы «видеть деревья» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 246], свидетельствуя, что «легче умирать между людьми и деревьями» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 321]. Увидев на рассвете «блестевшие верхушки деревьев», он показывал «на них князю точно на чудо...» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 345]. Аделаида сосредотачивает свое внимание на одном «чудесном старом дереве, развесистом, с длинными, искривленными сучьями, всё в молодой зелени...» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 281]. Находясь в состоянии транса перед припадком эпилепсии, князь Мышкин произносит проповедь с манифестацией центральной идеи органической философии, лежащей в основании структуры обоих произведений — и романа «Идиот», и рассказа «Сон

смешного человека»: «Знаете, я не понимаю, как можно проходить мимо дерева и не быть счастливым, что видишь его? Говорить с человеком и не быть счастливым, что любишь его! (...) а сколько вещей на каждом шагу таких прекрасных, которые даже самый потерявшийся человек находит прекрасными?» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 459]. Как и в других своих произведениях, Достоевский эксплуатирует здесь Пятое доказательство бытия Бога Фомы Аквинского.

Этим аллюзии и реминисценции Достоевского в «Сне смешного человека» не исчерпываются. Давно замечены «трихины», разрушающие «Эдем» в «Сне смешного человека» и земной мир в кошмарном сне Раскольникова («Преступление и наказание») [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 419; т. 7, с. 399; т. 25, с. 408]. «Мокрые разорванные башмаки» на девочке, обратившейся к Смешному на улице [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 106], явно из «Бедных людей», где дырявые сапоги также обозначают крайнюю степень отчаянья владельца такого рода обуви [Баршт, 2015, с. 434–439]. Жилье, образ жизни и тревожащие душу героя экзистенциальные проблемы заставляют снова вспомнить о Родионе Раскольникове, к квартире которого также применимо описание из рассказа «Сон смешного человека»: «Я поднялся в мой пятый этаж. Я живу от хозяев, и у нас номера. Комната у меня бедная и маленькая, а окно чердачное, полукруглое» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 106]. В своем рассказе писатель моделирует ситуацию, фабульно схожую, но идеологически тождественную описанной в «Бесах», где один из персонажей говорит: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 180]. В сходной ситуации, резюмируя экзистенциальный спор с приятелями, Смешной говорит нечто похожее: «Я им вдруг и высказал это: “Господа, ведь вам, говорю, всё равно”. Они не обиделись, а все надо мной засмеялись» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 105]. Этим, конечно, список автоаллюзий не исчерпывается, мысль об «энциклопедичности» рассказа Достоевского можно подтвердить и другими примерами.

Прибыв на планету, Смешной обнаруживает, что ее жители обладают органическим мировосприятием и непосредственным интуитивным знанием, согласуют свои чувства и сознание телепатически:

...они, зная столь много, не имеют нашей науки. Но я скоро понял, что знание их восполнялось и питалось иными проникновениями, чем у нас на земле, и что стремления их были тоже совсем иные. (...) они не стремились к познанию жизни так, как мы стремимся познать ее, потому что жизнь их была восполнена. Но знание их было глубже и высшее, чем у нашей науки; ибо наука наша ищет объяснить, что такое жизнь, сама стремится познать ее, чтоб научить

других жить; они же и без науки знали, как им жить, и это я понял, но я не мог понять их знания.

[Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 113]

Герой рассказа Достоевского погружается в эту новую реальность, переживая захватывающую дух полноту жизни: «От ощущения полноты жизни мне захватывало дух, и я молча молился на них» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 115], ощущая на себе духовную атмосферу «всеобщей влюбленности друг в друга» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 114], подобно тому, как персонажи «Микромегаса» — жители Сатурна и путешественник с Сириуса — легко «сближаются» друг с другом [Вольтер, 1870, с. 106]. Подобно Смешному, Микромегас обнаруживает на Сатурне социальную гармонию, «Эдем», сходный с описанным в «Сне смешного человека». Герой повести Вольтера свидетельствует: «...мне приходилось встречать смертных, которые нам уступали, и таких, которые далеко нас превосходили, но ни разу мне не пришлось встретить таких, желания которых не превышали бы их потребностей, а потребности — средств удовлетворить им» [Вольтер, 1870, с. 107]. Некоторое сходство обнаруживается и в маршруте путешествий героев Вольтера и Достоевского. На чужой планете, такой как Земля, Смешной попадает на один из островов «Греческого архипелага» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 112], в то время как Микромегас сначала приземляется «на северный берег Балтийского моря» [Вольтер, 1870, с. 110], и лишь затем, быстро пройдя на юг Европы и обнаружив «неприметную лужу», Средиземное море, он оказывается примерно в тех же краях, что и Смешной [Вольтер, 1870, с. 110]. Разворачивая раблезианский мотив размера как своего рода качественной характеристики, повествователь «Микромегаса» выражает сожаление, что с помощью микроскопа едва возможно «видеть кита и корабль», но микроскоп «не годился для наблюдения таких крошечных тварей, как люди» [Вольтер, 1870, с. 113].

Путешествие с одной планеты на другую является внешней событийной оболочкой сюжетов «Сна смешного человека» и «Микромегаса», центральной же идеологической осью в обоих произведениях становится вопрос о тяжелом морально-психологическом состоянии обитателей Земли. Вольтер и Достоевский ставят один и тот же вопрос — о возможности преодоления социального зла, которое разрушает судьбы людей и обращает их существование в цепь бесконечных страданий. Оба главных героя испытывают глубокую неудовлетворенность нравственным уровнем отношений между людьми (Микромегас видит это вне себя, Смешной — в собственном сознании), в обоих произведениях указаны примеры социальной уравновешенности обществ, где отсутствует

зло, исходящее от одного человека к другому, ставится вопрос о возможности установления такого же порядка на Земле, когда люди перестают вредить друг другу или убивать ближнего своего.

В «Сне смешного человека» Достоевский переворачивает сюжет «Микромегаса»: если вольтеровский герой прилетает из гармоничного и лишённого зла общества на погрязшую в пороках Землю, то Смешной улетает с невыносимой для него Земли на планету, где воочию видит подлинный «Золотой век» [Комарович, 1924, с. 139; Хмелевская, 1963; Пруцков, 1971; Бельчиков, 1971]. Если мотивы путешествия Микромегаса более всего напоминают научную экспедицию, то Смешного, помимо его воли, силы Мирового Духа заставляют разувериться в его главном постулате, приведшем к идее самоубийства, — уверенности в том, что «на свете везде *всё равно*» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 105]. Прибыв на Землю, Микромегас априорно полагает, что человечество безбедно, беззлобно и счастливо. С этим предположением, реализуя свой опыт энтомолога, он обращается к людям: «...вы без сомнения вкушаете на вашей земле самые чистые радости, имея в себе так мало вещественного и состоя по видимому из одного почти духа; вы должны проводить свою жизнь в любви и размышлении...», однако, выслушав Микромегаса, люди «повесили носы» [Вольтер, 1870, с. 117]. Они сознались, что это далеко не так, «за исключением очень немногих обитателей земли, не пользующихся особенным значением, остальную часть составляют глупые, злые и несчастные люди. “В нас всегда найдется слишком много вещества для того, чтобы делать зло, если только зло происходит от вещества, и слишком много духа, если оно зависит от духа”». Далее они предположили, что в ту минуту, когда идет этот разговор, «100 000 болванов одной с вами породы, в шляпах, режутся с 100 000 таких же болванов в чалмах, и что так ведется почти на всей Земле с незапамятных времен» [Вольтер, 1870, с. 117]. Это признание землян приводит жителя Сириуса в ужас.

Далее жители Земли раскрывают Микромегасу суть этого конфликта:

«Дело идет — сказал философ — о нескольких кучах грязи величиною с вашу пятку. И ни одного комка этой грязи не достанется ни одному из всех этих глупцов, которые убивают друг друга. Все дело в том, достанется ли эта грязь человеку, которого называют Султаном, или другому, который неизвестно почему носит имя Цезаря. Ни тот, ни другой никогда не видел и, может быть, никогда не увидит той землишки, из-за которой идет война, и почти ни одно из взаимно режущих друг друга животных никогда не видело животного, за которого они дерутся».

[Вольтер, 1870, с. 117]

Подобного рода вольтеровская ирония в описании грехопадения «Эдема», обнаруженного на чужой планете, звучит в признании Смешного человека: «Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю. Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи», «...скоро, очень скоро брызнула первая кровь: они удивились и ужаснулись, и стали расходиться, разъединяться. Явились союзы, но уже друг против друга. Начались укоры, упреки. Они узнали стыд и стыд возвели в добродетель. Родилось понятие о чести, и в каждом союзе поднялось свое знамя. Они стали мучить животных, и животные удалились от них в леса и стали им врагами» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 115–116]. Как результат, появились социалисты, предлагавшие рецепты излечения от этих бед, — «люди, которые начали придумывать: как бы всем вновь так соединиться, чтобы каждому, не переставая любить себя больше всех, в то же время не мешать никому другому, и жить таким образом всем вместе как бы и в согласном обществе» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 117].

Выслушав земных мудрецов, Микромегас задает себе тот же вопрос, который терзает героя «Сна смешного человека», о причинах такого положения вещей и возможности излечения этого сошедшего с ума сообщества:

«Уж не сделать ли мне несколько шагов, чтоб раздавить весь этот муравейник жалких убийц?» — «Не трудитесь, — отвечали ему, — они сами достаточно стараются о своей гибели. Знаете ли вы, что пройдет едва 10 лет и из этих несчастных не останется и пятой части; знаете ли вы, что если бы они даже не обнажали меча, то голод, невождержность и утомление уничтожили бы их всех одного за другим. К тому же не их надо наказывать, а тех домоседов варваров, которые во время своего пищеварения посылают из своих кабинетов приказания об истреблении миллионов людей, а потом велят торжественно благодарить за это Бога». Путешественник почувствовал сострадание к человеческому роду, в котором он нашел такие удивительные противоречия.

[Вольтер, 1870, с. 118]

Дополняя картину глубокого нравственного падения человечества, Достоевский указывает на стержневую основу проблемы: «...каждый возлюбил себя больше всех, да и не могли они иначе сделать. Каждый стал столь ревнив к своей личности, что изо всех сил старался лишь унижить и умалить ее в других, и в том жизнь свою полагал» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 116]. Подобно мудрецам, повествующим Микромегасу о глубине нравственного падения человечества, герой «Сна смешного человека» рассказывает о возникшем на

планете «добровольном рабстве», а также о появлении праведников, «которые приходили к этим людям со слезами и говорили им об их гордости, о потере меры и гармонии, об утрате ими стыда. Над ними смеялись или побивали их камнями. Святая кровь лилась на порогах храмов» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 116–117].

Подобно Достоевскому, полагавшему, что человек смертен только в трех пространственных измерениях и одном временном, а в четвертом измерении, в вечности, он укоренен духовно, включая и период земной жизни, Вольтер естественным образом от обсуждения каннибальского социального устройства планеты Земля переходит к вопросу о понимании землянами слова «душа». Он воспроизводит нечто вроде «круглого стола», на котором выступают апологеты различных философских систем — Аристотеля, Декарта, Мальбранша, Лейбница и Локка. Первый из них стал развивать известную идею энтелехии как причины себя самой, картезианец настаивал на идее «чистого духа», который получил еще «во чреве матери все метафизические идеи», однако, тем не менее, отправляется «в школу снова учиться тому, что он знал» [Вольтер, 1870, с. 119]. Это вызывает ироническое замечание Микромегаса: «...вашей душе (...) не стоило труда быть такой ученой во чреве матери, чтобы стать невеждой когда вырастет борода» [Вольтер, 1870, с. 119]. Последователь Мальбранша стал развивать концепцию окказионализма, которую, как и две предыдущие, повествователь «Микромегаса» изображает в карикатурном виде: «...за меня все делает Бог, я все вижу и все делаю чрез него, сам же ни во что мешаюсь» [Вольтер, 1870, с. 119]. Обратившись с тем же вопросом к последователю Лейбница, Микромегас услышал ответ, что это «стрелка, указывающая часы в то время, как мое тело бьет их, или, если хотите, она бьет часы в то время, как мое тело их указывает, или иначе, моя душа — зеркало вселенной, а мое тело — рамка этого зеркала: все это очень ясно». Выступавший последним сторонник Локка сказал: «...я не знаю, как я мыслю, но знаю, что мыслю (...) не смею его ограничивать, ничего не утверждаю и довольствуюсь тем убеждением, что на свете гораздо более возможных вещей, нежели об этом думают» [Вольтер, 1870, с. 119]. Этот тезис, хорошо укладывавшийся в рамки философских представлений самого Вольтера, вызвал одобрение инопланетян: «Обитатель Сириуса улыбнулся; он нашел этого мудреца не глупее других, а карлик с Сатурна обнял бы последователя Локка, если бы этому не мешала крайняя непропорциональность их роста». Казалось бы, налаженное философское благополучие собравшихся было уничтожено «маленьким животным в четырехугольной шапочке», которое объявило, что секрет можно найти «в сокращенном издании сочинений св. Фомы», заставив инопланетян рассмеяться. В ответ они передали книгу со

своим сокровенным знанием в Парижскую академию наук, но «когда секретарь раскрыл ее, то увидел одни листы белой бумаги: “Ах, — сказал он, — я это подозревал”» [Вольтер, 1870, с. 120].

Достоевский считал, что внешний контроль над человеком со стороны государства по мере развития человечества должен исчезнуть, уступив место развитому внутреннему самоконтролю, обеспеченному высокоразвитым нравственным чувством. Для этого необходима коренная переделка человека, его глубокое преобразование. Эта тема звучит в его письме к А. Е. Врангелю от 31 марта (14 апреля) 1865 года [Достоевский, 1972–1990, т. 28, кн. 2, с. 115]. Ранее, после смерти жены Марии Дмитриевны, он сделал запись, открывающую эпохальный характер его идеи глубокого преобразования человека из «недоделанных людей» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 47] в полноценных существ, осознанно живущих одновременно и во времени, и в вечности:

...после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно (...). Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели. (...) человек есть на земле существо только развивающееся, след<овательно>, не оконченное, а переходное.

[Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 172–173]

Почвеннический проект братьев Достоевских, А. А. Григорьева и Н. Н. Стрхова — это и есть инструмент насущно необходимого «перехода». В максимально полном виде суть проекта Достоевский обнажил в своей «Пушкинской речи». В качестве примера того, что именно должно быть преодолено, он взял характер Алеко из поэмы А. С. Пушкина «Цыганы», «несчастливого скитальца в родной земле, того исторического русского страдальца, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем» [Достоевский, 1972–1990, т. 26, с. 137]. Дополнением к этой мысли могут служить строки из статьи «Жители планет» его соратника и друга Н. Н. Стрхова:

...человек считает возможным, что сущность его нравственной жизни может проявиться в несравненно лучших формах, чем она является на земле. (...)

Мы улетаем мысленно к счастливым жителям планет, чтобы отдохнуть от скуки и тоски земной жизни.

[Страхов, 1861, с. 20]

В конечном итоге герой рассказа Достоевского приходит к центральной идее органической концепции, созданной А. А. Григорьевым в конце 1850-х годов на основе трудов А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, философски проработанной в 1860–1870-е годы Н. Н. Страховым и послужившей Ф. М. Достоевскому основой для создания всех его героев-богоискателей, преобразователей человечества, отразившейся на всех его произведениях, включая «Дневник писателя» и три романа — «Бесы», «Подросток» и «Братья Карамазовы». Фактически речь идет о развитии новой для того времени модели экзистенциального интуитивизма, оказавшего значительное и недостаточно изученное влияние на последующее развитие философии. В связи с этим следует отметить верное замечание М. С. Киселевой, указавшей на преемственную связь интуитивизма круга авторов «Времени» и «Эпохи» с философией С. Л. Франка, гносеология которого была родственной подходам Достоевского и его соратников [Киселева, 2022].

В сюжете «Сна смешного человека» показан процесс освобождения человека от «одури» нигилизма и обретения им понимания смысла своей жизни вровень с пониманием смысла жизни Вселенной, осознания себя как «узла бытия» (термин Н. Н. Страхова) мировой истории, индексирующего чувство глобальной ответственности: «Ясным представлялось, что жизнь и мир теперь как бы от меня зависят» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 108]. Эти слова Смешного — базовый пункт органической антропологии, разработанной философами круга «Времени» и «Эпохи». Христианскую любовь они полагали основным инструментом преобразования, трактуя ее как одно из проявлений универсальной мировой силы, организующей Космос: «Главное — люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться. А между тем ведь это только — старая истина, которую биллион раз повторяли и читали, да ведь не ужилась же!» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 119]. Эта мысль повторяется в словах Маркела из рассказа старца Зосимы: «...жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай. (...) и одного дня довольно человеку, чтобы всё счастье узнать» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 262; Вольтер, 1870, с. 120]. Почвеннический проект А. А. Григорьева, братьев Достоевских и Н. Н. Страхова был направлен на то, чтобы наконец эта истина «ужилась» с реальной действительностью. Неслучайно «Братья Карамазовы» переполнены аллюзиями на этот рассказ Достоевского.

Нельзя не заметить контуры органической этики в поведении жителей других планет в произведениях Вольтера. Они «с необыкновенной добротой» обращаются к людям, воспринимаемым ими как «маленькие клещи», безосновательно и безнадежно «гордые» собой [Вольтер, 1870, с. 120]. Достоевский полностью разделял позицию Вольтера в вопросе о бессмысленном и неосновательном упоении человека самим собой. В «Дневнике писателя» за 1876 год он писал:

Ну что, — подумал я, — если б все (...) захотели, хоть на миг один, стать искренними и простодушными (...)? Что если б каждый (...) вдруг узнал, сколько заключено в нем прямоты, честности, самой искренней сердечной веселости, чистоты, великодушных чувств, добрых желаний, ума (...). И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятною. И неужели, неужели золотой век существует лишь на одних фарфоровых чашках?

[Достоевский, 1972–1990, т. 22, с. 12–13]

В «Сне смешного человека» Достоевский подхватывает эту мысль: «...в один бы день, в один бы час — всё бы сразу устроилось!» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 119]. Эта идея Достоевского была интерпретирована в известном фильме А. Петрова «Сон смешного человека», сценарий которого создан автором настоящей статьи.

Разрушение идиллии инопланетного «Эдема» произошло отнюдь не потому, что в нее втерся «гнусный петербуржец» со всеми его пороками и греховными навыками, но в силу неустойчивости любой социальной системы, отрицающей свободу выбора. Эдем, увиденный Смешным, это неосознанное природное единение, сходное с единением в отлаженном механизме муравейника, где живут не разумом, но голым инстинктом, не ведая добра и зла. Достоевского волновала судьба гомо сапиенс, уже имеющего представление о добре и зле: рецепт ему виделся не в возвращении в бессознательное инстинктивное существование, но в выходе на новый уровень развития самосознания, что означает глубокое телесное и духовное преображение человека, возможно, по направлению, указанному Вольтером, — тысяча различных органов чувств. Существо свободное, и потому не желающее делать зло.

Согласно мнению обоих мыслителей, завышенная самооценка гомо сапиенс убивает возможность настоящего цивилизационного контакта между жителями Земли — в произведениях Вольтера — с посетившими их жителями Сатурна и Сириуса. В своем рассказе Достоевский проводит очередной худо-



Кадр из фильма «Сон смешного человека».
Компания «ВиКинГ» Свердловской киностудии. 1992

жественный эксперимент — что было бы, если бы Адам и Ева не поддались на соблазн «змея» и не вкусили плода от древа познания добра и зла? Этот вопрос сформулирован писателем предельно точно: «Это была земля, не оскверненная грехопадением, на ней жили (...) в таком же раю, в каком жили, по преданиям всего человечества, и наши согрешившие прародители...» [Достоевский, 1972–1990, т. 25, с. 112]. «Сон смешного человека» не является ни утопией, ни антиутопией, но скорее манифестом органической философии, которая решает корневой («проклятый, вековечный») экзистенциальный вопрос, который положил Достоевский в основу своей жизни еще в семнадцатилетнем возрасте в письме к брату Михаилу [Достоевский, 1972–1990, т. 28, кн. 1, с. 63].

Список источников

Арсентьева Н. Н. Сон смешного человека // Достоевский: Сочинения, письма, документы: Словарь-справочник. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2008. С. 174–178.

Баршт К. А. Жизнь писателя как предлог сюжета о пророке в своем отечестве («Село Степанчиково и его обитатели») // Достоевский: этимология повествования. СПб.: Нестор-История, 2019. С. 38–57.

Баршт К. А. Литературный дебют Ф. М. Достоевского: творческая история романа «Бедные люди» // Достоевский Ф. М. Бедные люди. М.: Ладомир; Наука, 2015. С. 379–514. (Литературные памятники).

Баршт К. А. Рисунки и каллиграфия Ф. М. Достоевского. Бергамо: Lemma-Press, 2016. XI, 450 с.

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений. М.: Русские словари; Словари славянской культуры, 2002. Т. 6. С. 166–173.

Бельчиков Н. Ф. «Золотой век» в представлении Достоевского // Проблемы теории и истории литературы. М.: МГУ, 1971. С. 357–366.

Викторович В. А. «Были бы братья...»: М. М. Достоевский как прототип Разумихина // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Нестор-История, 2019. С. 41–55.

Вольтер Ф. М. Кандид или Оптимизм: то есть, наилучший свет / пер. с фр. Семена Башилова. СПб.: При Морском шляхетном кадетском корпусе, 1779. 127 с.

Гачева А. Г. Царствие Божие на земле в понимании Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Сб. науч. трудов. Вып. 4. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. С. 312–323.

Горностаев (Горский А. К.) Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1929. 87 с.

Достоевская А. Г. Воспоминания. М.: Правда, 1987. 541 с.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. 30 т.

Карякин Ю. Ф. Достоевский и канун XXI века. М.: Сов. писатель, 1989. 656 с.

Касаткина Т. А. Краткая полная история человечества: («Сон смешного человека» Ф. М. Достоевского) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 1. Ч. 1. СПб.: Серебряный век, 1993. С. 48–68.

Киселева М. С. Различение добра и зла: «Сон смешного человека» в «Дневнике писателя» Достоевского // Вопр. литературы. 2022. № 4. С. 84–103.

Комарович В. Л. «Мировая гармония» Достоевского // Атеней. Историко-литературный временник. Л.: Атеней, 1924. Кн. 1–2. С. 112–142.

Кравчук И. А. «Правда вкривь и вкось»: к прагматике повести Ф. М. Достоевского «Хозяйка» // Новое литературное обозрение. 2016. № 2 (138). С. 133–144.

Лебедева Т. Б. Социальная утопия Достоевского и «земной рай» древнерусской литературы // Пути русской прозы XIX века. Л.: ГПИ им. А. И. Герцена, 1976. С. 75–85.

Померанц Г. С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: Сов. писатель, 1990. 384 с.

Пруцков Н. И. Утопия или антиутопия? // Достоевский и его время. Л.: Наука, 1971. С. 88–107.

- Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Изд. 4-е. Л.: Наука, 1978. Т. 8. 415 с.
- Романы и повести Фр. М. Вольтера / пер. Н. Н. Дмитриева. СПб.: Тип. Н. Неклюдова, 1870. 594 с.
- Соллогуб В. А. Из «Воспоминаний» // Достоевский в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1990. Т. 1. С. 223–224.
- Степанян К. А. Загадки «смешного человека» // Достоевский и мировая культура. Альманах № 32. СПб.: Серебряный век, 2014. С. 63–83.
- Страхов Н. Н. Жители планет // Время. 1861. № 1. С. 1–56.
- Страхов Н. Н. Мир как целое. М.: Айрис-пресс; Айрис-Дидактика, 2007. 576 с.
- Туниманов В. А. Комментарий к рассказу «Сон смешного человека» // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1983. Т. 25. С. 396–408.
- Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М.: Мысль, 1979. 305 с.
- Фридлендер Г. М. Реализм Достоевского. М.-Л.: Наука, 1964. 404 с.
- Хмелевская Н. А. Об идейных источниках рассказа Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека» // Вестн. Ленинградского университета. Сер. литературы, истории, языка. 1963. Вып. 2, № 8. С. 137–140.
- Voltaire F. M. A. de. Les oeuvres completes de Voltaire. Paris: Desrez, 1838.
- Voltaire F. M. A. de. Oeuvres completes de Voltaire: avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire. Paris: Firmin-Didot Frères, 1843.

References

- Arsent'eva, N. N. (2008) "Son smeshnogo cheloveka" ["The dream of a funny man"], in *Dostoevskii: Sochineniya, pis'ma, dokumenty: Slovar'-spravochnik [Dostoevsky: Writings, letters, documents: Dictionary-reference]*. St. Petersburg: Pushkinskii Dom Publ., pp. 174–178.
- Barsht, K. A. (2019) "Zhizn' pisatelya kak predlog syuzheta o proroke v svoem otechestve («Selo Stepanchikovo i ego obitateli»)" ["The life of a writer as a pretext for a plot about a prophet in his fatherland ('The village of Stepanchikova and its inhabitants')"], in *Dostoevskii: etimologiya povestvovaniya [Dostoevsky: etymology of narration]*. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, pp. 38–57.
- Barsht, K. A. (2015) "Literaturnyi debut F. M. Dostoevskogo: tvorcheskaya istoriya romana «Bednye lyudi»" ["F. M. Dostoevsky's literary debut: the creative history of the novel 'Poor People'"], in *Dostoevskii, F. M. Bednye lyudi [Poor People]*. Moscow: Ladomir; Nauka, pp. 379–514. (Literaturnye pamyatniki [Literary monuments]).
- Barsht, K. A. (2016) *Risunki i kalligrafiya F. M. Dostoevskogo [Drawings and calligraphy by F. M. Dostoevsky]*. Bergamo: Lemma-Press.

Bakhtin, M. M. (2002) “Problemy poetiki Dostoevskogo” [“Problems of Dostoevsky’s poetics”], in Bakhtin, M. M. *Sobranie sochinenii. Tom 6* [Collected works. Vol. 6]. Moscow: Russkie slovari; Slovari slavyanskoi kul'tury, pp. 166–173.

Bel'chikov, N. F. (1971) “«Zolotoi vek» v predstavlenii Dostoevskogo” [“‘The Golden Age’ in Dostoevsky’s view”], in *Problemy teorii i istorii literatury* [Problems of theory and history of literature]. Moscow: MGU [Moscow State University], pp. 357–366.

Viktorovich, V. A. (2019) “«Byli by brat'ya...»: M. M. Dostoevskii kak prototip Razumikhina” [“‘If there were brothers...’: M. M. Dostoevsky as Razumikhin's prototype”], in *Dostoevskii. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, pp. 41–55.

Vol'ter, F. M. (1779) *Kandid ili Optimism: to est', nailuchshii svet* [Candide or Optimism: that is, the best light]. Translated from the French by Semen Bashilov. St. Petersburg: Pri Morskom shlyakhetnom kadetskom korpuse [At the Naval Noble Cadet Corps].

Gacheva, A. G. (2005) “Tsarstvie Bozhie na zemle v ponimanii Dostoevskogo” [“The Kingdom of God on earth in the understanding of Dostoevsky”], in *Evangel'skii tekst v russkoi literature XVIII–XX vekov: Tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr* [The Gospel text in Russian literature of the 18th–20th centuries: Quotation, reminiscence, motive, plot, genre]. Collection of scientific works. Issue 4. Petrozavodsk: PetrGU Publ., pp. 312–323.

Gornostaev (Gorskii, A. K.) (1929) *Rai na zemle. K ideologii tvorchestva F. M. Dostoevskogo. F. M. Dostoevskii i N. F. Fedorov* [Paradise on earth. On the ideology of F. M. Dostoevsky’s creativity. F. M. Dostoevsky and N. F. Fedorov]. Kharbin.

Dostoevskaya, A. G. (1987) *Vospominaniya* [Memoirs]. Moscow: Pravda.

Dostoevskii, F. M. (1972–1990) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [Complete works: in 30 vols]. Leningrad: Nauka.

Karyakin, Yu. F. (1989) *Dostoevskii i kanun XXI veka* [Dostoevsky and the eve of the 21st century]. Moscow: Sovetskii pisatel' [Soviet writer].

Kasatkina, T. A. (1993) “Kratkaya polnaya istoriya chelovechestva: («Son smeshnogo cheloveka» F. M. Dostoevskogo)” [“A brief complete history of mankind: (‘The Dream of a Funny Man’ by F. M. Dostoevsky)”], in *Dostoevskii i mirovaya kul'tura. Al'manakh № 1. Ch. 1* [Dostoevsky and world culture. Almanac No 1. Part 1]. St. Petersburg: Serebryanyi vek, pp. 48–68.

Kiseleva, M. S. (2022) “Razlichenie dobra i zla: «Son smeshnogo cheloveka» v «Dnevnikе pisatelya» Dostoevskogo” [“The distinction between good and evil: ‘The Dream of a funny man’ in Dostoevsky’s ‘Diary of a Writer’”], *Voprosy literatury* [Questions of literature], 4, pp. 84–103.

Komarovich, V. L. (1924) “«Mirovaya garmoniya» Dostoevskogo” [“‘World harmony’ by Dostoevsky”], in *Atenei. Istoriko-literaturnyi vremennik. Kn. 1–2* [Athenaeum. Historical and literary times. Book 1–2]. Leningrad: Atenei [Athenaeum], pp. 112–142.

Kravchuk, I. A. (2016) “«Pravda vkriv' i vkos'»: k pragmatike povesti F. M. Dostoevskogo «Khozyaika»” [“‘The Truth at random’: towards the pragmatics of F. M. Dostoevsky’s novella ‘The Hostess’”], *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review], 2(138), pp. 133–144.

Lebedeva, T. B. (1976) “Sotsial'naya utopiya Dostoevskogo i «zemnoi rai» drevnerusskoi literatury” [“Dostoevsky’s social utopia and the ‘earthly paradise’ of ancient Russian literature”], in *Puti russkoi prozy XIX veka* [Paths of Russian prose of the 19th century]. Leningrad: GPI im. A. I. Gertsena, pp. 75–85.

Pomerants, G. S. (1990) *Otkrytost' bezdne: Vstrechi s Dostoevskim* [Openness to the abyss: Meetings with Dostoevsky]. Moscow: Sovetskii pisatel' [Soviet writer].

Prutskov, N. I. (1971) “Utopiya ili antiutopiya?” [“Utopia or dystopia?”], in *Dostoevskii i ego vremya* [Dostoevsky and his time]. Leningrad: Nauka, pp. 88–107.

Pushkin, A. S. (1978) *Polnoe sobranie sochinenii: v 10 tomakh. Tom 8* [Complete works: in 10 vols. Vol. 8]. 4th edn. Leningrad: Nauka.

Romany i povesti Fr. M. Vol'tera [Novels and novellas by Fr. M. Voltaire] (1870) Translated by N. N. Dmitriev. St. Petersburg: Tipografiya N. Neklyudova, 1870. 594 s.

Sollogub, V. A. (1990) “Iz «Vospominanii»” [“From ‘Memoirs’”], in *Dostoevskii v vospominaniyakh sovremennikov. Tom 1* [Dostoevsky in the memoirs of contemporaries. Vol. 1]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, pp. 223–224.

Stepanyan, K. A. (2014) “Zagadki «smeshnogo cheloveka»” [“Riddles of the ‘funny man’”], in *Dostoevskii i mirovaya kul'tura. Al'manakh № 32* [Dostoevsky and World culture. Almanac no. 32]. St. Petersburg: Serebryanyi vek [Silver Age], pp. 63–83.

Strakhov, N. N. (1861) “Zhiteli planet” [“Inhabitants of the planets”], *Vremya*, 1, pp. 1–56.

Strakhov, N. N. (2007) *Mir kak tseloe* [The world as a whole]. Moscow: Airis-press; Airis-Didaktika.

Tunimanov, V. A. (1983) “Kommentarii k rasskazu «Son smeshnogo cheloveka»” [“Commentary on the story ‘The Dream of a funny man’”], in *Dostoevskii, F. M. Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh. Tom 25* [Complete works: in 30 vols. Vol. 25]. Leningrad: Nauka, pp. 396–408.

Fontenel', B. (1979) *Rassuzhdeniya o religii, prirode i razume* [Reflections on religion, nature and reason]. Moscow: Mysl'

Fridlender, G. M. (1964) *Realizm Dostoevskogo* [Dostoevsky’s Realism]. Moscow-Leningrad: Nauka.

Khmelevskaya, N. A. (1963) “Ob ideinykh istochnikakh rasskaza F. M. Dostoevskogo «Son smeshnogo cheloveka»” [“On the ideological sources of F. M. Dostoevsky’s story ‘The Dream of a funny man’”], *Vestnik Leningradskogo universiteta. Seriya literatury, istorii, yazyka* [Bulletin of the Leningrad University. A series of literature, history, and language], 2(8), pp. 137–140.

Voltaire F. M. A. de (1838) *Les oeuvres completes de Voltaire*. Paris: Desrez.

Voltaire, F. M. A. de (1843) *Oeuvres completes de Voltaire: avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire*. Paris: Firmin-Didot Frères.

Информация об авторе: Константин Абрекович Баршт — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской академии наук (ИРЛИ РАН). Адрес: Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4.

Information about the author: Konstantin A. Barsht — DSc in Philology, Professor, Leading Research Fellow at the Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom), Russian Academy of Sciences (IRLI). Address: 4 Makarova Embankment, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests

Статья поступила в редакцию 13.01.2024;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 13.01.2024;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 107–125.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 107–125.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-107-125

КРЫМСКАЯ ВОЙНА, УВИДЕННАЯ ИЗ «ИМЕНИЯ ПРИ БОЛЬШОЙ ДОРОГЕ» (ОЧЕРКИ И ПИСЬМА Н. С. СОХАНСКОЙ)



Ольга Леонидовна Фетисенко

Институт русской литературы

(Пушкинский Дом) Российской академии наук,

Санкт-Петербург, Россия, betsy98@mail.ru,

<https://orcid.org/0000-002-5670-2656>

 **Аннотация.** В статье рассматривается малоизвестный пример женского взгляда на войну — отклики на события Крымской войны в очерках, рассказе и письмах Н. С. Соханской (1823–1884), с 1856 года пользовавшейся литературным псевдонимом Кохановская. Это и непосредственные наблюдения писательницы, жившей на степном хуторе в Харьковской губернии, которые нашли отражение в небольшом цикле «Писем из Малороссии», и мемориальный цикл «севастопольских впечатлений», созданный перед самой Русско-турецкой войной 1877–1878 годов и оказывающийся как нельзя более актуальным в наши дни. Интересный материал представляют записанные Соханской слагавшиеся в народе своего рода стихотворные «фельетоны», высмеивающие противника. Основная задача статьи — проследить, как менялось, углубляясь и «прирастая смыслами», восприятие войны как мученического подвига.

© Фетисенко О. Л., 2024



Ключевые слова: Кохановская (Н. С. Соханская), русская литература, публицистика, Крымская война, отечественная история, поэтика очерка



Ссылка для цитирования: Фетисенко О. Л. Крымская война, увиденная из «имения при большой дороге» (Очерки и письма Н. С. Соханской) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 107–125. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-107-125.

Literature. Philosophy. Religion

THE CRIMEAN WAR, SEEN FROM “THE ESTATE ON THE HIGH ROAD”
(ESSAYS AND LETTERS BY N. S. SOKHANSKAYA)

Olga L. Fetisenko

Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom),
Russian Academy of Sciences,
St. Petersburg, Russia, betsy98@mail.ru,
<https://orcid.org/0000-002-5670-2656>



Abstract. The article examines a little-known example of a woman’s view of war — responses to the events of the Crimean War in the essays, stories and letters of Nadezhda S. Sokhanskaya (literary pseudonyms: Makarovskaya and Kokhanovskaya). Among the literary reflections under considerations are direct impressions recorded in essays of 1854, and a memorial cycle of “Sevastopol impressions”, which was created just before the Russian-Turkish War (1877–1878). An interesting material is represented by the kind of folk poetic “feuilletons”, ridiculing the enemy. The main objective of the article is to trace how the perception of war as martyrdom has changed and deepened over time.



Keywords: literary work of Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya), Russian literature, journalism, Crimean War, history of Russia, poetics of essays



For citation: Fetisenko, O. L. (2024) “The Crimean War, seen from the ‘estate in the high road’. (Essays and letters by N. S. Sokhanskaya)”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 107–125. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-107-125.

Прошедший 2023-й был годом 170-летия со дня начала Восточной войны и трех «славянофильских» юбилеев: 220-летия со дня рождения Ф. И. Тютчева, 200-летия со дня рождения его зятя Ивана Аксакова и такой же даты со дня появления на свет сподвижницы последнего в 1860-е годы, писательницы, публицистки и первой в России, а вероятно, и в Европе, женщины-фольклористки Надежды Степановны Соханской (1823–1884; литературный псевдоним с 1856 года — Кохановская). На страницах «Философических писем» юбилей этой писательницы, после окончания с первым шифром Харьковского института благородных девиц почти безвыездно жившей на бедном хуторе Макаровка в Изюмском уезде Харьковской губернии, был уже отмечен статьей [Фетисенко, 2023]¹, но творчество ее так многообразно и актуально по затрагиваемым темам, что не лишним будет еще раз обратиться к нему. Утрачены и могила, и богатый домашний архив Соханской², но интерес к ней растет, стало возможным начать издание академического собрания сочинений и писем (в 2023 году вышли первые три тома [Кохановская, 2023–]).

Формула «имение при большой дороге» взята из художественного мира Соханской. Так называлась одна ее ранняя (1844), не дошедшая до нас из-за утраты архива повесть, фрагменты которой использовались в двух произведениях — автобиографии и рассказе «Давняя встреча» [Пономарев, 1898, с. 278]. Возможно, прообразом этого имения был не тот захудалый хутор, где жила Надежда Степановна после института (с 1840 года), а более богатый, *дедовский*, где она родилась, — тоже расположившийся на большой дороге, только в Курской губернии (сейчас это Корочанский район Белгородской области). Хутор назывался Веселый и был весьма живописным, в отличие от Макаровки, стоявшей в голой степи³. По этим дорогам в 1853–1855 годах шли войска в Крым и потом обратно, с войны⁴. В Макаровке часто делались привалы, дневки.

¹ Там же были указаны и работы о писательнице. Напомню лишь об одной — о первой ее биографии [Платонова, 1909]. Подробнее узнать о жизни и творчестве Кохановской можно из моих монографии [Фетисенко, 2021] и появившихся уже после нее статей, легко доступных в Интернете.

² См. о нем: [Пономарев, 1898].

³ См.: [Кохановская, 2023, т. 1, с. 42, 76–77; т. 2, с. 562–563].

⁴ «От Харькова тремя главными путями расходились боевые массы: на слободу Сеньков (Купянского уезда), на село Алексеевское (Змиевского уезда) и средний, прямой путь на Изюм. Артиллерия шла большой столбовой дорогою, кавалерия забирала степнее; по краям главных дорог двигалась пехота. Оставляя почти всегда только свой штаб на главном пути, она рассыпалась по сторонам, попадала всюду: в большие селения и в степные хуторки...» [Соханская, 1854, № 91, с. 447].

Пожалуй, самый известный женский отклик на события Крымской войны — это дневник Веры Аксаковой⁵, но не менее автора этого дневника чуткая к «веяниям времени» Соханская тоже не могла не отозваться на происходящее — и в ряде произведений, и, конечно, в частных письмах (последних, к сожалению, сохранилось немного). Первое время эти отклики редко идут дальше непосредственных впечатлений писательницы, то есть только темы *военной дороги* и встреч на ней, а также женского служения (вроде простого, но тогда столь нужного дерганья корпия). Свою позицию наблюдателя она в одном



Надежда Степановна Соханская. Дагерротип конца 1840-х — начала 1850-х годов. Литературный музей Пушкинского Дома

⁵ См. современное научное переиздание: [Аксакова, 2013]. См. также: [Крымская война ... , 2016].

из очерков выразила так: «...перед своим собственным сознанием я хочу отвечать только за то, в чем могут поручиться мои глаза и уши — и потому касаюсь только затаенного мира небольших малороссийских хуторков, обсеяющих степные балки — иногда один колодезь, и возвещающих о себе на большую дорогу разве только крыльями своей ветряной мельницы» [Соханская, 1854, № 125, с. 617]. В другом месте Соханская сравнивает свои очерки с подобранной на дороге подковой:

«Когда —

...от Перми до Тавриды,
От финских хладных скал
До пламенной Колхиды —
От потрясенного Кремля
До стен недвижимого Китая,
Стальной щетиною сверкая⁶,

встала вся наша русская земля, движется, идет, то надобно же быть отголоскам от этого могучего, исполинского шага — хотя звону оброненной на пути подковы — и я именно поднимаю эту подкову и препровождаю ее к вам» [Соханская, 1854, № 91, с. 447].

Печатные отклики ее, современные самой войне, — это два очерка, помещенные в «Санкт-Петербургских ведомостях» за подписью «Макаровская», отсылающей к месту ее жительства, — «Письмо из Малороссии» и «Еще письмо из Малороссии». Датированы они 20 и 27 марта 1854 года, посланы в Петербург, вероятно, были одновременно, причем без сохранения черновиков, однако напечатаны с большим временным промежутком: 27 апреля и 8 июня [Соханская, 1854, № 91; № 125]. (Позднее она послала в ту же газету какую-то заметку о Крестовоздвиженской общине сестер милосердия, но та не была помещена⁷.) В первом очерке «изображается время передвижения русских войск на театр войны» [Платонова, 1909, с. 80], красочно повествуется, как в декабре 1853 года полки вступали в Харьковскую губернию и шли непрерывно три месяца. Более всего писательницу интересует, с каким настроением их встречали, принимая на постой, и помещики, и народ.

⁶ Цитата из стихотворения Пушкина «Клеветникам России» (1831).

⁷ Намек на это есть в письме к А. В. Плетневой, жене литературного наставника Соханской П. А. Плетнева, от 9 июня 1855 года (РО ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 162. Л. 49). Газета была выбрана потому, что здесь при посредничестве того же Плетнева уже были помещены два произведения Соханской: повесть «Первый шифр» (1850, подпись: Надежда. —) и рассказ «Вот случай!» (1851, подпись: Надежда). [Кохановская, 2023, т. 1, с. 573, 594].

Прошли легионы мирно и стройно, без замешательств, без малейшего столкновения {...} мы как бы доселе не сознавали своей силы и вот только она явилась нам, когда прошла перед нами во всеоружии той высокой мысли, которая двинула ее по беспредельному Царству... {...} Мы знаем по преданиям, как пылко бились благородные сердца отцов наших при одном слове Благословенного *Александра*; но как бы ни высоки были их чувства, мы не отдадим за них того сознательного величия, которое льется на нас от Особы нашего Монарха — и мощно-спокойного, высокого чувства доверия, которое, истекая от Него, к Нему же и возвращается...

[Соханская, 1854, № 91, с. 447]⁸

Но Соханская не была бы интересна, если бы ограничилась только патриотическим восторгом. Ее, взволнованную замечанием кн. П. А. Вяземского: «Наша народная память незаботлива...»⁹, занимает другое:

...неужели у нас нет живых, родных голосов, которые отозвались бы, нет людей, которые повнимательнее приглянулись бы к этим событиям, уловили бы их выразительные частности, их яркие, характеристические особенности? {...} Какие пособия готовим мы будущему своему историку? А между тем русская чистая жизнь так и брызжет теперь изо всех пор — изо всех слоев общества и классов народа. Анекдоты, заметки, говор людской, картины развернувшейся души русского человека — разве это так мало, что и говорить об этом не стоит?

[Соханская, 1854, № 91, с. 447]

И она во множестве приводит «анекдоты» и «заметки», крайне интересные и живые. Когда, например, «военная поселанка» говорит, что было «тя-

⁸ Здесь и далее курсив в цитатах принадлежит Соханской.

⁹ «Наша народная память незаботлива и неблагодарна. Поглощаясь суетами и сплетнями нынешнего дня, она не имеет в себе места для преданий вчерашнего» [Вяземский, 1848, с. 20–21]. Начало этой цитаты Соханская-Макаровская приводила в своем первом очерке [Соханская, 1854, № 91, с. 447], а во втором, уже без указания источника, подхватывала другой посыл из той же полюбившейся ей книги («Фон-Визин» послужил побудительным толчком к написанию документальной хроники «Старина») — о необходимости создания «литературы фактов»: «Если бы мы не упускали из вида подобных поводов, не давали им замолкать бесечно, у нас была бы зрелая отечественная литература фактов, живых заметок, родного нашего осязательно-присущего духа, которой литературы... я не говорю, что у нас ее нет, а желательно бы, чтоб она была» [Соханская, 1854, № 125, с. 617]. Ср. у Вяземского: «Признаюсь, большую часть так называемой изящной словесности нашей отдал бы я за несколько томов записок, за несколько Несторских летописей тех событий, нравов и лиц, коими пренебрегает история. Наш язык, может быть, не был бы столь обработан, стих наш столь звучен; но тогда была бы у нас не одна изящная, но за то и голословная, а была бы живая литература фактов, со всеми своими богатыми последствиями» [Вяземский, 1848, с. 52].

желенько немного», да уж надо «помогать Царю», то это значило: «...в течение трех месяцев, от шести до осьми человек ежедневно принять, накормить их в обед и ужин, на утро дать позавтракать, проводить и опять других принять». «Нам начальство-то, пожалуй, приказ отдает, чтоб мы только приварок один давали; да разве, матушка, <...> души христианской нету, что я ему куска пожелаю?» [Соханская, 1854, № 91, с. 447].

Жемчужина первого очерка — ходившее в Слободской Украине в списках стихотворение «Рада Абдулова» (то есть совет турецкому султану Абдул-Меджиду, напоминание ему о взятии Адрианополя в 1829 году). Оно очень длинное (даже притом, что приведено Соханской в сокращении). Прочитую только фрагмент, напомнив, что украинская орфография тогда еще не была кодифицирована:

Зибралися руськи полки
Дружно над Дунаем;
Там их сила нечислима —
Се мы добре знаєм.
Чого ж вони там зійшлися?
Чого там бажають?¹⁰
До Абдула в гости иты
Весны дожидають.
<...>
Чи тобі ж таки, султано,
За руськими тягаться?
И війском твоим поганим
Против них збираться?
Забув ма́буť¹¹, що недавно
Твій батько тягався
Та получив прочухана,
Що ледви прочхався¹².
<...>
Послухайся, пане Абдуле,
Та схаменися¹³ в пору:

¹⁰ Желают (укр.).

¹¹ Забыл, должно быть (укр.).

¹² Что едва пришел в себя (укр.). Правильное написание: ледве.

¹³ Опомнись (укр.).

Бо булы¹⁴ мы за Балканом,

Пійдем до Босфору.

[Соханская, 1854, № 91, с. 448]

Во втором очерке от общей панорамы движения «легионов»¹⁵ Соханская переходит к своему хутору, который, принимая воинов, стал «гнездом орлов» [Соханская, 1854, № 125, с. 617]. «Большая дорога» подарила хуторянке нечаянную встречу с земляком отца (казначеем Глуховского кирасирского полка, умершего, когда Надежде было всего три года, не дожив всего нескольких дней до производства в майоры), с молодым офицером-драгуном. «...Когда мы живее и живее разговорились и от предстоящей войны коснулись наших великих прошлых войн, он при каждой называл участником кого-нибудь из своих родных» [Соханская, 1854, № 125, с. 618]. Не исключено, что Соханская думала: будь она несколькими годами моложе, встретила бы на этой военной дороге свою судьбу, суженого. Подобный «подарок» она преподнесла одной из своих героинь.

Мизансцена «имения при большой дороге», встречающего войска (только уже на возвратном пути из Крыма), перенесена в драматизированный рассказ «Сцены мира (игранные в саду на домашнем театре)» (1856; [Кохановская, 2023, т. 2, с. 7–46]¹⁶). Раненый молодой полковник по имени Николай¹⁷,

¹⁴ Потому что были (укр.).

¹⁵ Впрочем, «живопись» такого рода здесь тоже имеется. Не могу не привести большую цитату: «...и было чему подивиться, когда вдруг из-за какого-нибудь степного кургана, по белому слою ранних снегов, выставляло голову что-то черное, неопределенно-грозное; двигалось, росло наподобие громадно изгибающегося по степи чешуйчатого змея; но змей этот не полз, а тяжелым топотом лошадиных копыт наступал на нас и ржал так, что пробуждалась окрестность... Не любопытен только, а удивителен был посреди мирной нашей пустынности этот в колонну свернутый боевой строй, блеск, вспыхивающий по нем, зыблущееся мало-помалу его мерное течение и стон земли под ним — с неуловимым каким-то бряцаньем, шорохом, гулом, увеличивающимся, всё заливающим в своем приближении... Холод какой-то приливал к сердцу. И не это одно: топот, ржание, боевая краса полков, порождали в душе чувство прекрасного и ужасного; но и какие милые картины улыбались в лицо грозному ополчению войны, когда наутро вступившие вчера эскадроны выступали от нас; наши хуторские домики превращались в главные военные квартиры; пред ними строились ряды; у маленького крылечка выбивался снег, взвивались вороньи кони; но мир, но сладость его не вся была утеряна: тут же и голуби перелетали по крылечку, и солдат одной рукой держал под уздцы боевую лошадь, другой, случалось, бросал им крошки дорожного пирога, сунутого ему ласковой хозяйкой» [Соханская, 1854, № 125, с. 617]. Поразителен этот переход в одном абзаце от картины грозно надвигающегося «змея» к мирным голубям.

¹⁶ Впервые опубликовано: Сын отечества. 1857. 6 янв. № 1. С. 10–20.

¹⁷ Его имя читатель (вместе с героиней) узнаёт далеко не сразу, и, естественно, в тексте обыгрывается соименность персонажа покойному Государю: «О, великое, незабвенное имя!» [Кохановская, 2023, т. 2, с. 32]. После этого первоначально чопорно-строгое отношение степной барышни к полковнику начинает заметно теплеть.

что называется, с первого взгляда обретает в дочери хозяйки имения свою суженую, венчается с ней, призвав полкового священника, и оставляет, чтобы продолжить свой поход. Та с твердостью древней римлянки («О, моя римлянка!» — так и обращается к ней герой в финале) принимает свою участь, только поправив мужа: «Я — русская...» [Кохановская, 2023, т. 2, с. 46]. В рассказе много автобиографических деталей. Вот лишь одна из них. Любимый брат Надежды Степановны Павел служил в армии, в пехоте, и по возрасту должен был бы участвовать и в Крымской войне, если бы не погиб от холеры во время Венгерского похода 1849 года, о чем мать и сестра узнали лишь через несколько месяцев¹⁸. Вот как эта черточка из семейной истории введена в рассказ. Мать главной героини продолжает оплакивать нелепую гибель любимого сына (интересно, что писательницей сохранено даже его подлинное имя¹⁹) и особенно переживает как будто стыд за то, что их семья ничего не принесла в великую общую жертву:

...не довелось Павлу моему положить голову на родной севастопольской войне <...> Лег он, мой цвет дорогой, подкошенный на чужой земле! <...> Я бы вполтину так не горевала. Положил он свою голову, пусть бы и положил ее: тысячи их положили — мученики святые прикрыли грудью Русскую землю. Я бы вместе и молилась за них, как за мучеников... В святцах есть: *дву тем*²⁰ *мученик от Диоклитиана нечестивого в некоем озере воднем*²¹ *утопленных*; а наш Севастополь озеро не водное, а огненное... <...> нам с тобой, Наташенька, честно бы было на людей посмотреть <...> что и от нас есть слуга Царю и защита отечеству; а теперь что мы с тобой такое? Обсенок в русском великом поле.

[Кохановская, 2023, т. 2, с. 8–9]

Вспоминая этот полурассказ — полупьесу, признаюсь, не самое удачное в творчестве Соханской произведение, стоит упомянуть еще одну деталь, свидетельствующую о росте ее мастерства по сравнению с самыми ранними дошедшими до нас ее опытами. Это касается темы военных рассказов. Если в

¹⁸ Соханская писала тогда А. В. Плетневой: «Мой брат умер! У меня будто умерло всё; я сирота в жизни. Боже мой, Боже! я думала, что этой привязанности станет мне на всю жизнь. Это было мое солнце, моя радость, мое всё. Я думала о своем Паше, как люди думают о счастье, и Паша мой лежит неведомо где, на чужой стороне, и ни родного поцелуя на твою милую, брат мой милый, твою молодую, остывшую голову!» (РО ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 162. Л. 9).

¹⁹ Главную героиню же Соханская назвала Наташей, то есть отчасти сделала своей тезкой: ее собственное домашнее имя было Ната, поскольку Надя уже была в семье (так звали одну из ее кузин).

²⁰ Две тысячи (церковнослав.).

²¹ Водном озере (церковнослав.).

ранней повести «Майор Смагин» (1844), написанной в духе романтических повестей Марлинского и с многочисленными отсылками к творчеству Жуковского, прослуживший несколько лет на Кавказе герой с большим пафосом («Сладко страдать за отчизну») и многословно рисует перед благодарными слушателями свои военные подвиги [Кохановская, 2023, т. 1, с. 288–292], то в «Сценах мира» полковник вовсе не поддается на уговоры прекрасной собеседницы что-нибудь рассказать о *своей* войне («А чего бы вы желали? Чтоб я вышел на середину комнаты и, размахивая мечом картонным, начал вам возглашать о своих подвигах: что вот то я и другое я (...) Извините, Наталья Алексеевна, я не француз, а русский человек. (...) и в герои романов Дюма не гожусь...» [Кохановская, 2023, т. 2, с. 32]) и, напротив, даже подшучивает над собой: «...я, как некий капитан Копейкин, в некотором роде, проливал кровь за отечество...» [Кохановская, 2023, т. 2, с. 31]. За этой «фигурой умолчания» большая жизненная правда.

Только два рассказа полковник позволит себе. Сначала это воспоминание о том, как в первую ночь, когда «замолкли наши и неприятельские пушки», он был разбужен «густой тишиной»: «...я услышал, как возле меня на столике шли мои карманные часы, и они-то разбудили меня, когда лопающиеся гранаты и бомбы мало могли будить нас!» [Кохановская, 2023, т. 2, с. 33]. И в третьем действии, когда герой, покинувший свою молодую жену в день свадьбы, на часок прискачет к ней ночью с привала, он вдруг перед прощаньем вспомнит об одном своем «крымском дне». Во время неудачной вылазки, прорываясь к своим, он прыгнул в яму, где обнаружил малоросса, назвавшегося пластуном Омелько, потом скрывался с ним за каким-то камнем и вместе благодарил Бога за дождь, который и напоил, и «освежил головы, грозившие треснуть от жара и боли» [Кохановская, 2023, т. 2, с. 43–44]. И далее выясняется, ради чего велся весь этот рассказ о долгом и трудном дне: вечером казак запел, забыв о голоде, об опасной близости врага.

И Боже мой! что за сила была в этих грудных низких тонах — в этом пении, более похожем на ворчанье, и в тиликанье балалайки перед заходящим солнцем, сверкающим морем и перед грозным лицом Севастополя, закутывающимся в туманы из порохового дыма. (...) Песня была одна из героических песней казачества. В ней не было мелкой похвальбы о какой-либо удаче — нет! мужество в высочайшей силе своего сознания, равно великое — побеждать ли, или умирать — пело: «что его казацкая слава дыбом по свету стала. А казаки? Где они, что не видно чубатых? Тоскуют сизые орлы и сизые кречеты по ним; плачет кукушка, шумит крыльями ворон... Вон они; кости хрустят, в щепы из-

битые сабли бренчат; а чубы? в крови позапеклись, словно сам черт из них жгуты повил... Вот так казаки добылись: славы набрались!..»²² И мы то же самое можем сказать о себе: «Вот так добылись — славы набрались!..»

[Кохановская, 2023, т. 2, с. 44–45]

Кажется, лучшего образа для подведения итогов Крымской войны, где не отличить «пораженья от победы», и не придумаешь...

Что касается *эпистолярных* откликов Соханской на Крымскую войну, их от этого периода сохранилось очень мало. В неизданных письмах к П. А. и А. В. Плетневым есть отклик на кончину Николая I и воцарение его сына, на 11-дневный плен сестер Крестовоздвиженской общины: «...много надобно молить у Бога силы души, чтобы пережить эти страшные и страмные дни Европейского Просвещения...» (РО ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 162. Л. 49–49 об.)²³. Среди писем к своему брату-малороссу Г. П. Данилевскому (имение этого писателя было в 40 верстах от Макаровки, в степных просторах это считалось «по соседству») находим письмо от 29 апреля 1854 года с отголоском известной бомбардировки Одессы в Страстную пятницу. Соханская цитирует разговоры подбадривающих себя хуторян: «...интересно послушать, как рассуждают ваши земляки²⁴. “Хотя бы и совсем сме-ли Одессу, России это всё равно, что вот эту рюмку разбить”... Пример, разумеется, находится под рукою» [Фетисенко, 2021, с. 304]. А дальше в том же письме она обращается к своей излюбленной этнографии и приводит еще один пример малороссийского песенного осмысления происходящих исторических событий. Снова, как в мартовском «Письме из Малороссии», поминается султан Абдул, который «губы надул та й думку гадае» о том, «что его войско турецкое поробляе²⁵: сколько оно москалив побило и човнов их потопило...», и сучит аркан «На пан-отця, / На Воронця» (то есть на светлейшего князя М. С. Воронцова, новороссийского и бесарабского генерал-губернатора):

²² Пластун Омелько пел известную казачью песню «Ой пішли козаки на чотырї поля...»; см. коммент.: [Кохановская, 2023, т. 2, с. 732].

²³ Письмо к А. В. Плетневой от 9 июня 1855 года.

²⁴ Любопытно здесь, пожалуй, это «*ваши*» по отношению к малороссу Данилевскому. Соханская, «великоруска» лишь на четверть, если не менее (лишь по бабушке со стороны матери, у которой, в роду Алисовых, впрочем, были и какие-то литовские корни), подчеркивает свою «не-украинскость», как сделала это, адресуясь к Плетневу, и в своей автобиографии, «забыв» и о вольнянах Лохвицких (предках ее матери), и о другой своей бабушке — польке: «...мой папенька — настоящий малороссиянин — черниговец; но я — русская» [Кохановская, 2023, т. 1, с. 42]. Но справедливости ради надо упомянуть и о том, что во многих письмах и в своих произведениях Надежда Степановна, напротив, выделяла свое «родство» с «милой Украиной» и московскими славянофилами воспринималась именно как «дочь Украины».

²⁵ Поделывает (укр.).

Суци аркан,
Дурный султан,
Та скручуй тученько:²⁶
Бо туркам всим
Висить на ним
Прійдеться довгенько.
[Фетисенко, 2021, с. 305]

В письме к Данилевскому от 27 октября 1857 года Соханская просит прислать ей стихотворение А. С. Хомякова «К России» «по случаю нынешних событий» [Фетисенко, 2021, с. 313]. Вот, пожалуй, и все, что удалось выявить. Гораздо больше об отношении Кохановской к Крымской войне можно узнать из позднейшей ее рецепции — очерков, написанных для петербургской газеты «Русский мир»²⁷.

Кохановская и дочь ее подруги М. В. Вальховской (жены декабриста) А. В. Носова²⁸ совершили путешествие в Крым в 1876 году. Оно длилось целый месяц и для Кохановской являлось своего рода христианским паломничеством. Братские могилы Севастополя для нее если не прямо «могилы святых», то, по крайней мере, «могилы, освященные мученичеством» [Соханская, 1889, с. 362]²⁹. Думается, что к памяти Крымской войны, конечно, до конца и ранее не исчезавшей³⁰, ее заставили обратиться «Болгарские ужасы» 1875 года. Вдове

²⁶ Да закручивай потуже (укр.).

²⁷ В этом издании произведения ошибочно были опубликованы как «Очерки Н. Кохановской», тогда как псевдоним автора не имеет инициалов. Подобную ошибку часто допускают исследователи и в наши дни. В списке источников, однако, приходится придерживаться написания «Русского мира».

²⁸ Отмечу, что муж А. В. Носовой, А. А. Носов (1830–1889, по др. свед. 1892), был одним из первооткрывателей Донецкого угольного бассейна.

²⁹ Письмо к С. И. Погодиной, вдове М. П. Погодина, от 28 мая 1876 года. В одной из глав севастопольских очерков есть фрагмент о глубоком смысле самих этих названий «братское кладбище», «братские могилы»: «Мало ли какими нарицательными именами можно бы было их назвать? И “общими могилами”, и “солдатскими могилами”, и “могилами нижних чинов”, и, наконец, мы, такие рабские ученики цивилизованной Европы, могли бы позаимствовать у полубога ее славы известное выражение: *la chair aux canons* (пушечное мясо, фр.), и оставить эти кучи мяса человеческого, уже отслужившего свою службу пушкам, оставить их просто кучами, без всякого названия. Но нет, нет! Наша русская отсталость в обще-европейском прогрессе еще сохраняет нам основные человеческие чувства, прирожденные от Адама, а не от обезьяны, и эти могилы — без различия лиц, имен, чинов и состояния людей убитых и похороненных вместе — имеют одно себе, всем данное и всем равное, название: “Братские — братские могилы”! / Кто мог сочинить, придумать это название? Таких глубоких изъятий народного духа не сочиняют; а они сказываются сами собою, как свет и дыхание внутренней жизни» [Кохановская 1877, № 86, с. 1].

³⁰ Известно, например, что в мае 1868 года Кохановской был задуман рассказ «Севасто-

Погодина Кохановская писала 7 декабря 1875 года: «...более *настоящего дела*, как это родное мученическое дело, славянское, для нас не может быть» [Соханская, 1889, с. 359]. В предчувствии близкой новой войны ей особенно хотелось посетить «русскую Голгофу», как называли Малахов курган:

...Я стремилась к месту, где стоял Севастополь, чтобы всеблагоговейно стать при нем и сказать себе: „земля святая!“, и поклониться лицом до земли великой памяти тех, кто освятил эти горы и это море — груды и пепел севастопольских развалин — освятил их тем, что во все века и у всех народов принято быть величайшею жертвою: кровию человеческою, которая вопиет от земли на небо и которая лилась и проливалась здесь, как ненужная вода.

[Кохановская, 1877, № 36, с. 1]

Во время Сербской войны 1876 года и последовавшей за ней войны Русско-турецкой, «когда залилась мученическою кровью славянская земля, когда всякое русское сердце дрогнуло и заболело родною святою болью» (РО ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 163. Л. 120)³¹, Кохановская развернула большую, как сейчас бы сказали, волонтерскую деятельность. В ее доме шили солдатское белье и щипали корпию, собирали подарки и пожертвования, которые потом отправляли в Харьковское отделение Красного Креста. 4 ноября 1877 года Соханская рассказывала одной из своих подруг:

Ко мне сносят все эти жертвы кусочков полотна, старых рубаш, сходятся по праздникам щипать корпию; приносят читать письма от местных солдат; я пишу ответы, объясняю, рассказываю о войне; воодушевляю, пою чайком, собираю, соединяю, и вот из всех этих мирских крох я получила великую отраду отправить вчера обществу харьковского отделения Красного Креста, для препровождения в Яссы, большой тюк поболее пяти пудов. Дойдет ли он только по назначению? Вот вопрос.

[Соханская, 1889, с. 363]³²

В такой примерно обстановке в Макаровке и писались севастопольские очерки. Полный текст первой их части появился не сразу после возвращения из Крыма, а ближе к концу 1876 года или даже в самом начале января 1877-го [Пономарев, 1898, с. 288]. 2 февраля 1877 года Кохановская сообщила А. В. Носо-

польский герой» [Пономарев, 1898, с. 283].

³¹ Письмо к А. В. Плетневой от 19 ноября 1876 года.

³² Здесь письмо ошибочно отнесено к 1876 году.

вой: «Я написала что-то вроде писем, адресованных людям Русского Мира³³ о своих Севастопольских Впечатлениях и послала половину на пробу в Русский Мир и получила телеграмму с большою благодарностию. Теперь мне нужно кончать эти письма и писать о *Малахове...*» (РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 1. Ед. хр. 1306. Л. 1 об.–2).

Трехстраничный ответ на телеграмму «Русского мира», датированный 30 января, открывал тетрадь для писем и заметок 1877 года [Пономарев, 1898, с. 288]. В тот же день Кохановская взялась за продолжение очерков. По некоторым данным можно предположить, что часть текста не была напечатана, затерялась в редакции.

Всегда внимательная к архитектонике, из всего путешествия Кохановская выбрала лишь несколько самых важных эпизодов и географических точек (Севастополь и Алупка), акцентировав мемориальную тему: что произошло с Севастополем за 20 лет после войны, как выглядит город, как в нем хранится или — на тот момент — лучше сказать «не хранится» память о «русской Голгофе». Военная столица Крыма предстает перед ней как «город могилы и слез» [Кохановская, 1877, № 36, с. 1], где, несмотря на внешнюю бодрую деятельность (вроде строительства железнодорожных туннелей), царит запустение, где «слава залегла костями в ужасающих развалинах» [Кохановская, 1877, № 36, с. 1] и про сам Малахов курган горожане говорят, что туда не стоит ехать: «Там ничего нет и смотреть нечего» [Кохановская, 1877, № 85, с. 1]. Бодро восстанавливаются частные владения, но в обожженных черных руинах остаются здания государственные, а пока это так, «напрасно всё частное обновление Севастополя» [Кохановская, 1877, № 37, с. 2].

Смертное запустение коснулось на этой земле-мученице и самой природы:

...татарские кочевые орды хвалились и гордились тем, что где ступила нога тарина, там три года трава не растет. Но стопа цивилизованных народов Европы оказывается не в пример тяжелее пяты тарина. Двадцать лет, а не три года, прошло, как разгромлен и попран лежит Севастополь, а на его развалинах буквально трава не растет. Ни вся жизнедательная сила южной природы не могла вызвать растительность из груд сваленных, обожженных, вывороченных камней, перемешанных с чугуном и железом! Ни одичалая виноградная

³³ Фраза многозначна: речь, конечно, идет не о «редакции „Русского мира“», или не только о ней, но о русской ойкумене. Это отсылает и к началу очерков: «Хочу поделиться с миром русских людей родным, великим, печальным впечатлением, захватывающим душу... я была в Севастополе» [Кохановская 1877, № 36, с. 1]. Очерки начали печататься еще до объявления войны. О том, что вызвало публицистические отклики Кохановской во время самой, вскоре начавшейся, войны, см.: [Фетисенко, 2021, с. 256–262].

лоза, с ее удивительно подходящим сюда, символическим гроздом, из которого страшным точилом войны выжато было дорогое вино тысячи тысяч жизней, — ни наш простой хмель не повился по обваленным, распатанным стенам, — ни даже плющ, который приживается в Крыму к самым обнаженным, черным базальтовым утесам и упругую зеленою сетью стелется по ним, — ни плющ даже не одел вершка севастопольской развалины! Всё голо, печально, уныло. (...) Стоит как бы какое-то затишье невыразимой скорби, и в нем (...) севастопольские развалины стоят и остаются развалинами нагими, величавыми, мертвыми, которые будто даже и не просят жизни... да и что им может дать эта будничная, рыночная жизнь взамен их славной, великой, мученически-святой смерти? Нет! великая вечная память так будто и стоит, и обносится вокруг этих разбитых стен, вокруг громадных остовов домов без крыш, все до единого, зияющих глубокими ранами целого ряда вышибенных напролет окон и дверей — столько дверей! — открытых и не затворенных смертью...

Вот Севастополь, который остался нам, чтобы мы приходили к нему и плакали над своим великим мертвецом!.. (...) Господи! да что же это такое? подумаешь, что Пелиссье³⁴ только три дня оставил город, и его можно еще догнать, коли пуститься за ним вдогонку.

[Кохановская, 1877, № 36, с. 1]

Предметом второй части цикла стали «самое велико-печальное — это Малахов и самое умиленное — Кладбище» (РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 1. Ед. хр. 1307. Л. 2). Малахов курган — весь в страшных ямах, рывинах³⁵, заросший «ржанцем», травой, похожей на рожь (что закономерно потом вводит в текст мотив жатвы смерти, «жатвы великой, собранной и связанной в снопы столько могил...» [Кохановская, 1877, № 86, с. 1]), в которой... плодятся кролики сторожа, заставившие горько улыбнуться чуткого к слову автора. Дело в том, что кроликов этих в народе называют «трусиками»: «Больше этой издевающейся жизненной игры противоположностей не придумать, не пригадать, не рассказать в сказке нельзя!» [Кохановская, 1877, № 86, с. 1].

Перед тем как от картины городского запустения перейти к описанию заброшенного тогда Малахова кургана, Кохановская, давая отдых читателю,

³⁴ Имеется в виду командующий французскими силами под Севастополем маршал Жан-Жак Пелиссье (1794–1864), получивший в 1856 году титул герцога Малаховского.

³⁵ «...Вся святая земля Малахова кургана рыта-перерыта, копана-перекопана, вся выворочена и брошена в запустении! Вы думаете войною? Да и нет. (...) вся стая мелких любостяжателей, как одна спущенная свора, набросилась на место, к которому приникала вся Россия с трепетом благоговения. На этом смертном одре Севастополя жадные гробокопательские руки поставили всё вверх дном» [Кохановская, 1877, № 85, с. 1].

посвятила несколько глав райской природе Крыма³⁶ — «царству роз» и миндальной роще в Мисхоре, бегущим к морю ручейкам, ночи — словно ожившей картине феодосийского мастера Айвазовского. Но Кохановская изменила бы себе, если бы только умилялась картинам рая, забыв о том, по какой земле она путешествует. Смесь горькой иронии, гнева и (в заключительном нравственно-примиряющем аккорде) мудрой рассудительности звучит в главе, посвященной встрече с обосновавшимся в Крыму в качестве приходского священника бывшим иеромонахом Святогорского монастыря, во время войны чудом избежавшим смерти на одном из военных кораблей³⁷. Целая глава, отведенная этому, как Кохановская назвала иеромонаха-садовода, «черному лебедю», появилась не случайно, поскольку сквозной мотив всего цикла очерков — приниженность и бездействие Православной церкви в тогдашнем Крыму³⁸.

Несмотря на то, что в путевых очерках Кохановской не было никаких явных отсылок к современным событиям, они как нельзя лучше отвечали ситуации ожидания войны и ее начала. Призывая к воскрешению памяти о великой крымской «жатве», напоминая о Корнилове, Нахимове, Лазареве, о 120 тысячах погребенных только на севастопольском Братском кладбище³⁹, с одной стороны, эти путевые «впечатления» вдохновляли к восстановлению русской славы, с другой — предвещали и заранее оплакивали грядущую скорбную жатву.

³⁶ Тема райского сада потом будет развита ею в очерке «Братские могилы» [Кохановская, 1877, № 92].

³⁷ Писательница, разумеется, не назвала его имени, но оно легко устанавливается: слишком ярка первая часть биографии этого духовного лица. Это был иеромонах Никандр (в миру Калашников; 1817–1884). В 1853 году он был переведен из Святогорского монастыря в Балаклавский Георгиевский и 1 марта того же года командирован в 33-й флотский экипаж на флагманский корабль «Чесма», в 1854–1855 годах исполнял священнические обязанности на севастопольских бастионах, в 1856 году вернулся в монастырь, а в 1858-м, по прошению светлейшего князя С. М. Воронцова, был «командирован» настоятелем Михаило-Архангельской церкви, которая считалась домовою церковью Воронцовых. С 1859 года о. Никандр уже официально стал настоятелем этого храма. (Позднее прихожанами этого храма станут Н. Я. Данилевский и Д. А. Милютин.) Храм был разрушен оползнем и разобран в 1896 году, построенная на его месте пятиглавая церковь, освященная в 1908 году, сильно пострадала во время землетрясения 1927 года, в 1932 году была закрыта; сейчас восстановлена из руин и достроена.

³⁸ Писательницу, например, глубоко возмутило, что на Братском кладбище не принято было служить в обычный день панихиды и даже неоткуда было позвать священника.

³⁹ Соханская переписала с памятных досок и воспроизвела в своем очерке всю страшную «статистику» погибших целыми полками.

Список источников

- Аксакова В. С. Дневники. Письма / изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2013. 592 с. (Славянофильский архив. Кн. 2).
- Вяземский П. А., кн. Фон-Визин. СПб.: Тип. Департамента внешн. торговли, 1848. 468 с.
- Кохановская Н. [Соханская Н. С.] Братские могилы // Русский мир. 1877. 8 апр. № 92. С. 1–2.
- Кохановская Н. [Соханская Н. С.] Малахов курган // Русский мир. 1877. 1 апр. № 85. С. 1; 2 апр. № 86. С. 1.
- Кохановская (Соханская Н. С.). Полное собрание сочинений и писем: в 7 т. / под ред. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2023 — изд. продолжается. Т. 1–3.
- Кохановская Н. [Соханская Н. С.] Севастопольские впечатления // Русский мир. 1877. 8 февр. № 36. С. 1; 9 февр. № 37. С. 2–3; 10 февр. № 38. С. 1–2.
- Крымская война в истории России и в жизни славянофильского семейства: Переписка Веры Аксаковой и Марии Карташевской (1853–1856) / изд. подгот. А. П. Дмитриев и Д. А. Федоров. СПб.: Росток, 2016. 464 с.
- Платонова Н. Н. Кохановская (Н. С. Соханская). 1823–1884: Биогр. очерк. СПб.: Сенатская тип., 1909. 234 с.
- Пономарев Ст. [И.] Опись бумаг, оставшихся после Н. С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1898. Т. 49, янв. С. 277–312.
- [Соханская Н. С.] Еще письмо из Малороссии // Санкт-Петербургские ведомости. 1854. 8 июня. № 125. С. 617–619 (подпись: Макаровская).
- [Соханская Н. С.] Письмо из Малороссии // Санкт-Петербургские ведомости. 1854. 27 апр. № 91. С. 447–448 (подпись: Макаровская).
- [Соханская Н. С.] Письма Н. С. Кохановской к С. И. Погодиной / сообщ. А. Д. Погодиным // Русский вестник. 1889. № 1. С. 358–370.
- Фетисенко О. Л. Кохановская: «степной цветок» русской словесности: Тексты и контексты Н. С. Соханской. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2021. 424 с.
- Фетисенко О. Л. XVIII век — «новое время» или «наше средневековье»? Художественная археология Кохановской (Н. С. Соханской) (К 200-летию со дня рождения) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 2. С. 123–139.

Архивы

РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

References

Aksakova, V. S. (2013) *Dnevniki. Pis'ma [Diaries. Letters]*. Ed. by T. F. Pirozhkova. St. Petersburg: Publishing house "Pushkinskij Dom".

Vyazemskij, P. A., Prince (1848) *Fon-Vizin*. St. Petersburg: Printing house of the Department of Foreign Trade.

Kokhanovskaya, N. [Sokhanskaya, N. S.] (1877) "Bratskie mogily" ["Mass Graves"], *Russkij Mir [Russian World]*, 8 April, 92, pp. 1–2.

Kokhanovskaya, N. [Sokhanskaya, N. S.] (1877) "Malakhov kurgan" ["Malakhov Kurgan"], *Russkij Mir [Russian World]*, 1 April, 85, p. 1; 2 April, 86, p. 1.

Kokhanovskaya (Sokhanskaya, N. S.) (2023) *Polnoye sobraniye sochinenii i pisem: v 7 tomakh [Complete works and letters: in 7 vols]* (vol. 1–3). Ed. by O. L. Fetisenko. St. Petersburg: Vladimir Dal'. [The publication continues].

Kokhanovskaya, N. [Sokhanskaya, N. S.] (1877) "Sevastopol'skie vpechatleniya" ["Sevastopol Impressions"], *Russkij Mir [Russian World]*, 8 February, 36, p. 1; 9 February, 37, pp. 2–3; 10 February, 38, pp. 1–2.

Dmitriev, A. P. and Fedorov, D. A. (eds) (2016) *Krymskaya vojna v istorii Rossii i v zhizni slavyanofil'skogo semeistva. Perepiska Very Aksakovoi i Marii Kartashevskoi (1853–1856) [The Crimean War in the History of Russia and in the Life of the Slavophile Family. Correspondence between Vera Aksakova and Maria Kartashevskaya]*. St. Petersburg: Rostok.

Platonova, N. N. (1909). *Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya). 1823–1884. Biograficheskij ocherk [Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya). 1823–1884. Biographical Essay]*. St. Petersburg: Senatskaya tipografiya.

Ponomarev, St. [I.] (1898) "Opis' bumag, ostavshikhsya posle N. S. Sokhanskoj (Kokhanovskoi)" ["Inventory of Papers left after N. S. Sokhanskaya (Kokhanovskaya)"], *Russkoye Obozreniye [Russian Review]*, January, 49, pp. 277–312.

[Sokhanskaya, N. S.] (1854) "Eshche pis'mo iz Malorossii" ["Another Letter from Malorossiia"], *Sankt-Peterburgskij Vestnik [St. Petersburg Herald]*, 8 June, 125, pp. 617–619.

[Sokhanskaya, N. S.] (1854) "Pis'mo iz Malorossii" ["Letter from Malorossiia"], *Sankt-Peterburgskij Vestnik [St. Petersburg Herald]*, 21 April, 91, pp. 447–448.

[Sokhanskaya, N. S.] (1889) "Pis'ma k S. I. Pogodinoi" ["Letters to S. I. Pogodina"], *Russky Vestnik [Russian Herald]*, 1, pp. 358–370.

Fetisenko, O. L. (2021) *Kokhanovskaya: "Stepnoj tsvetok" russkoj slovesnosti: Teksty i konteksty N. S. Sokhanskoy [Kokhanovskaya: "The Steppe Flower" of Russian Literature. Texts and Contexts by N. S. Sokhanskaya]*. St. Petersburg: Publishing house "Pushkinskij Dom".

Fetisenko, O. L. (2023). “18th century — ‘Modern Times’ or ‘our Middle Ages’? Artistic archeology of Kokhanovskaya (N. S. Sokhanskaya) (To the 200th anniversary of her birth)”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(2), pp. 123–139. (In Russ.).

Информация об авторе: Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела новой русской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук (ИРЛИ РАН). Адрес: Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4.

Information about the author: Olga L. Fetisenko — DSc in Philology, Leading Researcher at The Department of New Russian Literature, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences (IRLI RAS). Address: 4 Markarova Embankment, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 07.02.2024;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 07.02.2024;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 126–140.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 126–140.

Original article / Научная статья

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-126-140

CHRISTIAN MYTHOLOGY AND PHILOSOPHY OF MIND



Gregory S. Kiselev

Independent researcher,
Urbana-Champaign, IL, USA,
kiselev@illinois.edu

 **Abstract.** Myth, the Christian one, is a means of self-creation of man. Does it work in a scientific worldview? To answer this question, the author substantiates the possibility of interpreting and rethinking some of the essential mythologems of Christianity. He proposes to consider them in the light of the modern philosophy of consciousness. According to this philosophy, a person cognizes the world being inside it. Thus, he is ontologically rooted in it. Therefore, our world contains certain conditions for its cognition, which themselves have no conditions. Their existence is evidenced only by their effects; they appear simply as a supernatural reality. Without the concept of the supernatural, there can be no adequate understanding of the phenomenon of “man”, since his being is not limited to its natural side. Religion in the modern world is supposed to have a renewed mythology. However, there is a problem. The traditional Christian mythology emerged spontaneously. The mythology of our time cannot but have an artificial origin. It must be rationally understood as mythology. The author believes that a possible interpretation of the mythologems of Christianity

that is adequate to the time gives reason to disagree with the idea of the historical failure of Christianity. At the same time, he argues that this religion can claim the status of a supra-confessional, universal world outlook. This is tantamount to claiming its trinitarian meanings, which have so far remained largely undiscovered. The supra-confessional worldview implies that sociality should also be based on Christian moral values and that a person should not be limited to the task of personal salvation. This also means participation in the preservation and reproduction of civilization.



Keywords: Christianity, mythology, historiography, Mamardashvili, philosophy of consciousness, civilization



For citation: Kiselev, G.S. (2024) "Christian Mythology and Philosophy of Mind", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 126–140. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-126-140.

Литература. Философия. Религия

МИФОЛОГЕМЫ ХРИСТИАНСТВА И ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Григорий Сергеевич Киселев

Независимый исследователь, Урбана-Шампейн,
штат Иллинойс, США, kiselev@illinois.edu



Аннотация. В статье автор обосновывает возможность интерпретации и переосмысления некоторых существенных мифологем христианства. Для этого он предлагает рассматривать их в свете современной философии сознания, согласно которой человек сознает и познает мир, находясь внутри него, в его составе, и следовательно, онтологически укоренен в нем и как бы «распят» между миром эмпирическим и миром трансцендентальным. Сам наш мир содержит некоторые условия для своего познания, которые сами условий не имеют. Об их существовании свидетельствуют только их воздействия; они выступают просто как сверхприродная данность. Поэтому без представления о сверхъестественном не может быть адекватного осмысления феномена «человек», так как это говорящее существо очевидно не исчерпывается своей природной стороной. Традиционная христианская мифология, основанная на представлениях о сверхъестественном, возникла стихийно. Мифология же нашего времени не может не иметь искусственное происхождение. Она должна быть рациональ-

но осознана именно как мифология. Предлагая возможное адекватное времени толкование мифологием христианства, автор считает, что вместе с тем оно способно претендовать на статус надконфессионального, универсального мирозерцания. Это равнозначно востребованию его тринитарных смыслов, которые до сих пор оставались в целом нераскрытыми. Надконфессиональность мирозерцания подразумевает, что на христианских нравственных ценностях должна основываться и социальность, что человек не должен ограничиваться задачей личного спасения. А это также означает участие в сохранении и воспроизведении свободной социальности — цивилизации.



Ключевые слова: христианство, мифология, историография, Мамардашвили, философия сознания, цивилизация



Ссылка для цитирования: Киселев Г. С. Мифологемы христианства и философия сознания // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 126–140. (На английском языке).
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-126-140.

Myth constructs the Being, not reflects it.

M. Mamardashvili

Although Christian ideas on the ontological dignity of man — albeit obscured by historical confessions — crystallized and formed the basis of the culture and social institutions of the Euro-Atlantic world, this religion does not play a noticeable role. One often speaks even of the “historical failure” of Christianity. But the grandeur, depth, and beauty of the whole Christian building make us doubt that it is no longer needed. Perhaps this opinion does not quite reflect the situation. Maybe some of his ideas are unsatisfactorily interpreted or need to be updated, and developed. And the failure is not so much real as imaginary?

In trying to find an answer to these questions (without claiming to talk about Christianity as a whole), it would be worthwhile to touch upon the problem of interpretation of some of the essential mythologems of the Christian tradition. After all, this religion, like any other, has a mythological basis. Keeping in mind the problematic nature of such an interpretation and being aware of all its riskiness, let us try to approach it from the point of view of the modern philosophy of consciousness. Of course, a journal article can only outline the contours of the task. However, if the experiment turns out to be successful, the way will be open for further reflection.

* * *

Man's awareness of his place in the world began with a myth.

It is known that myths are illusory representations, based on which a person in ancient times explained the world to himself. He didn't have any other knowledge. Something that does not exist, the supernatural, was perceived as a true reality, and concerning it, a person built his life. "Myth," I will refer to M. Mamardashvili, "...transcendentally constructs human existence, human beings are born inside the myth, and they have never been born outside of it" (Mamardashvili, 2009, p. 30–31).

Christianity, this great soteriological doctrine, began to interpret the world through very complex ideas about the unworldly supernatural God. This religion gives him the status of a shrine and recognizes it as a moral absolute, a legislator. The difficulty mentioned lies in the idea of the trinity of the Divine. At the center of Christianity is the idea that God, this highest shrine, is not only the creator but the transcendent and unknowable ruler of the world. It is proclaimed that God is one in three persons and therefore co-natural, immanent to man. In this case, "the shrine," noted S. Frank, "is recognized as something organically internally akin to the mysterious supra-mundane essence of what we call 'I,' our personality" (Frank, 1949, p. 79–80). Christianity proclaimed that God can reveal himself to a moral person from within, through his conscience. By his effort, going towards God from "the depths of his darkness," a person is capable of communion with God; in this way, he can approach the Divine, and ideally merge with it. Therefore, Christianity plays a constructive, human-forming role: it announces the possibility of getting closer to the supernatural, and thus gives a person a chance to become a new, moral being, capable of resisting the evil of the world and thus saving his soul.

Kant considered true Christianity to be a "religion of reason," which has a purely moral nature (Kant, 1980, p. 81–82).¹ Such an understanding implies, on the one hand, a moral legislator outside of man, and on the other hand, the ability of man himself to transcend. Therefore, he is endowed with special dignity and personal responsibility. Christianity, therefore, declares, on the one hand, the unconditional value and uniqueness of each life, and, on the other hand, the freedom of man (that is, his ontological non-conditionality) in a fallen world.

The Reformation rejected the ritual beliefs and superstitions of the historical forms of Christianity. The latter led to the fact that "the central mystery of the Gospel — the mystery of God-manhood — was lost in the Christian consciousness" (Men,

¹ The clergy, Kant noted, "are not striving to instill in their parishioners' moral principles leading to virtue, but they charge them with the historical faith and strict observance of the rules, which, although they indirectly contribute to a mechanical unanimity ... do not lead to unity in the moral way of thinking" (Kant, 1994, p. 97).

2016, p. 6). Not surprisingly, Christian mythology required a rethink. In addition, in modern times, the mythological picture of the world began to gradually give way to scientific ideas. All this led to the emergence of various attempts at a new understanding of Christianity, both by theology and philosophy. Thus, Protestantism contains ideas of renewing Christianity through an “anthropological turn” or “anthropological revolution.” Russian religious philosophy did not fit into the framework of official Orthodoxy either.² Such an evolution of Christianity led to the idea that the differences between Christianity and philosophy, as well as the very idea of their incompatibility or opposition (“reason versus faith”), are not absolute. This idea, which gave religion the status of some kind of pre- and anti-scientific worldview, was to a certain extent removed.

The spiritual and intellectual pursuits of the Renaissance and Enlightenment marked the beginning of the secular era. Worldview pluralism, justified in other spheres of life, eventually turned out — regardless of the intentions of the critics of Christianity — into the basis for moral relativism. Christianity has ceased to be the absolute authority in matters of morality.³

Having largely lost moral guidelines, and at the same time feeling less and less dependent on nature, a person came to the idea of his unlimited power, of the possibility of recreating the world on his own. There was no need for a supernatural moral legislator anymore. But if supernatural authority is deprived of its role, then “everything is allowed,” as Dostoevsky had put it. The way, which eventually led to the so-called crisis of humanism, opened from here.

This is how the drama of freedom began to come to light: having the opportunity to move towards transformation, humanity, on the contrary, drowns in the vain everyday life. This is the dream of the mind — the inability and unwillingness to think adequately — which gives rise to irrationalism, chimeras, and the undivided dominance of various passions. Hence the constant return to one’s delusions and crimes, the inability to break out of the vicious circle of one’s infirmity. Thus, people become the object of various manipulations. The illusory consciousness, in particular, the incorrect understanding of one’s needs and capabilities, is the main obstacle that lies on the way to the emergence of a moral being, a personality. In the

² Nietzsche, not without reason, foresaw the crisis of Christianity, since his “morality turns against the Christian God (the sense of truthfulness, highly developed by Christianity, begins to be disgusted by the falsity and deceitfulness of all Christian interpretations of the world and history)” (Nietzsche, 1910, p. IX, 7).

³ Mamardashvili spoke of evangelical religiosity, “which in no way depends on whether a person goes to church, whether he regards the church as a social, historical constitution, and what he thinks about it And maybe someone, one who does not go to church is more a Christian than one who goes to church” (Mamardashvili, 1996a, p. 370). Father Sergiy Zheludkov distinguished between “Christianity of faith” and “Christianity of will” (Zheludkov, Lyubarsky, 1982, p. 10 et seq.).

end, the consequences of moral nihilism, as we now see, begin to threaten life itself on earth.

Christianity uses a symbol rich in meanings to designate the forces of evil — the concept of “devil” or “antichrist.” The idea of the antichrist warns man that he is the only creature on earth capable of endangering life itself. Therefore, the illusory consciousness is the “diabolism” of self-destruction.

* * *

Any religion, as already mentioned, by its very nature is unimaginable without mythology: science is not able to generate moral values and guidelines. Therefore, the renewal of religion cannot but mean some change in its mythologems. We are talking about such an interpretation of them that would be acceptable for our era with its generally recognized scientific picture of the world.

Such an interpretation, in my opinion, is possible based on the philosophy of Consciousness. The concept of “Consciousness” is understood here not in the way it is interpreted by natural-scientific ideas (hence the capital letter). A person is created by the occasion of the Consciousness itself, and not by its various contents. Therefore, the supernatural nature of such an “event” is assumed. Today, few people will dare to dispute that without the idea of the supernatural, there can be no adequate understanding of the phenomenon of “man”, since this creature with its ability to speak is not exhausted by its natural side.

Indeed, man is paradoxical: “The human soul ... must already in this life be considered as simultaneously connected with two worlds” (Kant, 1994, p. 266). Although biologically man is created by nature, in the human that is in him, he is “not a natural being, and in this sense, he did not originate from an ape. ... The very relation of man to the supernatural is ... his formation as a man” (Mamardashvili, 2002, p. 16, 123). According to Mamardashvili, man is “an artificial being that gives birth to itself by the process called history and culture and gives birth in such a way that it cannot answer the question of its origin” (Mamardashvili, 2009, p. 16). In other words, a person is self-created, as if born again and again. What is meant by such a “second birth”? Here we are directly confronted with the problem of Consciousness — one of the deepest mysteries of our world.

Thinking about this problem, one must first pay attention to the fact that a person is aware of and cognizes the world, being inside it. It is ontologically rooted in it, and therefore our world itself contains certain conditions for its cognition. However, they do not have conditions. Their existence is evidenced only by their effects; they just appear as a given. An individual cannot gain knowledge about them from experience; his psychophysical properties do not provide this. Therefore, these con-

ditions have to be accepted without any causal connection. This is the core of Kant's teaching.

We are talking about what is called a phenomenological shift: the attraction of some artificial (ideal, not visual) logical constructions, ordered mental structures that form a mysterious sphere of baseless (ultimate) ontological abstractions. Mamardashvili, who followed Kant here, said that we are dealing with pre-established "harmonies that already exist and determine the initial conditions (that is ... something else in the initial conditions themselves)" (Mamardashvili, 2009, p. 159). The "occasion" of Consciousness is groundless and, therefore, acts as a prerequisite with concerning its contents, paradoxically preceding cognition.

"There is," the thinker believed, "some other life, more real than our ordinary one. There is something else that also lives, but lives differently, more meaningfully — this is a higher life, and you can apply words to it: sacred, holy, in a different time, in a different space, etc." (Mamardashvili, 1999, p. 23). In other words, we are talking about transcendence — about a breakthrough in everyday life with its natural connections and clutches, about an attempt to reach the limits of the world. As a result of such a breakthrough, "history arises as a field of human forces and as an organ of human existence and development; ... the field of personal responsibility and work of the soul as a kind of adventure and drama, only by going through which a person can become and be all the time in a state of rebirth" (Mamardashvili, 1991, p. 19).

Transcendence, which Kant called "supernatural inner action," is a correlation with such another life, another "dimension." And although it is impossible to present this dimension objectively, for those who belong to humanity, its constituent "things" are obvious: it is goodness, conscience, dignity, fidelity, duty, etc.

It is necessary to be aware that the state of Consciousness, in which a person creates himself, should not be considered an individual. It is about co-existence and co-communication. Arising from time to time in separate individuals, it is indivisible and connected, as it were, "above" the natural state of the community of people. This refers to a kind of super-empirical formation, assuming the all-connectedness of conscious acts. Mamardashvili spoke about such a paradoxical all-connectivity, continuity of thinking, communication through time and about "all-penetrating ether", as about "eternal present." This can be assumed since humanity is characterized by universal communication. After all, only a person exists exclusively in the mode of relations with other people. "This is a kind of collective 'body' of history and man, ... which is an anthropogenic space, a whole sphere" (Mamardashvili, 1992b, p. 185). Hence, by the way, the very word "consciousness" — i.e., co-knowledge, or co-existence, co-communication in thought. In other words, individual discrete conscious

acts give rise to the following similar acts, and therefore they act as generative (generating) structures in which the thinker himself is reproduced.

Thus, if Christianity understands the supernatural reality of God, in whom one can only believe⁴ the philosophy of Consciousness speaks of such a reality because of a transcendental breakthrough. Transcending generates a certain specific state — Being (or Consciousness-Being): a truly human existence, the fullness of life, called “existence” in the philosophy of the twentieth century. A person is formed only by Being. Such an interpretation of the concept of “Being” implies its identity with thinking: by thinking intensively and developing all their potentialities to the maximum, people do not just live, but create their own unique life. Here it is appropriate to recall the concept of “enlightenment” — in the sense that Kant put into it (who in no way meant that enlightenment is a certain body of knowledge): enlightenment is an adult, mature state of man and mankind.

* * *

Since a person cannot automatically maintain a state of constant tension, spiritual and intellectual efforts must be made continuously. Each new conscious act freely arises and is held by the will, the effort of thought, and the preservation of oneself in it: otherwise the ordered structures of consciousness disintegrate. To develop personally, not to degrade, a person must constantly seek answers to questions about the mysteries of Being. The very concept of “man” therefore makes sense only in dynamics. It is impossible to operate with it statically: it is conceivable only as a subject of a constant process of self-change, self-construction. Therefore, strictly speaking, one can only become a man.

It is important to note here: being able to “fall” into Being, a person may not do it. If there is no effort before us is a creature that can only move on two legs and has the gift of speech. Any life is therefore a dramatic test: the individual is free and free to become a Man or remain just a talking two-legged.⁵

Therefore, the state of Consciousness-Being, as it were, flickers; his glimpses, or moments, Mamardashvili called “privileged.” He believed that human existence goes, as it were, in two streams: “In one is our life, and inside it in pieces, another mode, when we touch Being. ... To what already exists, indestructible, motionless, eternal ... This is the rhythm of life, we do not stay ... all the time in Being, we are in contact with it” (Mamardashvili, 1999, p. 46). In Frank’s terms, one could say that the darkness is

⁴ Direct religious experience, living faith should not and cannot be the subject of rational reasoning, and therefore one should recognize its unconditional right to exist and respectfully stop there.

⁵ It is no coincidence that Ortega-y-Gasset noted that “man is not a thing, but a drama, which is his life” (Ortega-y-Gasset, 1997, p. 457).

constantly crowding out the light, which now shines brighter, then dimmer, but does not disappear at all.

Recognizing the constructive role of myth in the self-construction of man and believing that in the modern world traditional Christian mythology no longer satisfies him, we have to admit that he needs a different mythology. But here difficulties arise in the way of our reasoning. The fact is that Christian mythology arose spontaneously. The mythology of our time cannot but have an artificial origin. Therefore, it must be rationally understood precisely as mythology. How to resolve this conflict?

In my opinion, here one can find some similarities with the situation described by E. Solovyov. He noted that “the development of law in Western Europe ... remained a spontaneous and objective process, the driving forces of which lay in independent of legal understanding (largely simply unconscious) reformist changes in religion. In the modern, deeply secularized world, such a mechanism of legal generation is simply impossible. Therefore ... it is necessary to repeat the genesis at a new level of rationality and idealism, at the level of pure legal intentionality” (Soloviev, 1992, p. 24, 31–32 et seq.).

It seems that in our case, it is the intentionality of the transcendental effort that could play its role. In this sense, one could say, greatly simplifying, that the supernatural moral legislator, or God, is created by man himself. But, as we shall see, this is still not the case. Who could be the subject of such an effort? The Holy Scripture states that “from everyone to whom much has been given, much will be required, and to whom much has been entrusted, more will be required” (Lk 12:48). Highly developed people who are aware of their destiny and capabilities could be capable of such an extraordinary effort. A new spiritual community could be made up of believers who are looking for the renewal of Christianity, and non-religious people, whose break with this religion was historically conditioned and can be overcome.

On the one hand, free self-lawful thought is necessary, and, speaking of it, we do not mean simply the ability to think logically, but the concentration of all spiritual and intellectual forces and intuitions of a person. On the other hand, what is needed is goodwill, the will of man to do good. Only in this way could a myth be actualized that does not contradict the scientific picture of the world.

Of course, all this would require, among other things, a serious reform of the systems of upbringing and education. The process of socialization should be based on such a humanistic upbringing, which would take as its basis the idea of a person as an artificial creature, self-generated through culturally invented symbols and devices. In other words, education could be based on “human science” as the justification and implementation of an absolute moral law.

* * *

Let me remind you of what I have already written: what can be the interpretation of Christian mythologems in the light of modern philosophy of consciousness (see: Kiselev, 2021)?

Of course, we will be dealing with symbols.⁶ The existence of an “unmixed and inseparable” unity of the Father and the Son and the Holy Spirit is unprovable and irrefutable, but the symbol of God is nevertheless obviously a postulate of the moral life. In other words, God is as real, as real is the sphere of Consciousness-Being. Thus, this symbol can be interpreted as a universal transcendental. Since with the help of this symbol, a person creates himself as a personality, a moral being, we are essentially talking about the generative (generative) structure of existential thinking. We look at God as the Creator precisely in the light of the concept of “second birth.”⁷ Therefore, it makes no sense to discuss in the same context the questions of whether God exists and whether man descended from an ape.

The idea of providentiality, of Divine Providence, expresses the intuition about supernatural reality as eternally accompanying the human race (the “eternal present” immanent to it). Mamardashvili understood such a reality as an “all-pervading ether,” as in a special way — vertically with concerning historical time — an organized structure of acts of consciousness. Such a vertical cut exists due to universal communication — the most important property of humanity. With this approach, the thinker said, “We get a completely different space and time, not a chronological sequence, but some kind of vertical ... in which we can intelligibly connect things or thoughts that do not chronologically pass one to another, ... since this is not linear time, not an elusive, sliding point of simultaneity, but something else — some kind of vertical or fan-shaped section” (Mamardashvili, 1992b, p. 97).⁸ This, of course, is a kind of determinism. However, unlike flat natural determinism, to which any other

⁶ Symbolic concepts are those “where our very personal existence is formed in one way or another depending on our ability to apply and decipher these concepts” (Mamardashvili, 1994, p. 5–19).

⁷ “The idea of God,” said Mamardashvili, “... may be an illusion, but it exists. [We] cannot deduce the idea of God (where the fact of its existence is not the subject in the empirical sense). ... Where are they from? ... we will never know. But they distinguish us as human beings” (Mamardashvili, 1996b, p. 222, 224–225).

⁸ The idea of the “eternal present,” or of the “vertical cut” could be retold in the language of Christianity by the words of Augustine: “You were before time in time. ... Before all the past, You were on the heights of always abiding eternity, and You are exalted above all things to come: it will be, and when it comes, it will pass away. ... Your years do not come and do not go, but ours, to come to them all, come and go. All Your years are simultaneous and motionless: they stand; those who come do not crowd out those who go, for they do not pass ... ‘Thy years are like one day,’ and this day does not come daily, but today, for Your today does not give way to tomorrow and does not replace yesterday. Your today is eternity; therefore, your Son is eternal, like You. ... You created every time, and before every time you were, and there was no time when there was no time at all” (Augustin, 1997, p. 216).

interpretation of the idea of providence, or providence, is reduced, this “eternal present” is based on a free person, and this changes things.

The notion of the immortality of the soul, which causes controversy in Christian theology, also looks in a new light. In our case, we should rather talk about the singularity of the soul of mankind. This can be interpreted as the possibility that towards the “eternally present,” i.e., to the sphere of Consciousness-Being, each individual who comes into the world anew can “lean against.” It is this notion that can substantiate the common human purpose for the whole race — the infinite spiritualization of the world, to which a human being finite in time is called.

Further. One of the most difficult concepts to interpret is that of the personal nature of God. One could argue as follows: going towards the supernatural force that we discover in ourselves, we change our nature, giving this force a part of ourselves, re-creating our soul. Such self-giving is possible only in love. At the same time, it is not enough to believe that we are talking about love for goodness, truth, beauty, about reverence for perfection. Christian love, uniting all hypostases of the Holy Trinity and man, binds equal (but not equal in size) persons. Personality (person) is the key limiting concept here. Only individuals are capable of such self-giving love, overcoming the evil of the world. Is God personal? This question belongs to the realm of faith. But if we generally recognize the possibility of the supernatural, the question of the immateriality of the individual has the right to be raised. Be that as it may, the supernatural, “divine” reality (power), growing in us, also gives itself to us. Otherwise, we could not be aware of its existence at all.

About the fall into sin, or about the “original evil of falling away.” In our case, this can be understood in such a way that we are talking about the acquisition by a person of the possibility of Consciousness — not realized, but because of the imperfection of a person, turned into a diabolical illusory thinking.

And, finally, about the “end of the world,” or about the Apocalypse. Let us note that the proposed approach to the mythology of Christianity does not mean a rejection of its two important ideas: about the Apocalypse and the Kingdom of God. It rethinks them. Apocalypse, or the end of the world, is indeed quite probable. It is already quite clear that humanity is capable of bringing the world — now obviously anti-Christian — to the death of not only civilization but also life on earth — with its own hands. There are hydrogen bombs and rockets, there are chemical and bacteriological weapons, mutual hatred, and the environment is being destroyed quite successfully.

As for the idea of the Kingdom of God as a new beginning, the beginning of “eternal life” predetermined by the transfiguration of the world, here we are not given to know anything. It is only known that the life path of the human race is probabilistic.

However, trinitarian thinking and reimagined mythologies offer an alternative to the forces of self-destruction. In this sense, it seems premature to speak of a “historical failure of Christianity.”

* * *

The proposed interpretation of Christianity’s mythologems allows, it seems to me, to claim the status of a supra-confessional universal worldview. This interpretation is tantamount to a demand for its trinitarian meanings, actualized, as it were, “above” (but with the indispensable participation) of historical religions, the content that has so far remained generally undisclosed. “Christianity is just beginning,” said Fr. Alexander Men...

Overconfessionalism implies, among other things, that sociality should also be based on Christian moral values, and that a person should not be limited to the task of personal salvation. And this also means participation in the preservation and reproduction of a free sociality — civilization. “There are a lot of societies in which there is no legal order, and it cannot be established in these societies from the outside,” Mamardashvili noted, “(it can be established, but it will not hold, because it does not grow out of the very development of human subjects)” (Mamardashvili, 2009, p. 30). Indeed, a highly developed person is required for civilization. We must agree with the consideration that “internal, more irrelevant, spiritual freedom is possible only if there is external freedom, and the latter is the best school for the former” (Kistyakovsky, 1991, p. 122–123).

Civilization will be reproduced only if man constantly changes himself. Without this, it will not be able to survive, it will degrade, and go back to the archaic. If there is no religion as a “moral-historical task, as a common cause of mankind” (Vl. Solovyov) — and trinitarian Christianity with its mythology is capable of playing such a role — then may happen what Mamardashvili called a situation of “eternal rest.”⁹

⁹ This is precisely what Mamardashvili warned about: “We are the people of the 20th century, and we cannot escape the global nature of its problems. And this is, first of all, the problem of modern barbarism, savagery. This is the threat of ‘eternal rest’, i.e., the possibility of eternal stay in a state of neither good nor evil, neither being nor non-being. ... Treasures of culture are not a guarantee here. ... Here we are discussing: to be or not to be a civilization on Earth. So, it may not exist even before any atomic catastrophe and completely independently of it. Irreversible destruction of consciousness, a successive series of rebirths of the structure of historical man will be enough” (Mamardashvili, 1992a, p. 189). Isn’t this what matters in today’s world, in which there is an “irrational state ... of the political process: an increase in the number of ill-considered military-political actions; the spread of ... religious intolerance, cultural exclusivity and xenophobia; the blurring of the concepts of ‘war’ and ‘international security’; escalation of global problems, risks and uncertainty of world development” (Sledzevsky, 2011, p. 144).

Of course, one must realize that the likelihood of claiming Trinitarian Christianity and relying on its mythology in the conditions of the modern world is very small. Therefore, the prospects for civilization remain unclear.

References

Augustin, A. (1997) *Confessions*. Translated from the Latin by M.E. Sergeenko. Moscow: Canon+. (In Russ.).

Frank, S.L. (1949) *Light in the Darkness. Experience of Christian Ethics and Social Philosophy*. Paris: YMCA-PRESS. (In Russ.).

Kiselev, G.S. (2021) *The Illusion of Progress. Essay in Historiosophy*. Available at: <http://www.gskiselev.com>; <http://www.flibusta.is> (Accessed: 05 January 2024). (In Russ.).

Kant, I. (1980) "Religion Within the Limits of Only Reason", in Kant, I. *Treatises and Letters*. Moscow: Nauka, pp. 78–278. (In Russ.).

Kant, I. (1994) "The Contest of Faculties", in Kant, I. *Collected works: in 8 vols. Vol. 7*. Moscow: CHORO, pp. 58–135. (In Russ.).

Kistyakovsky, B.A. (1991) "In Defense of Law (Intelligentsia and Legal Consciousness)", in *Vekhi. From the depths*. Moscow: Pravda, pp. 122–149. (In Russ.).

Mamardashvili, M.K. (1991) "The Problem of Man in Philosophy", in Frolov, I.T. (ed.) *About Human in Human*. Moscow: Politizdat, pp. 8–21. (In Russ.).

Mamardashvili, M.K. (1992a) "If One Dares to Be...", in Mamardashvili, M.K. *How I Understand Philosophy*. Moscow: Progress-Kul'tura, pp. 172–200. (In Russ.).

Mamardashvili, M.K. (1992b) "The Idea of Continuity and Philosophical Tradition", in Mamardashvili, M.K. *How I Understand Philosophy*. Moscow: Progress-Kul'tura, pp. 91–99. (In Russ.).

Mamardashvili, M.K. (1994) "Philosophy and Personality", *Chelovek*, 5, pp. 5–19. (In Russ.).

Mamardashvili, M.K. (1996a) "A philosopher may not be a prophet...", in Mamardashvili, M. *The Necessity of Self: The Introduction to Philosophy. Papers, Articles, Philosophical Notes*. Moscow: Labirint, pp. 360–371. (In Russ.).

Mamardashvili, M.K. (1996b) "On consciousness", in Mamardashvili, M. *The Necessity of Self: The Introduction to Philosophy. Papers, Articles, Philosophical Notes*. Moscow: Labirint, pp. 214–228. (In Russ.).

Mamardashvili, M.K. (2002) "Introduction to Philosophy", in Mamardashvili, M.K. *Philosophical Readings*. St. Petersburg: Azbuka-Classica, pp. 7–172. (In Russ.).

Mamardashvili, M.K. (2009) *Essay on Physical Metaphysics (Vilnius Lectures on Social Philosophy)*. Moscow: Progress-Traditsiia. (In Russ.).

Men, A. (2016) *The Son of Man*. Moscow: Alexander Men Foundation. (In Russ.).

Nietzsche, F. (1910) *Complete Works. Vol. IX: Will to Power*. Moscow: Moscow Book Publishing. (In Russ.).

Ortega-y-Gasset, J. (1997) "The Revolt of Masses", in Ortega-y-Gasset, J. *Selected Works*. Moscow: Ves mir, pp. 43–162. (In Russ.).

Sledzevsky, I.V. (2011) "Dialogue of Civilizations as a Semantic Field of World Politics", *Social Sciences and Modernity*, 2, pp. 141–156. (In Russ.).

Sledzevsky, I.V. (2020) "Civilization Dimension of Modern World Development: Problems and Approaches", *World Economy and International Relations*, 64(1), pp. 82–90. (In Russ.).

Solovyov, E.Yu. (1992) "Report at the 'Round Table'", *Voprosy Filosofii*, 2, pp. 3–49. (In Russ.).

Zheludkov, S., Fr. and Liubarsky, K. (1982) *Christianity and Atheism*. Correspondence of Fr. S. Zheludkov with K.A. Lyubarsky. Brussels: Life with God. (In Russ.).

Список источников

Августин А. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеевко. М.: Канон+, 1997. 464 с.

Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Paris: YMCA-PRESS, 1949. 402 с.

Киселев Г. С. Иллюзия прогресса. Опыт историософии. URL: <http://www.gskiselev.com>; <http://www.flibusta.is> (дата обращения: 05.01.2024).

Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278.

Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 58–135.

Кистяковский Б. А. В защиту права (Интеллигенция и правосознание) // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 122–149.

Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке / под общ. ред. И. Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 8–21.

Мамардашвили М. К. Если осмелиться быть... // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс-Культура, 1992а. С. 172–200.

Мамардашвили М. К. Идея преемственности и философская традиция // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс-Культура, 1992б. С. 91–99.

Мамардашвили М. К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 5–19.

Мамардашвили М. К. Философ может не быть пророком... // Мамардашвили М. К. Необходимость себя: введение в философию. Доклады, статьи, философские заметки. М.: Лабиринт, 1996а. С. 360–371.

Мамардашвили М. К. О сознании // Мамардашвили М. К. Необходимость себя: введение в философию. Доклады, статьи, философские заметки. М.: Лабиринт, 1996b. С. 214–228.

Мамардашвили М. К. Введение в философию // Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб.: Азбука-Классика, 2002. С. 7–172.

Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). М.: Прогресс-Традиция, 2009. 304 с.

Мень А. Сын человеческий. М.: Фонд Александра Меня, 2016.

Ницше Ф. Полное собрание сочинений. М.: Московское книгоиздательство, 1910. Т. IX: Воля к власти. XXXIV, 362 с.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 43–162.

Следзевский И. В. Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // Общественные науки и современность. 2011. № 2. С. 141–156.

Следзевский И. В. Цивилизационное измерение современного мирового развития: проблемы и подходы // Мировая экономика и международные отношения. 2020. Т. 64, № 1. С. 82–90.

Соловьев Э. Ю. Доклад на «Круглом столе» // Вопр. философии. 1992. № 2. С. 3–49.

Желудков С., свящ., Любарский К. Христианство и атеизм. Переписка О. С. Желудкова с К. А. Любарским. Брюссель: Жизнь в Боге, 1982. 250 с.

Information about the author: Gregory S. Kiselev — PhD in History, independent researcher. Address: Urbana-Champaign, USA. Personal website: Available at: <http://www.gskiselev.com> (Accessed: 05 January 2024).

Информация об авторе: Григорий Сергеевич Киселев — кандидат исторических наук, независимый исследователь. Адрес: США, Урбана-Шампейн. Персональный сайт: URL: <http://www.gskiselev.com> (дата обращения: 05.01.2024).

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests

The article was submitted 31.10.2023;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Статья поступила в редакцию 31.10.2023;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 141–161.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 141–161.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-141-161

МИР КАК ТЕАТР В ФИЛОСОФСКОЙ ПРОЗЕ А. Ф. ЛОСЕВА И С. Д. КРЖИЖАНОВСКОГО

Николай Александрович Червяков
Философский факультет Московского
государственного университета
имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия;
Библиотека-музей «Дом А. Ф. Лосева»,
Москва, Россия;
Российский университет кооперации,
Мытищи, Россия, kola.cska2@mail.ru



Аннотация. Статья посвящена рассмотрению философии театра двух русских мыслителей — Алексея Федоровича Лосева и Сигизмунда Доминиковича Кржижановского. В частности, разбираются представления этих мыслителей о мире как театре, выраженные в их философской прозе, с привлечением широкого контекстуального материала, дающего общее понимание философско-театральной проблематики начала 1900-х годов. В центре внимания — рассказ А. Ф. Лосева «Театрал» и художественно-философский трактат С. Д. Кржижановского «Философема о театре», где высказаны основные положения их философии театра. Объединяющим элементом для обоих мыслителей оказывается идея мира как театра, которая, однако, преломляется в их работах в разные образы (концепты) театра. Применительно к рассказу Лосева можно выделить четыре таких образа: театр-школа, театр-зрелище, театр-балаган, «театр-концлагерь». В концепции Кржижановского четко видны три образа театра как

мира: театр бытия, театр быта, театр «бы». На основании философского анализа работ Лосева и Кржижановского делается вывод о разном онтологическом статусе предлагаемых ими образов театра: каждый образ театра предполагает особую универсальность и особую картину мира. Кроме того, объединяющим аспектом представлений о мире как театре у Лосева и Кржижановского может служить их театральный антропологизм — попытка связать разные образы театра с природой человека и с персонологической проблематикой в русской философии. Таким образом, в статье освещена малоизученная сторона наследия двух русских мыслителей, которые создали разные концепции театра как мира, объединенные универсализмом, антропологизмом и иерархичностью.



Ключевые слова: А. Ф. Лосев, С. Д. Кржижановский, мир, театр, философская проза, миф, образ театра, кризис театра, народный театр, пролетарский театр, бытие, быт, актер, антропологизм



Ссылка для цитирования: Червяков Н. А. Мир как театр в философской прозе А. Ф. Лосева и С. Д. Кржижановского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 141–161.
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-141-161.

Memory of Culture

WORLD AS A THEATRE IN PHILOSOPHICAL PROSE OF A. F. LOSEV AND S. D. KRZHIZHANOVSKY

Nikolai A. Cherviakov

The Faculty of Philosophy at the Lomonosov
Moscow State University, Moscow, Russia;

The Scientific Library and Museum “Losev House”;
The Russian University of Cooperation, kola.cska2@mail.ru



Abstract. This article is devoted to considering philosophy of theatre of two Russian thinkers — Aleksei Fyodorovich Losev and Sigizmund Dominikovich Krzhizhanovsky. Particularly, the article deals with ideas on the world as a theatre that were expressed in their philosophical prose, with the help of broad contextual material giving the whole understanding of philosophical and theatrical problematics in the beginning of the 20th century. It is paid particular attention to A. F. Losev’s

story “Theatre-goer” and S. D. Krzhizhanovsky’s fictional and philosophical treatise “Philosopheme about Theatre” where the main states of their philosophy of theatre were expressed. The element that unifies both thinkers is the idea of the world as a theatre which, however, transforms in their works in different images (concepts) of theatre. As for Losev’s story, one can distinguish four images of theatre: theatre-school, theatre-show, theatre-farce, “theatre-concentration camp”. In the conception of Krzhizhanovsky there are three clearly distinguished images of the world as a theatre: theatre of being, theatre of everyday life, theatre of “would”. On the basement of the philosophical analysis of Losev and Krzhizhanovsky’s works, it is made a conclusion about different ontological statuses of the images of theatre given by them: every image of theatre implies specific universality and specific worldview. Besides, the aspect that also unifies Losev and Krzhizhanovsky’s ideas about the world as a theatre is their theatrical anthropologism — an attempt to link different images of theatre with the nature of the human being and with the personological problematics of Russian philosophy. Thus, the article covers the little-known side of heritage of two Russian thinkers who created different conceptions of the world as a theatre which are united by universalism, anthropologism and hierarchy.



Keywords: A. F. Losev, S. D. Krzhizhanovsky, world, theatre, philosophical prose, myth, image of theatre, crisis of theatre, theatre of people, proletarian theatre, being, everyday life, actor, anthropologism



For citation: Cherviakov, N. A. (2024) “World as a Theatre in Philosophical Prose of A. F. Losev and S. D. Krzhizhanovsky”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 141–161. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-141-161.

Сопоставление двух русских мыслителей — А. Ф. Лосева (1893–1988) и С. Д. Кржижановского (1887–1950) — с точки зрения их философских взглядов на театр представляет собой малоисследованную область, которая требует более тщательного изучения в силу ряда историко-культурных и биографических обстоятельств. Во-первых, и Лосев, и Кржижановский в 1920-е годы активно участвовали в работе Государственной академии художественных наук (ГАХН) [Искусство как язык ... , 2017, с. 115–123, 397–399, 621–624, 631–636, 733–736], где обсуждались вопросы специфики театрального искусства в контексте полемики о синтетической природе театра [Гудкова, 2019]. Во-вторых, и Лосев, и Кржижановский жили в ту эпоху, когда «относительная» (выражаясь словами Лосева из «Диалектики мифа») мифология окончательно

становилась на место религиозного и философского сознания (или, как говорил Н. О. Лосский во время высылки из России, «религиозно-философской идеологии» [Евреинова, 1955, с. 273]), да и попросту здравого смысла. Если представление об истории всегда мифологично, то в эпоху ранней советской власти *мифологические соблазны* [Жукова, 2010] проявлялись в самых разных аспектах — от создания революционного мифа, революционной «теогонии», марксистского философского канона (от Радищева до Ленина) до театральных постановок под открытым небом. Последние должны были повторить значимые события революции 1917 года и тем самым заново пересоздать миф, сделать из октябрьского переворота — Революцию с большой буквы, облаченную божественным атрибутом необходимости. Наиболее ярким примером создания такого мифа театральными средствами является реконструкция в 1920 году Н. Н. Евреиновым штурма Зимнего дворца большевиками. Как писал об этом событии современный исследователь философии театра В. И. Максимов, «миф 1920 года стремительно вытеснил реальные события 1917-го» [Максимов, 2012, с. 38]. Для самого же Евреинова, кстати говоря, мир также — через понятие театральности — представал как театр, а сама интуиция мира как театра, как отмечал А. Л. Доброхотов, была свойственна сознанию философов и художественных деятелей Серебряного века [Доброхотов, 2010]. Да и сами эти деятели зачастую мифологически отождествляли эпоху Серебряного века с театром [Вислова, 2000]. И, наконец, в-третьих, в философской прозе Лосева и Кржижановского можно обнаружить схожее понимание разных образов (концептов) театра, включающее и такое понимание, которое приписывает театру универсальность, тотальность. При такой оптике театр становится мерилom сущего, онтологической категорией, фундирующей реальность. В первую очередь речь идет, конечно, о социальной реальности, что в социологической традиции XX века нашло свое отражение в теории И. Гофмана о театральной природе социального взаимодействия [Гофман, 2000]. Целью статьи в этом отношении будет попытка указать на необходимость учитывания и рассмотрения философской прозы двух русских мыслителей как, во-первых, художественного воплощения интуиции о театральной природе социального взаимодействия и, во-вторых, как необходимой предпосылки — в силу утверждения об универсальности театра — для перехода к этой интуиции, то есть попросту как онтологического утверждения о мире как театре. Наиболее ярко представление о мире как театре у Лосева выражено в рассказе «Театрал» (1932), а у Кржижановского — в трактате «Философема о театре» (1922), однако и другие художественные произведения и биографические материалы двух авторов задействуются при анализе данной темы.

От театра-школы к театру-концлагерю

Чтобы лучше понять рассказ Лосева «Театрал» и выводимые в нем образы театра, есть смысл обратиться к тем событиям, которые переживал философ во время его создания. Как известно, рассказ написан в ноябре 1932 года. Лосев в этот момент находился в сталинских лагерях, и из переписки его с женой В. М. Лосевой (Соколовой) можно узнать настроения Лосева в тот период, которые явным образом находят выражение и в рассказе. В частности, в письме от 11 марта 1932 года философ писал:

Я уже писал тебе в прошлом письме, что лучше я не могу охарактеризовать свое отношение ко всему этому [к лагерю и лагерной обстановке. — Н. Ч.] как назвавши все это *неимоверно скучным¹ и пустым*, не страшным и не ужасным, не беспокойным и даже не опасным, а просто только *блевно скучным и пустым*. Есть что-то мелкое и бездарное во всех этих угрозах смерти, которые я пережил, во всей этой жесточайшей, но в сущности наивной и *пустой* изоляции, в этом *мареве мертвых душ* (...). Все это как-то бездарно, *внутренне бессодержательно*.

[Лосев, 1990, с. 310–311]

Это настроение (или даже состояние), которое описывает здесь Лосев, можно найти и в рассказе «Театрал»: оно соответствует одному из образов театра.

Однако, прежде чем переходить к анализу «Театрала», имеет смысл провести одну неожиданную параллель, через которую можно ближе подойти к пониманию лосевского рассказа. Для этого необходимо обратиться к творчеству австрийского психотерапевта Виктора Франкла (1905–1997) — основателя логотерапии, прошедшего через опыт концлагерей в годы Второй мировой войны. У Франкла, помимо теоретических работ о психологии заключенных концлагеря, есть также написанная после войны пьеса «Синхронизация в Биркенвальде» (1946), где он преобразовал в художественную форму основные теоретические тезисы² о поиске человеком смысла жизни. У этой пьесы есть подзаголовок — «Метафизическая конференция», поскольку параллельно с основным сюжетом, происходящим в нацистском концлагере, идет разговор трех философов — Сократа, Спинозы и Канта. В определенный момент диалога философы (а также присоединившаяся к ним душа матери одного из

¹ Здесь и далее во всех цитатах, кроме специально оговоренных случаев, курсив мой. — Н. Ч.

² Разбор пьесы Франкла с точки зрения отражения в ней основных понятий логотерапии осуществлен С. В. Штукаревой, однако, как представляется, в этом разборе не освещена основополагающая для пьесы метафора мира как театра [Штукарева, 2021].

заключенных) приходят к выводу, что мир — это концлагерь, где заключенные разыгрывают спектакль перед неизвестным им зрителем. Сам концлагерь называется «Концлагерь Планета Солнечной системы Земля» (сокращенно — КЛ ПССЗ). Важными оказываются следующие строки из их диалога:

МАТЬ: Для кого же мы играем, господа? Пожалуйста, скажите!

СПИНОЗА: Для простодушной театральной публики, такой простодушной, что она думает, будто мы играем.

СОКРАТ: А между тем играют они — играют зрителей.

КАНТ: Да, они всегда играют. Разыгрывают друг перед другом свои роли, играют для самих себя.

МАТЬ: Но для кого же мы все играем? Должно же что-то быть — должен кто-то быть, кто на нас смотрит, откуда-то...

КАНТ: Вы первый раз стоите на сцене, сударыня?

МАТЬ: Да, сударь.

КАНТ: Тогда скажите, что вы видите — там? (*Показывает на зрительный зал.*)

МАТЬ: Ничего не вижу, лампы меня слепят. Вижу только большую черную дыру.

КАНТ: А если я вам скажу, что зритель все же есть?

МАТЬ: Ну, тогда я вам поверю.

КАНТ: Да, вы должны в это верить, потому что знать этого мы не можем. Мы его не знаем — великого зрителя спектаклей нашей жизни. Он сидит, в темноте, где-то там — в ложе. Но он смотрит на нас внимательно!

[Франкл, 2023, с. 205–207]³

На основании данного отрывка можно сделать предположение, что общий опыт концлагерей у Лосева и у Франкла привел их к отчасти схожим выводам, подтверждением чему и служит рассказ «Театрал». Однако если у Франкла за людьми, играющими на мировой сцене, наблюдает все-таки *зритель*, то у Лосева всегда присутствует скорее не зритель, а надзиратель, конвоир, охранник — иначе говоря, тот, кто следит, а не созерцает. Еще одним важным аспектом, который подчеркивает Франкл и в пьесе, и в теоретических работах, оказывается утрата смысла жизни у заключенного концлагеря, когда все кажется пустым, бессодержательным, бессмысленным, серым и, цитируя Лосева, «блевно-скудным». Но и у того, и у другого надежда для человека все-таки остается.

³ В приведенной цитате некоторые авторские ремарки опущены.

После указания на схожесть концлагерного опыта у Франкла и у Лосева можно рассмотреть те типы театра, которые представил в своем рассказе русский мыслитель. Стоит выделить четыре таких образа в рассказе:

- театр-школа (театр-кафедра);
- театр-зрелище;
- театр-балаган (театр-вакханалия), носящий всенародный и площадной характер;
- «театр-концлагерь», отсылающий как раз к лагерному опыту Лосева.

В связи с разными образами театра можно наблюдать как изменение смысла театра и его интенсивности, так и своеобразную «архитектурную» изменчивость, поскольку театр-школа и театр-зрелище ассоциируются с обычной театральной сценой (так называемой сценой-коробкой), театр-балаган представим уже только на улице, под открытым небом, на площади; а театр-концлагерь уже не имеет фиксированной сцены или даже ландшафта — такое понимание встречается и у В. Шекспира в его знаменитой фразе “All the world is a stage” («Весь мир — театр», или «Весь мир — сцена», если точно переводить английское слово “stage”). Есть смысл остановиться на каждом образе театра подробнее и посмотреть, как они проявляются в рассказе.

Что касается театра-школы (театра-кафедры), то он связан с гимназическими воспоминаниями Пети (героя рассказа), когда театр был единственным местом для всех высоких стремлений юноши, его надежд и восхищения. Этому аспекту соответствуют, например, такие слова Пети в рассказе:

Ты сам, конечно, помнишь, сколько светлых минут и сколько счастья доставил нам с тобою театр в жизни. (...) Театр спасал нас от мещанства, от засасывающей тины провинциального болота. Театр давал нам мировые горизонты, и душа наша трепетала в унисон с Софоклом, Шекспиром, Шиллером и Гете. (...) От нас не могла укрыться тоска гения, принимающего смерть от дикой толпы, которая его не понимает, — восторг и упоение любви, нашедшей свое осуществление и свою благословенную взаимность среди грубой пошлости обыденной жизни, — страдания и подвиги героя, захотевшего положить свою жизнь за свободу и счастье людей, — мелкая и напряженная злоба человеческой жизни, построенной на эгоизме, лжи, клевете, интригах и мести... (...) И все это нам дал с тобою театр!

[Лосев, 1997, с. 210–211]

Собственно, такой образ театра-школы предполагает, что в театре зрителям преподносятся некие нравственные истины, а также примеры правильно-

го поведения, которые формируют нравы и мораль публики. Такой взгляд был достаточно распространен в русской философии театра еще в XIX веке (например, Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой).

Образ театра-зрелища в рассказе появляется уже после того, как Петя устроился почтовым чиновником (показательна его фраза по этому поводу — «...кончилась чудная музыка искусства, кончилась *глубокая школа ума и жизни!*» [Лосев, 1997, с. 213]). Сам этот период в жизни Пети ознаменован появлением дамы в черной вуали (несущей символическое значение и предстающей как своеобразная маска). Восприятие театра у героя также меняется в этот момент. Он начинает видеть всю подноготную артистического мира, его лицемерие, тщеславие, самодовольство, спесь и гордыню. В ярких филиппиках героя по отношению к актерам отчетливо отражается кризис театра конца XIX века, связанный, как отмечал режиссер и театровед Ф. Ф. Комиссаржевский, с коммерциализацией театра, превращением его в бизнес, главенством в театре антрепренера и появлением так называемой «звездной» системы (когда весь театральный репертуар ориентирован на звезду) [Komisarjevsky, 1935]. В самом рассказе Лосева этот образ театра передается через две картины — фантасмагорический концерт, где у дирижера вырастает хвост, и чествование известного актера, апартаменты которого в гостинице представлены как серпентарий, наполненный спрутами и прочими тварями.

После этого образа театра в рассказе следует образ театра-балагана, театра-вакханалии, народного, площадного театра. Не затрагивая вопрос влияния на этот образ творчества Вячеслава Иванова, его прочтения дионисийства, а также концепции театра-храма, имеет смысл указать на малоизученный контекст, представляющий как бы картину эпохи 1920-х годов и напрямую отраженный в рассказе. Этот контекст составляют два аспекта:

- фаллическая тематика;
- концепция пролетарского театра, которая, безусловно, отражена в четвертой главке рассказа.

Что касается первого аспекта, то здесь необходимо вспомнить имя одного забытого режиссера, актера, театроведа, футуриста — Г. К. Крыжицкого (1895–1975), участвовавшего наряду с Г. М. Козинцевым, Л. З. Траубергом и С. И. Юткевичем в Фабрике эксцентрического актера (ФЭКС). В 1920-е годы Крыжицкий создал ряд работ, объединенных общим пафосом переоценки театральных ценностей. Так, в эссе «Неприличный театр», входящем в работу «Философский балаган» (1922), Крыжицкий взлетает на феерическую высоту эротических прозрений. Театр у него — это самая настоящая вакхическая оргия под символом фаллоса. Всех участников театральной оргии объединяет

одно чувство — «оргиастическое наслаждение творчеством, какой-то нервный (физический) подъем, общая напряженность, взвинченность, на фоне которой актер — уже чисто-технически — выводит узоры “эмоций” и чего угодно» [Крыжицкий, 1922, с. 16]. Примечательно, что заканчивается эссе намеками Крыжицкого на inferнальную природу театра: «Театр — это место массового безумия, где неудержимым ключом бьет инстинкт, где славят не разум, а безрассудство, где зверь — через человека — становится Богом...» [Крыжицкий, 1922, с. 16]. Эти намеки Крыжицкого в следующей его работе «Христос и Арлекин» (1924) преобразуются уже в воспевание ада и Арлекина как олицетворения дьявола на сцене.

Эта работа была написана Крыжицким летом 1921 года, но увидела свет только спустя три года в Ленинграде. Под именами Христа и Арлекина Крыжицкий подразумевает церковь и театр, а борьба Христа с Арлекином — это борьба церкви с театром. Играя с Книгой Бытия, Крыжицкий называет первым актером дьявола: «Он *воплотился* (курсив автора. — Н. Ч.) в змия и вздумал освободить человеческую личность из-под гнета личности бога и заставил первых людей вкушать плодов древа познания добра и зла, то есть заставил познать самих себя, а через себя и вселенную» [Крыжицкий, 1924, с. 39–40]. Чтобы успешнее бороться с церковью, театру необходимо было принять другое обличье, поэтому дьявол обернулся в Арлекина, который есть одновременно «олицетворение театральности и театра» и «порождение сатаны и исчадье Ада». Арлекин и Христос столкнулись в непримиримой борьбе в начале XX века:

Неподвижным призраком стоит Христос на месте и манит вдаль, назад, в прошлое. Арлекин же ведет вперед, к новой, лучшей жизни, в мимолетном улавливать бесконечное; он говорит нам, что от нас же самих зависит превратить жизнь или в сгусток ужасов, грязи и крови, или же в полновесную радость бытия. *Философия театра диаметрально противоположна философии религии.*

[Крыжицкий, 1924, с. 57–58]

Конечно, идеи Крыжицкого не были на виду, однако они, среди прочего, составляли и реалии 1920-х годов, и контекст рассказа Лосева, будучи противоположными марксистскому официозу. Однако они явно шли вразрез и с философскими, и с художественными взглядами самого Лосева.

Что касается непосредственно самого марксистского театрального официоза, то здесь можно обратиться как к образчику социалистической театраль-

ной традиции (А. В. Луначарский, В. М. Фриче и др.) к книге П. М. Керженцева (1881–1940) «Творческий театр», которая на рубеже 1910–1920-х годов выдержала несколько изданий, а также переводилась на многие европейские языки. В книге Керженцева, служившей своеобразным пропагандистским учебником по театральному искусству, развивалась линия социалистического театра, который в качестве актерского материала задействует массы, пролетариат, толпу (которая у Лосева характеризуется тупостью и серостью), коллектив и т. д. Керженцев опирался на книгу Р. Роллана «Народный театр» (1903, рус. пер. 1910), позаимствовав у него идею о неразрывной связи народа и революции, выражаемой в искусстве театра наиболее ярким образом. В книге Керженцева разрабатываются такие понятия, как «театр народа» (осуществляемый в народных празднествах), «социалистический театр», «пролетарский театр», «крестьянский театр», «искусство на улице» и т. д. Если вкратце охарактеризовать позицию автора, то она объясняет кризис театра кризисом буржуазного и индивидуалистического сознания, поэтому вопрос о «новом театре» в начале XX века непосредственно связан с левым политическим движением и структурным изменением общества: «Новый театр создается не коммерсантом-предпринимателем, не акционерным обществом или группой артистов и художников, а коммуной-городом, деревней, кварталом, заводом, фабричным поселком, Советом, самой массой» [Керженцев, 1923, с. 65–66]. Итак, в образе народного, площадного театра, театра-вакханалии в рассказе Лосева можно увидеть два этих названных аспекта, когда серая толпа людей превращается через оргиастический акт в обезьян.

Далее в рассказе встречается последний образ театра — «театр-концлагерь». Здесь как раз наблюдаются те два аспекта, которые отмечались Франклом в «Синхронизации в Биркенвальде». Первый — отсутствие смысла жизни и изменение отношения к миру, когда привычные вещи лишаются своего значения. В рассказе Лосева этому соответствуют, например, следующие строки:

Я перестал видеть назначение предметов. Подходя к какой-нибудь вещи, я осязал ее внешнее тело, но переставал понимать, для чего это тело существует. Я потерял душу вещей. Также, встречая людей, чужих и даже хорошо знакомых, я видел в них какие-то *мертвые тела*, какие-то *пустые механизмы*, и с трудом заставлял себя что-нибудь говорить с ними и верить в их восприимчивость, верить в то, что они могут мне что-то ответить {...}. И уже улетела душа вещей от самих вещей, и оставалось одно внешнее, *безымянное, тупое и темное тело* их... И весь мир как бы потухал, становился мнимым, терял очертания

и краски. И некуда было деться от этой тьмы и безымянной, бесконечной массы тел, телесной массы — неизвестно чего.

[Лосев, 1997, с. 219]

Вторая черта «театра-концлагеря» — это наличие вечно вззирающего ока, великого зрителя спектакля нашей жизни (Франкл) или надсмотрщика, надзирателя (Лосев). В частности, в самом рассказе это находит выражение в следующих словах главного героя:

В течение всего моего существования кто-то великий и могучий, злой и мстительный придирается ко мне, — да, да, придирается ко мне, дразнит меня, задирает меня, машет кулаками около носа, вызывает на драку, на месть, на ругательства. Что ему нужно от меня? Да кому это — «ему»? А есть этот он, — вернее, оно, — да, да, оно, это хамское и бездарное «оно», завистливое и мстительное, и куда ты от него денешься, если оно и есть все? Главное — завистливое и придиричивое, мелко-мстительное, бездарно-злобное, нудно-вымогательное. Оно неустанно следит за тобой, за каждым твоим шагом, ты вечно в поле его зренья; и оно не выпускает тебя ни на одну секунду, ни на одно мгновение... Этот горящий и светящийся глаз вечно бдит где-то вдали, в тусклой и тошной мгле бытия, не моргая и магнетически пронизывая тебя, — издали, из-за угла, откуда-то сбоку.

[Лосев, 1997, с. 228–229]

Сам же Петя, герой рассказа, не сумел после осуществления своей главной идеи (сжечь здание провинциального театра⁴) избавиться от «обездушения», от неспособности видеть души предметов и людей. Такова в общих чертах картина того, что можно обозначить как «театр-концлагерь».

Тем не менее «театр-концлагерь» не является безапелляционным приговором миру. И у Франкла, и у Лосева есть выход из этого состояния — любовь. Свидетельство тому можно найти в уже цитированной переписке Лосева с женой, а именно в его письме от 6–9 марта 1932 года:

Однако, когда перейден определенный предел, скрываться друг от друга мы не только переставали хотеть, но даже и не могли бы скрывать, если б

⁴ Известным фактом в биографии Лосева является его любовь к театру, особенно в новочеркасский период жизни. Новочеркасскому театру, как и театру в рассказе, было суждено погибнуть в пожаре. Это событие сильно опечалило Лосева, о чем свидетельствует дневниковая запись от 21 августа 1914 года [Лосев, 1997, с. 135–136].

захотели, так как слишком *интимно* знаем мы *взаимно наши души*. (...) Вот и теперь (...) могу ли скрывать свои подлинные настроения и могу ли замазывать картину своей жизни чуждыми красками, т. е. надевать — перед кем же, перед тобою? — какую-то *искажающую меня маску*? Нет, это не в наших с тобою правилах, и волей-неволей приходится быть *правдивым*.

[Лосев, 1990, с. 306–307]

Примечательно, что и Франкл, описывая свой опыт концлагеря, пришел к выводу, что именно любовь выводит человека из состояния той подавленности и «обездухения», о которых говорилось ранее. Так, воспроизводя в памяти один из дней в концлагере, он вспоминал:

...Пред моим духовным взором стоит любимый человек. Моя фантазия сумела воплотить его так живо, так ярко, как это никогда не бывало в моей прежней, нормальной жизни. Я беседую с женой, я задаю вопросы, она отвечает. Я вижу ее улыбку, ее ободряющий взгляд, и — пусть этот взгляд бестелесен — он сияет мне ярче, чем восходящее в эти минуты солнце.

[Франкл, 2023, с. 79]

Невыносимая легкость бы/тия

Творчество С. Д. Кржижановского, одного из самых недооцененных русских писателей⁵ XX века («прозванного гения», по выражению В. Г. Перельмутера), изобилует театральными метафорами. Одной из главных черт его интеллектуальной прозы является постоянная игра с философско-театральным восприятием мира и Бога (как в работе «Игра “в религию”»). Неудивительно, что основной фигурой анализа для Кржижановского становится Шекспир, который в театральном творчестве синтезирует ренессансное представление о мире как театре (стоит упомянуть в этом контексте и пьесу Кальдерона «Жизнь есть сон», и творчество Эразма Роттердамского). Шекспиру Кржижановский посвятил большую часть своего творчества [Кржижановский, 2006, с. 153–384]. Однако если выводить за скобки его шекспировские штудии, хотя и самостоятельные, но все-таки сильно привязанные к конкретному материалу пьес английского драматурга, то наиболее важной работой по философии театра у Кржижановского является «Философема о театре», стоящая на грани философской прозы и философии как таковой. В «Философеме о театре» можно обна-

⁵ Считавшего себя, однако, скорее философом, нежели писателем [Кржижановский, 2006, с. 721].

ружить несколько образов театра, которые осмысливают отношение «мир — театр» в разных перспективах. Эти образы представлены через понятия «бытие», «быт» и «бы», выступающие как онтологические категории и порождающие специфические формы эстетического восприятия.

Но прежде Кржижановский вводит уникальный антропологический концепт *ресноты*, который описывает феноменологическое восприятие мира человеком: весь мир уместается во взгляде (на ресницах) человека, вследствие этого — мир всегда единичен и уникален. Каждый человек, совсем как у французского писателя А. де Виньи, должен творить собственную сказку, устраивать «театр для себя» (Н. Евреинов)⁶. Однако в силу ограниченных способностей людей по осуществлению такой сказки в жизни им нужно место, где эта способность давала бы себе выход. Таким местом оказывается театр: «Театр, сокращающий все пространство мира до короткого, в десяток аршин, воздушного куба сцены, тоже близок к вере, что мир наш — ресный мир, и если техника театра утончится, то, может быть, ему и удастся доказать наинагляднейшим образом, что все мнимые глубины и длины мира мер не длиннее длины ресницы» [Кржижановский, 2006, с. 48]. В главе «Актер как разновидность человека» (которая, по всей видимости, отражает основное содержание доклада Кржижановского в ГАХН 20 декабря 1923 года) можно увидеть связь с идеями как Евреинова, так и Ф. А. Степуна. Особенно заметна связь со Степуном, с его работой «Основные проблемы театра» (1923), где присутствуют несколько важных тезисов и концептов (например, классификация актерского искусства у Степуна [Степун, 2000, с. 150–185] четко отражается в образах театра у Кржижановского; и у того, и у другого важен мотив «театра призраков»). В произведениях Кржижановского есть прямое указание [Кржижановский, 2006, с. 646] на общение со Степуном по поводу «театрализации мысли» в связи с философским жонглированием словом «якобы» в статье писателя «Якоби и “Якобы”» (1919).

⁶ Философия театра Евреинова близко стоит к философии театра Кржижановского. Так, в черновике статьи «Театр без вывески (Введение в феноменологию театра)», написанной, предположительно, в 1920–1930-е годы, Евреинов писал: «Театрально-творческое воображение присуще не одним лишь изощренным фантазерам типа Бодлера: — простой пастух, как и великий эстет, волен видеть в веренице обликов феерическую игру сказочных гигантов. Избалованные театральными эффектами на сцене, мы и в жизни нередко принимаем то или другое явление природы за явление театра» (РГАЛИ. Ф. 982. Оп. 2. Ед. хр. 5. Л. 13). Философию театра обоих мыслителей роднит театральный антропологизм — признание человека главным творцом в театре. Хотя Кржижановский не использует в «Философеме о театре» еврейновское понятие театральности, которое близко бердяевскому пониманию свободы [Кашина-Евреинова, 1968, с. 100–101], он тем не менее отождествляет радостную «игру в игру» (театр по своей сути) со свободой [Кржижановский, 2006, с. 63].

Возвращаясь к онтологическим категориям «бытия», «быта» и «бы», стоит сказать, что Кржижановский не просто играет в слова⁷, но наделяет каждую из категорий четким философским смыслом, который содержит в себе определенную картину мира и вытекающие из нее способы художественного производства. «Бытие», из которого, словно в неоплатонизме, проистекают «быт» и «бы», характеризуется у Кржижановского классическими метафизическими эпитетами: незримое, единое, неизменное. Такое субстанциальное (клонящееся к логоцентризму) понимание «бытия» выключает его из области интересов театра, поскольку театр принципиально динамичен и полисемичен, но склонность человека к театрализации всего сущего приводит к тому, что «бытие» находит-таки и театральное выражение, а именно — мистериальные действия. Сама мистерия «идет не от личности через лицо к личине, а от личины через лицо к личности» [Кржижановский, 2006, с. 56]. Это предполагает наличие некоего первообраза личности — подлинного бытия, к слиянию с которым и стремится мистик, ведь «задача мистерии в том, чтобы перестать играть в свои “я”, которые суть не подлинности, но роли» [Кржижановский, 2006, с. 57]. Театр «бытия» говорит на языке божественном (метафизическом), а не человеческом, являясь литургией, а не спектаклем.

«Быт», выступающий у Кржижановского как обозначение обыденной реальности, где правит здравый смысл, где все имеет свое якобы рациональное объяснение, где любая *неординарность* приводит к вытеснению либо поглощению *неординарного*, сам есть мнимость и неординарность, играющая роль подлинности и неизменности. Такой обыденной реальности театр также не нужен, однако признаваемая Кржижановским неизбывная склонность человека к театрализации порождает театр «быта» — драму, главной характеристикой которой является *повторяемость*. Но в этой повторяемости предполагается возможность различия, неординарности, что, по мысли Кржижановского, и приводит к появлению в «быте» театра как развлечения (тогда он вписан в «быт»), а — по сути — места обретения человеком собственной природы (тогда он приводит к «бы»).

Кржижановский выдвигает идею о том, что сам мир, понятый через систему И. Канта как мир феноменов (явлений), есть результат «игры нумена (сути)» (вещи-в-себе) [Кржижановский, 2006, с. 50]. «Быт» парадоксален в силу

⁷ Как пишет О. Г. Самойлова, Кржижановским «выбор между философским и художественным словом был решен (...) в пользу создания особой поэтики, в которой авторский философский, эмоциональный интерес к жизни выражен и реализован так, что художественное слово перестает быть только средством этого выражения. Слово у Кржижановского становится сложным, порой строптивым собеседником, своего рода партнером в игре, выговаривающим свои и чужие смыслы...» [Самойлова, 2022, с. 162].

своей онтологической не-необходимости, случайности, вторичности по отношению к «бытию», но тем не менее очевидность его неоспорима.

Если проводить параллели между данной идеей и положениями о первообразе художественной формы, развиваемыми Лосевым в «Диалектике художественной формы» (1927), то можно обнаружить очевидные сходжения. Для Лосева художественная форма также есть игра,

ибо первообраз, оставаясь самим собою и не нуждаясь ни в чувственном становлении, ни в рассудочном осмыслении (ибо он уже есть все это и дальше гораздо больше этого), тем не менее при воплощении в конкретное произведение искусства вздымает опять целые вороха чувственного материала и осмысленных связей и с легкостью подчиняет их себе, так что как будто бы и нет ничего, кроме этого первообраза, хотя мы видим, что есть что-то и оно — произведение искусства.

[Лосев, 1995, с. 106]

Распространить эту «игру первообраза» можно, конечно, не только на произведения искусства в прямом смысле слова (картина, скульптура, спектакль и т. д.), но и на весь мир, благодаря чему только и возможно возникновение образов в отдельных, характеризующих собственной эстетической спецификой, искусствах.

Онтологическая категория «бы» (которая, безусловно, генетически связана с актерской системой К. С. Станиславского и его представлением о воображаемой ситуации «если бы» [Станиславский, 1989, с. 85–112]) удваивает мнимость «быта», приоткрывая завесу здравого смысла и показывая свою легкость, но — как это ни парадоксально — и свою неотвратимость. Категория «бы» открывает новый взгляд на человека — не сущностный (характерный для религии и метафизики) и не сущностно-дескриптивный (характерный для науки), а экзистенциальный, отвергающий человека как неизменяемую сущность ради человека как изменяемого существования, понимаемого как неискоренимая свобода. Через мир, который открывает категория «бы», то есть через театр, *anthropos apteros*⁸ (по выражению У. Х. Одена), привязанный к обыденной реальности, обретает крылья, чтобы возвыситься над всегда невыносимой легкостью бы/т/ия.

Через категорию «бы» писатель критически осмысляет и категорию «бытие». В очерке «Игра “в религию”»⁹ из сборника заметок «*Juvenilia*» метафи-

⁸ Человек бескрылый (*др.-греч.*).

⁹ Примечательно, что статья с похожим названием («Игра в религию») есть у Д. В. Филоsofova [Философов, 1908]. Правда, у него она привязана непосредственно к сборнику «Театр. Книга о новом театре» (1908), в котором, согласно критику, авторы лишь играют в религию, сами создают себе Бога, не имея в действительности подлинной веры.

зика бытия помещается Кржижановским в общий контекст театральности, вследствие чего сама религия объявляется одной из возможных форм игры человеческой фантазии. Человек проникается «религиозным актерством», «он драматизирует свою боль и тоску, разыгрывает свою душу в лицах» [Кржижановский, 2010, с. 447]. Однако такой критицизм не порывает с религией. В мире-театре «бы», можно сказать, заново обретается человеческая — и выше — божественная свобода, поскольку «бы» содержится в «бытии». Такое, практически экзистенциальное, прочтение Кржижановского подтверждается и ссылкой на трактат Степуна, где философ, рассуждая о подлинной актерской игре, приводит схожую интуицию: «Игра актера-воплотителя — самодовлеющий и первозданный мир, не отраженный и не истолкованный, но просто-напросто существующий, как Божий мир» [Степун, 2000, с. 180]. Эта интуиция в кратком виде выражима так: мир — это «театр Господа Бога» (Н. Гумилев).

Заключение

В философской прозе Лосева и Кржижановского метафора мира как театра имеет динамически-иерархическую структуру, объединяя разные образы (концепты) театра. В силу этого можно говорить об отражении в иерархическом и динамическом характере этой метафоры эволюции самого театра. Впрочем, эта эволюция у Лосева носит скорее негативный характер, представляя собой упростительный процесс, инволюцию. Такое изображение инволюции театра вписывает лосевскую концепцию театра в персонологическую и — шире — богословскую проблематику, позволяя взглянуть на главного героя рассказа не только как на попросту спившегося мещанина, но и как на личность, постепенно отдаляющуюся от Лица, теряющую собственное лицо, утопающую в личине и — как итог — растворяющуюся в безликости «театра-концлагеря».

У Кржижановского эволюция театра движется по пути выяснения самой сути театра, заключающейся в игре как таковой и кристаллизуемой в категории/частице «бы». Поскольку мир непредставим вне человеческого взгляда, постольку театральная условность присуща миру и человеку. Театр возвращает человека самому себе через специфику своей онтологии, которая удваивает мир, за счет чего «две противоположных ошибки сочетаются в истину» [Кржижановский, 2006, с. 51]. Несмотря на очевидную схожесть такой онтологии с платоновской иерархией [Петров, 2012], театр у Кржижановского не выступает в качестве искажающего подлинную реальность искусства. Наоборот, театр в силу своей выверенной ограниченности лишь подтверждает принципиальное присутствие высшего бытия, признание которого, однако, не приводит

Кржижановского к религиозному утверждению онтологии высшего бытия — он ограничивается лишь эстетическим его утверждением.

Представленный анализ театральных концепций в философской прозе Лосева и Кржижановского позволяет сделать вывод о разнонаправленности (не исключающей, однако, и многих пересечений) данных размышлений о мире как театре, не исчерпывающих всей палитры философии театра начала XX века в России, но показывающих ее сложность и интеллектуальную значимость. Эпилогом к статье могут послужить слова Кржижановского из «Философемы о театре»: «...Подлинная *философия театра* (здесь и далее курсив С. Кржижановского. — Н. Ч.) возможна лишь в том случае, когда *театр* и *всё* совпадают, то есть когда нет ничего в мире, что не было бы театром в той или иной его модификации» [Кржижановский, 2006, с. 44]. Как было показано, представление о таком *theatrum mundi*¹⁰ составляет сердцевину воззрений на сценическое искусство у обоих мыслителей.

Список источников

Вислова А. В. «Серебряный век» как театр: Феномен театральности в культуре рубежа XIX–XX вв. М.: М-во культуры РФ. Рос. ин-т культурологии, 2000. 212 с.

Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: «КАНОН-Пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. 304 с.

Гудкова В. В. Театральная секция ГАХН: история идей и людей, 1921–1930. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 648 с.

Доброхотов А. Л. Мир как театр в сознании Серебряного века // Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А. А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2010. С. 18–27.

Евреина А. А. Записи под чертой // Новый журнал (The New Review). 1955. Кн. 40. С. 269–274.

Жукова О. А. О мифологических соблазнах русской истории и культуры // Вопросы философии. 2010. № 4. С. 110–122.

Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х гг. М.: Новое литературное обозрение, 2017. Том II: Публикации. 928 с.

Кашина-Евреина А. А. Мои встречи и переписка с Н. А. Бердяевым // “La Renaissance” (Возрождение). 1968. № 199. С. 98–102.

Керженцев П. М. Творческий театр. М., Пг.: Государственное издательство, 1923. 234 с.

¹⁰ Театр мира (лат.).

- Кржижановский С. Д.* Собрание сочинений: в 6 т. СПб.: «Симпозиум», 2006. Т. 4. 848 с.
- Кржижановский С. Д.* Собрание сочинений: в 6 т. М.: Б.С.Г.-Пресс, СПб.: «Симпозиум», 2010. Т. 5. 638 с.
- Крыжицкий Г. К.* Философский балаган. Театр наоборот. Пг.: Книгоиздательство «Третья Стража», 1922. 32 с.
- Крыжицкий Г. К.* Христос и Арлекин. Л., 1924. 63 с.
- Лосев А. Ф.* «Мне было 19 лет...». Дневники. Письма. Проза. М.: Русские словари, 1997. 352 с.
- Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. 320 с.
- Лосев А. Ф.* Форма. Стилъ. Выражение. М.: Мысль, 1995. 944 с.
- Максимов В. И.* «Взятие Зимнего дворца» как мистериальное действо // Николай Евреинов: к 130-летию со дня рождения: (материалы науч. конф. 16 февр. 2009 г.). СПб.: Российский институт истории искусств, 2012. С. 33–39.
- Петров В. В.* Платон и его учение у Сигизмунда Кржижановского (1887–1950) // Логос. 2012. Т. 22, № 6. С. 58–84.
- Самойлова О. Г.* Сигизмунд Кржижановский: этика и поэтика // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 3. С. 159–184.
- Станиславский К. С.* Собрание сочинений: в 9 т. М.: Искусство, 1989. Т. 2. 511 с.
- Степун Ф. А.* Сочинения. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. 998 с.
- Философов Д. В.* Игра в религию // Русская мысль. 1908. Кн. 4. С. 138–150.
- Франкл В.* Сказать жизни «Да!»: Психолог в концлагере. М.: Альпина нон-фикшн, 2023. 239 с.
- Штукарева С. В.* Некоторые важнейшие концепты логотерапии на примере пьесы В. Франкла «Синхронизация в Биркенвальде» // Психологические проблемы смысла жизни и акме: Электронный сборник материалов XXV Международного симпозиума. М.: ФГБНУ «Психологический институт РАО», 2021. С. 271–284.
- Komisarjevsky T.* The Theatre and a Changing Civilisation. London: J. Lane the Bodley Head, 1935.

Архивы

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.

References

- Vislova, A. V. (2000) «*Serebryanyi vek*» kak teatr: Fenomen teatral'nosti v kul'ture rubezha XIX–XX vv. [*Silver Age* as a Theatre: The Phenomenon of Theatricality in the Culture on the verge of 19–20th centuries]. Moscow: Ministry of Culture, Russian Institute of Culturology.
- Gofman, I. (2000) *Predstavlenie sebya drugim v povsednevnoi zhizni* [*The Presentation of Self in Everyday Life*]. Moscow: Publishing House “Kanon-Press-C”, “Kuchkovo pole”.
- Gudkova, V. V. (2019) *Teatral'naya sektsiya GAKhN: istoriya idei i lyudei, 1921–1930* [*The Theatrical Section in State Academy of Artistic Sciences (GAHN): The History of People and Ideas, 1921–1930*]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review].
- Dobrokhotov, A. L. (2010) “Mir kak teatr v soznanii Serebryanogo veka” [“The World as a Theatre in the Mind of the Silver Age”], in *Antichnost' i kul'tura Serebryanogo veka: K 85-letiyu A.A. Takho-Godi* [*Antiquity and the Culture of the Silver Age: On the 85th Anniversary of A. A. Takho-Godi*]. Moscow: Nauka, pp. 18–27.
- Evreinova, A. A. (1955) “Zapisi pod chertoi” [“Notes below the Line”], *Novyi zhurnal* [*The New Review*], 40, pp. 269–274.
- Zhukova, O. A. (2010) “O mifologicheskikh soblaznakh russkoi istorii i kul'tury” [“On the Mythological Temptations of Russian History and Culture”], *Voprosy Filosofii* [*Questions of Philosophy*], 4, pp. 110–122.
- Iskusstvo kak yazyk — yazyki iskusstva. Gosudarstvennaya akademiya khudozhestvennykh nauk i esteticheskaya teoriya 1920-kh gg. Tom II: Publikatsii* [*Art as a Language – Languages of Art. State Academy of Artistic Sciences (GAHN) and the Aesthetics Theory of 1920s. Vol. 2: Publications*] (2017) Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review].
- Kashina-Evreinova, A. A. (1968) “Moi vstrechi i perepiska s N. A. Berdyaevym” [“My Meetings and Correspondence with N. A. Berdyaev”], *“La Renaissance” (Vozrozhdenie)* [*Revival*], 199, pp. 98–102.
- Kerzhentsev, P. M. (1923) *Tvorcheskii teatr* [*Creative Theatre*]. Moscow, Petrograd: Gosudarstvennoe izdatel'stvo [State Publishing House].
- Krzhizhanovskii, S. D. (2006) *Sobranie sochinenii: v 6 tomakh. Tom 4* [*Collected works: in 6 vol. Vol. 4*]. St. Petersburg: «Simpozium».
- Krzhizhanovskii, S. D. (2010) *Sobranie sochinenii: v 6 tomakh. Tom 5* [*Collected works: in 6 vol. Vol. 5*] Moscow: B.S.G.-Press, St. Petersburg: «Simpozium».
- Kryzhitskii, G. K. (1922) *Filosofskii balagan. Teatr naoborot* [*Philosophical Farce. Theatre on the Contrary*]. Petrograd: Knigoizdatel'stvo «Tret'ya Strazha» [Publishing House “Third Guard”].

Kryzhitskii, G. K. (1924) *Khristos i Arlekin* [Christ and Harlequin]. Leningrad.

Losev, A. F. (1997) «Mne bylo 19 let...». *Dnevnik. Pis'ma. Proza* ["I was 19 years old...". *Diaries. Letters. Prose*]. Moscow: Russkie slovari [Russian Dictionaries].

Losev, A. F. (1990) *Strast' k dialektike: Literaturnye razmyshleniya filosofa* [Passion for Dialectics: Literary Reflections of the Philosopher]. Moscow: Sovetskii pisatel' [Soviet Writer].

Losev, A. F. (1995) *Forma. Stil'. Vyrazhenie* [Form. Style. Expression]. Moscow: Mysl'.

Maksimov, V. I. (2012) "«Vzyatie Zimnego dvortsa» kak misterial'noe deistvo" ["The Capture of the Winter Palace' as a mystery act"], in *Nikolai Evreinov: k 130-letiyu so dnya rozhdeniya: (materialy nauch. konf. 16 fevr. 2009 g.)* [Nikolai Evreinov: on the 130th Anniversary of His Birth: (Materials of the Scientific Conference February 16, 2009)]. St. Petersburg: Rossiiskii institut istorii iskusstv [Russian Institute of Art History], pp. 33–39.

Petrov, V. V. (2012) "Platon i ego uchenie u Sigizmunda Krzhizhanovskogo (1887–1950)" ["Plato and His Doctrine by Sigismund Krzhizhanovsky (1887–1950)"], *Logos*, 22(6), pp. 58–84.

Samoilova, O. G. (2022) "Sigismund Krzhizhanovsky: Ethics and Poetics", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(3), pp. 159–184. (In Russ.).

Stanislavskii, K. S. (1989) *Sobranie sochinenii: v 9 tomakh. Tom 2* [Collected works: in 9 vols. Vol. 2]. Moscow: Iskusstvo.

Stepun, F. A. (2000) *Sochineniya* [Essays]. Moscow: «Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya» (ROSSPEN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)].

Filosofov, D. V. (1908) "Igra v religiyu" ["Game of Religion"], *Russkaya Mysl'* [Russian Thought], 4, pp. 138–150.

Frankl, V. (2023) *Skazat' zhizni «Da!»: Psikholog v kontslagere* [Say "Yes" to Life: A Psychologist in a Concentration Camp]. Moscow: Al'pina non-fikshn.

Shtukareva, S. V. (2021) "Nekotorye vazhneishie kontsepty logoterapii na primere p'esy V. Frankla «Sinkhronizatsiya v Birkenval'de»" ["Several Most Important Concepts of Logotherapy on the Example of V. Frankl's Piece 'Synchronisation in Birkenwald'"], in *Psikhologicheskie problemy smysla zhizni i akme: Elektronnyi sbornik materialov XXV Mezhdunarodnogo simpoziuma* [Psychological Problems of the Meaning of Life and Acme: Electronic collection of materials of the 24th International Symposium]. Moscow: FGBNU «Psikhologicheskii institut RAO» [FGBNU Psychological Institute RAO], pp. 271–284.

Komisarjevsky, T. (1935) *The Theatre and a Changing Civilisation*. London: J. Lane the Bodley Head, 1935.

Информация об авторе: Николай Александрович Червяков — аспирант кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Адрес: Российская Федерация, 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; старший научный сотрудник библиотеки-музея «Дом А. Ф. Лосева». Адрес: Российская Федерация, 119002, Москва, ул. Арбат, д. 33; преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин и иностранных языков Российского университета кооперации. Адрес: Российская Федерация, 141014, г. Мытищи, ул. Веры Волошиной, дом 12/30.

Information about the author: Nikolai A. Cherviakov — Postgraduate Student at the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. Address: 27/4 Lomonosovsky Avenue, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; Research Fellow at the Scientific Library and Museum “Losev House”. Address: 33 Arbat Str., Moscow, 119002, Russian Federation; Lecturer at the Department of Humanities and Foreign Languages, Russian University of Cooperation. Address: 12/30 Very Voloshinoj Str., Mytishchi, 141014, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 25.12.2023;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 25.12.2023;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 162–175.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 162–175.

Научная статья / Original article

УДК 821.112.2

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-162-175

СЕВЕРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ГЕРМАНИИ КАК НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА



Алёна Александровна Филоненко

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия;
Радио «Культура», Москва, Россия,
nester_20_15@mail.ru



Аннотация. В статье исследуется проблема северной идентичности немцев, доказываемая ее уместность и релевантность. В осознании принадлежности к нордическим народностям может лежать корень решения проблемы кризиса национального самосознания, который развился после поражения Германии во Второй мировой войне — вследствие разделения страны на зоны оккупации и формирования комплексов и табу из-за так называемой «немецкой вины». В данный момент Германия испытывает на себе условный разрыв между Западом и Востоком, а на ментальных картах относится к Центральной Европе. При этом нордизм, который считается чертой исключительно Скандинавских стран, является ключевым понятием для окончательного культурного и морального воссоединения немецкого народа, так как корни его идентичности лежат именно на Севере. Для изучения северности немцев привлекаются древние литературные источники, а также этимологические материалы — свиде-

тельства о происхождении самоназвания немецкой нации (этнохоронима). Рассматриваются различные интерпретации праиндоевропейского корня в составе первоначального самоназвания нации, от которого произошло современное слово «Deutsche». Среди критериев северности выделяются: ощущение морской стихии как родного пространства, «дружинность», ряд ценностей и личностных ориентиров, присущих северным народам, которые особо подчеркиваются в национальном фольклоре. Кроме того, в древних литературных источниках Скандинавских стран и Германии обнаруживаются сюжетные совпадения. Среди критериев северности выделяется также развитая грамотность на территории Германии. В статье анализируются некоторые рунические надписи с точки зрения свидетельства о письменности на севере страны.



Ключевые слова: северность, критерии северности, нордизм, национальная идентичность, национальный фольклор, этнохороним



Благодарности. Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Филоненко А. А. Северная идентичность Германии как научная проблема // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 162–175. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-162-175.

Memory of Culture

NORTHERN IDENTITY OF THE GERMANY AS A SCIENTIFIC PROBLEM

Alyona A. Filonenko

National Research University “Higher School of Economics”
(HSE University), Moscow, Russia;
Radio “Kultura”, Moscow, Russia,
nester_20_15@mail.ru



Abstract. The article examines the problem of Nordic identity of the Germans, proves its relevance and pertinence. The awareness of belonging to the Nordic nationalities can become a solution to the problem of the national identity crisis, which developed after the defeat of Germany in World War II as a result of the division of the country into zones of occupation and the formation of complexes and taboos caused

by so-called “German guilt”. At the moment, Germany is currently experiencing a rupture between West and East and on mental maps belongs to Central Europe, while Nordicism, which is considered as a feature of exclusively Scandinavian countries, is a key concept for the final cultural and moral reunification of the German people, since the roots of their identity lie precisely in the North. Ancient literary sources and etymological materials — evidence of the origin of the self-designation of the German nation (ethnohoronym) — are used to study the Nordicness of the Germans. The article considers various interpretations of the Proto-Indo-European root as part of the original self-designation of the nation, from which the modern word “Deutsche” is derived. Among the criteria of Nordicness are: the feeling of the sea as a native space, “squadness”, a number of values and personal orientations inherent to the northern peoples, which are especially emphasized in the national folklore. Furthermore, plot coincidences are found in the ancient literary sources of the Scandinavian countries and Germany. The criteria of Nordicness also include the advanced literacy in Germany. The article analyzes some runic inscriptions from the point of view of evidence of writing in the north of the country.



Keywords: Nordicness, criteria of Nordicness, Nordicism, national identity, national folklore, ethnohoronym



Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Filonenko, A. A. (2024) “Northern identity of the Germany as a scientific problem”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 162–175. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-162-175.

Германию традиционно не причисляют к северным странам. Как правило, к этой группе относят скандинавские страны — Норвегию, Швецию, Данию, Финляндию и Исландию. Однако самобытность и корни национального самосознания немцев зачастую связаны с осмыслением ими себя как северного народа.

«Нордическая традиция», о которой писал Ю. Эвола, предполагает ряд национальных ценностей: понимание превосходства формы над хаосом, честность и верность, порядок и иерархия, установка на выделенность, метафизика противоречия [Evola, 2018, p. 55]. Об этом говорит и Ф. Ницше в работе

«Антихрист. Проклятие христианству», согласно которому холод — это свобода ума, чистота, родная стихия для немцев и залог процветания: «По ту сторону севера, льда, смерти — *наша жизнь, наше счастье*»; «*Нашим* фатумом было: полнота, напряжение, накопление сил. Мы жаждали молнии и дел, мы оставались вдали от счастья немощных, от “смирения”. Грозовые тучи вокруг, мрак внутри нас: *мы не имели пути*; формула нашего счастья: одно Да, одно Нет, одна прямая линия, одна цель» [Ницше, 1996, с. 633]. Все эти национальные качества немцев активно пропагандировались во времена национал-социализма, и, возможно, по этой причине в настоящее время немецкая северность не воспринимается как часть национальной идентичности.

Как указывает А. Г. Слесарев, время после поражения во Второй мировой войне стало для Германии «нулевым километром» истории [Слесарев, 2018, с. 53]. Вследствие разделения страны на зоны оккупации наблюдался серьезный кризис исконных национальных ценностей. Национальные черты характера немцев, которые выделяли Ф. Ницше и Ю. Эвола, посчитали национальной патологией, от которой необходимо освободить страну. Это привело к формированию национальных комплексов и табу, отказу от всего немецкого. Более того, разделение Германии на Восточную и Западную во время холодной войны привело к культурной, экономической и языковой разорванности. Кризис национального самосознания наблюдается в стране до сих пор, поэтому изучение исконных ценностей остается актуальным для Германии и сейчас.

Задача данной статьи — исследовать проблему северной идентичности немцев и попытаться доказать ее уместность, релевантность и актуальность. Для этой цели воспользуемся критериями, сформулированными директором Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), чл.-корр. РАН А. В. Головнёвым. В его недавно опубликованной книге «Северность России» освещается проблема самобытности нашего государства, обретение национальной идентичности через осознание принадлежности к северным странам. Ученый доказывает, что на протяжении истории Россия рассматривалась как государство, стоящее на периферии между Востоком и Западом. При этом ее самодостаточность лежит именно на Севере [Головнёв, 2022b, с. 5]. И хотя традиционно Россию не причисляют к северным странам, поиск идентичности следует начинать именно с этой части света, с «колыбели русской культуры».

Х. Лемберг указывает на изменение в ментальных картах. Он полагает, что на смену условному разделению мира по оси «Север — Юг» пришла ориентация на различие западных и восточных частей [Lemberg, 1985, S. 51]. Именно

по этой причине изменилось восприятие России: страна стала рассматриваться как стоящая между нецивилизованным Востоком и культурным Западом. Тем не менее в XIX веке, до изменения в ментальных картах, существовало подобное различие между «диким Севером» и «цивилизованным Югом». Это сказалось и на Германии. Несмотря на то, что после изменения в восприятии Европы нордизм стал считаться чертой исключительно Скандинавских стран, а Германия на ментальных картах принадлежит к Центральной Европе и также испытывает на себе условный разрыв между Западом и Востоком, корни ее идентичности лежат именно на Севере. Попробуем доказать справедливость этого утверждения, используя древние литературные источники, а также этимологический материал.

Морская стихия как домашнее пространство: «корабельные» легенды

Как указывает А. В. Головнёв, родной стихией для северных народов является море. Именно близость к водному пространству, особенности климата и ландшафта формируют особые национальные качества — неприятие границ, свободу самоопределения, установку на обособленность, стремление к четкости и ясности [Головнёв, 2022b, с. 179]. Германия имеет выход к двум морям — Северному и Балтийскому, и именно морское пространство воспринимается немцами как домашнее, безопасное.

При этом земля, что характерно для народов с северной и, как следствие, морской идентичностью, не чувствуется домашним пространством. Там обитает множество недобрых духов, которые стремятся погубить человека. Например, герои сказаний часто встречаются с ведьмами. Есть ряд легенд о дьяволе, который ходит по земле и наблюдает за людьми. Он может обречь человека на вечную охоту или затанцевать до смерти¹. Причем если у многих народов наказание следует за проступком, то для жителей Германии это не так. Их мироощущение таково, что на земле люди не являются полноправными хозяевами, не имеют права на жилище, а это значит, что человек там незащищен. На материале народных сказаний видно, что такое осознание себя в пространстве характерно и для стран с северной идентичностью. У немцев и народов Скандинавии есть ряд совпадающих легенд о духах, задача которых изгнать человека из дома. В Германии их называют вольтпекены, а в Скандинавии — ниссе. В городах земли Шлезвиг-Гольштейн рассказываются несколько версий пре-

¹ См. подробнее: Deutsche Sagen herausgegeben von den Brüdern Grimm. URL: <http://www.mae-rchenlexikon.de/Grimm/grimm-sagen.pdf> (дата обращения: 28.09.2023).

даний о том, как вольпекены не давали жить хозяевам дома, но когда люди решали переехать из неблагополучного жилища, то слышали крик: «Мы тоже переезжаем!» Тогда домочадцам надо было отыскать недоброе существо и избавиться от него, а затем начать спокойную жизнь на новом месте².

Иногда ниссе и вольпекены специально предстают в страшном облике, и когда домашние испугаются, дух будет удовлетворен. Вольпекены похожи по кругу задач на других земных духов — альраунов [Die Sagen ... , 1952, Nr. 16, S. 29]. В них верили жители Южной Германии и Австрии. Это существо упоминается и в прозе Э. Т. А. Гофмана³.

В его новелле «Крошка Цахес по прозвищу Циннобер» добрые волшебные силы покидают людей, маги, помогающие главным героям, в конце произведения исчезают. Поскольку земное пространство для исконно северных народов не ощущается как домашнее и привычное, оставленность добрыми силами также может служить доказательством нордической идентичности. К примеру, существует легенда о кельнских гномах (с незначительными изменениями она повторяется по всей Германии), согласно которой подземные жители когда-то приходили по ночам к людям и помогали им. Но хозяевам захотелось посмотреть на них, и тогда те покинули город и больше не возвращались [Weyden, 1826, S. 200–202].

В то время как земля связывается в народном сознании немцев со скитаниями и вечной опасностью, морское пространство, напротив, ощущается как домашнее и свободное. Как отмечено выше, земное пространство населено преимущественно злыми духами. При этом на море человек находится в «домашней» стихии, и потусторонние силы благоволят ему. Так, верилось, что под кабезаном корабля живет маленький человечек Клабойтерман. Он подобен русскому домовому — помогает команде (если моряки находятся с ним в хороших отношениях), чинит по ночам то, что сломалось днем. Если корабль начал тонуть, Клабойтерман бежит по палубе и шумит, предупреждая команду, что ей надо покинуть судно [Petzoldt, 1990, S. 108–109].

Более того, для северных народов характерно представление о жизни как о плавании. А. В. Головнёв указывает, что символом их культуры является морской «длинный корабль» (langskip) [Головнёв, 2022b, с. 68] — образ корабля-демиурга, а морское плавание представляется метафорой таких важнейших философских понятий, как жизнь и судьба. Северные народы воспринимают

² См. подробнее: [Торп, 2008].

³ См.: Hoffman E. T. A. Klein Zaches genannt Zinnober. URL: https://vk.com/doc143790965_333180114?hash=ZQa9boX5uLXq0GN5fYxUzrqcJmKjANxXMS8fv8d9PrP&dl=BEL5ZahRnsIaLuYauk6fRRzLva1q5GB0DbiSi7eYP (дата обращения: 28.09.2023).

корабль как микрокосмос, в котором мачта становится воплощением Бога. Для культуры стран Севера мореплавание — это путь и испытание духовно-нравственных качеств человека [Теребихин, 2004, с. 8]. Такое мироощущение — понимание жизни как непрерывной борьбы ради служения высшей цели и совершенствование духовно-нравственных качеств в процессе преодоления трудностей — свойственно всем нордическим культурам.

Символ «длинного корабля» встречается и в немецком эпосе. Существует легенда о корабле «Маннингфуал». Его размер действительно огромен: капитан судна может передвигаться по палубе только на лошади, а моряки, которые поднимались на реи молодыми, спускаются седоволосыми. Корабль становится метафорическим воплощением жизни-пути. Юные моряки на палубе, стараясь взобраться выше, проходят своеобразное испытание: именно на борту корабля они обретают опыт. В легенде говорится, что спускаются они умелыми моряками. Исполнение поручения капитана — это и есть обучение на собственном опыте, приобретение мудрости. Сам же капитан выступает в роли Творца: он не только указывает жизненный путь, но и дарит людям место для обитания и дальнейшей деятельности. Существует легенда о появлении благодаря «Маннингфуалу» островов в Балтийском море. Этот корабль как-то сел на мель, и капитан решил выбросить за борт балласт с золой и мусором. Так появились остров Борнхольм и небольшой соседний островок Кристиансё [Торп, 2008, с. 376–377].

Таким образом, морское пространство ощущается немцами как домашнее, что служит одним из критериев северности. Отношения со сверхъестественными силами являются неотъемлемой чертой фольклора любого народа и передают миропонимание той или иной нации. На примере легенд и сказаний Германии мы видим, что на земле человек не выполняет своего предназначения, поэтому духи стараются изгнать его. Морская стихия, наоборот, становится родным пространством, где человек проходит единственно верный путь, воспитывает волю, твердость характера через испытания.

Ценностные ориентиры северных народов в немецких легендах и преданиях

Помимо твердости характера и приспособленности к суровым условиям жизни существует ряд других национальных ценностей северных народов, присущих Германии. А. В. Головнёв упоминает большую тягу к чистоте и ясности. Особенно это касается взаимосвязи человека со сверхъестественными силами [Головнёв, 2022b, с. 33]. Такую черту и исконно нордическую ценность можно обнаружить и в немецких легендах. Существовало поверье, что если

человек стремительно разбогател, то у него завелся Мёнёлоке — кукла, в которой живет частица дьявола. Если человек сделал себе Мёнёлоке, то эту куклу необходимо держать в чистоте [Торп, 2008, с. 371].

Говоря о нордических ценностях, Ю. Эвола особенно подчеркивает тягу к чистоте тела и жизни в целом [Evola, 2018, p. 80]. Типичное ощущение для представителя северного народа таково, что порядок — дань уважения богам. Считалось, что человек, который ходит неумытым, заслуживает наказания: его могут заколдовать ведьмы.

Среди легенд о призрачном всаднике Воде (его образ часто связывают с фигурой верховного божества северных стран — Одином или немецким Вотаном) есть сказание о том, как крестьянин встретил подземных жителей. Они рассказали ему, что Воде стремится сжить гномов со свету, однако в этот день не имеет права ловить их, так как утром не умылся. Будучи северной культурой, немцы верили, что любое дело должно начинаться с чистоты и порядка, и этот закон справедлив и для людей, и для богов.

Интересно отметить, что Воде считается недобрым духом, приносящим ущерб людям. Так, если оставить белье на улице и Воде проскачет мимо, то от белья останутся одни лоскуты. Путник, которого он застиг на дороге, не доберется до дома, а прожорливые собаки нанесут вред хозяйству. При этом его образ связан с другой типично нордической ценностью — понятием о чести и справедливости. Существует легенда о том, как псы Воде вбежали в дом одного крестьянина и стали пожирать все, что видят. Воде взамен подарил хозяину мертвую собаку и велел бросить ее в печь. Шкура животного лопнула, и на пол посыпалось золото. Таким образом, даже злой дух оказывается справедливым и готовым возместить ущерб⁴.

Ряд фамильных преданий отражает важность для Германии как для северной культуры таких моральных установок, как честь и справедливость. В некоторых Скандинавских странах и в Германии с незначительными изменениями повторяется легенда о знатной даме, к которой ночью пришел некий дух (в разных версиях это гoblin, гном или фея) и попросил последовать за ним. Затем существо вело ее в потайную комнату или пещеру, где в муках пыталась родить женщина. Дама должна была принять роды, и, исполнив эту задачу, она получала щедрую награду — в разных интерпретациях золотую прялку, чудесную саблю, скатерть либо просто золотые слитки. Эти вещи становились залогом процветания всего ее рода [Торп, 2008, с. 389–391]. Поскольку эти предания рас-

⁴ См. подробнее: Deutsche Sagen herausgegeben von den Brüdern Grimm. URL: <http://www.mae-rchenlexikon.de/Grimm/grimm-sagen.pdf> (дата обращения: 28.09.2023).

сказываются о конкретной семейной ветви (например, в Германии это семья герцогов Ранцау), можно говорить о еще одной нордической ценности — благородстве как совокупности наивысших духовно-нравственных качеств.

Таким образом, чистота, понятия о чести, справедливости и благородстве — черты, которые выделяются как ключевые нравственные ценности народов с северной идентичностью, — присущи также и немцам. Они транслируются через народные легенды и семейные предания.

Происхождение этнохоронима «Германия»: «дружинность» как часть северной идентичности

Происхождение этнохоронима «Германия» также указывает на северность страны. Согласно немецкому этимологическому словарю, самоназвание образовано от праиндоевропейского слова «*teuta*» ('народ', 'люди'). В прагерманском языке этот корень, предположительно, имел вид **Þeudā*, в древневерхненемецком — **diot[a]*. От него произошел этнохороним древних германцев «*diutisc*». Согласно Индогерманскому этимологическому словарю, слово «*deutsch*» первоначально интерпретировалось как «принадлежащий к отдельному (собственному) племени» и является производным от корня **tēu-*. В интерпретации этого корня важную роль играют смысловые оттенки «набухать, уплотняться, набирать силу» [Pokorny, 1959, № 2010 (Корень: *tēu-*, *təu-*, *teuə-*, *tuō-*, *tū-*)]. Таким образом, при формировании нации основной акцент делался на сплоченность людей. Эту же черту — «дружинность», братство, служение не высшему государственному органу, а именно товарищам — А. В. Головнёв выделяет как особенность северного народа (в этом, по его мнению, состоит коренное отличие идеалов северной новгородской традиции России от южной киевской) [Головнёв, 2022b, с. 53].

Иная форма самоназвания нации — «германцы» — связывается с именем национального полумифического героя Арминия, или Германа. Происхождение этой лексемы также можно связать с понятием братства и дружинности. Считалось, что приблизительно в 7–8 году н. э. Арминий возглавил восстание некоторых племен (кроме херусков) против римлян. В сентябре 9 года н. э. он разбил войска Публия Квинтилия Вара и освободил зарейнские области от римского владычества. С его фигурой связывают становление Германии как единой нации и осознание своей идентичности в качестве «нации Германа». То есть объединение племен в единый народ, братство становятся залогом свободы и обретения национальной самостоятельности.

Близкие к корню **tēu-* лексемы, как нам представляется, тоже играют важную роль в доказательстве северности Германии через происхождение само-

названия нации. Корень **teu-*, согласно Индогерманскому этимологическому словарю, обнаруживает такую интерпретацию, как «защита», что может служить основанием для выделения такой черты германцев, как ориентация на сплоченность. Но в контексте данного исследования важнее всего рассмотреть интерпретацию корня **teu-* как 'северный'. Она напрямую указывает на нордическую идентичность тех, кто стал со временем называть себя *deutsche*. Кроме того, она включается в круг трактовок вместе со значениями 'злой', 'левый' и 'волшебник' [Pokorny, 1959, № 2009, (Корень: *teu-2*)]. В этих значениях корня-основы этнохоронима также кроется понятие о северности. Согласно христианской традиции, именно на Севере находится ад. Эта часть света ассоциируется с царством зла и мрака. Важно отметить, что, к примеру, Левиафан в «Фаусте» Гёте появляется именно с Севера [Lagutina, 2017, S. 558–582].

Это направление воспринимается подобным образом и другими народами. Говоря о метафизике Севера, Ю. В. Попков неоднократно указывает на укоренение образа мрака и хаоса. Например, в восточных странах (Китай, Монголия) считалось, что северная часть света принадлежит к стихии Инь. Это земли смерти и тьмы [Попков, Тюгашев, 2006, с. 102], их населяют маги и гадалки. Важной частью жизни германских народов являлись ритуалы, совершаемые с помощью рун. Эту традицию можно рассмотреть не только как часть «магической» сущности жителей Севера, но и как древнейшие попытки создания средств записи происходящих событий.

Свидетельства о развитой грамотности на территории Северной Германии: рунические надписи

Об использовании германцами рун для магических ритуалов писал еще Тацит. Именно на севере Германии можно найти самые древние рунические надписи — так называемые «старшие руны». Одной из наиболее острых проблем в рунологии является происхождение и основа футарка — рунического алфавита⁵.

В Германии руны быстрее всего вышли из обихода — их вытеснил латинский алфавит. При этом в странах, которые считают северность неотъемлемой частью своей идентичности, этот вид письма сохранялся дольше всего. Скандинавские народы продолжали пользоваться им до позднего Средневековья, а в некоторых частях Швеции руны дожили до XX века.

Несмотря на то, что в Германии руны быстрее всего вышли из обихода, обращение к этой традиции может сыграть важную роль в возрождении

⁵ См. подробнее: [Макаев, 2002].

идентичности Германии через ее северность. О принадлежности к нордической культуре может свидетельствовать тот факт, что руны использовались не только как инструмент гадания или выполнения ритуала, но и в качестве средства документации. Говоря о северности того или иного народа, А. В. Головнёв выделяет такую черту, как «поголовная грамотность» [Головнёв, 2022а, с. 123]. Ряд исследователей также полагает, что руны могли быть инструментом записи отдельных сведений (если мы говорим о древнейших источниках, то это чаще всего слова, обозначающие имена собственные). К. Дювель указывает, что «старшие руны», которые и были найдены на территории Северной Германии, могут интерпретироваться как древнейшие попытки документации фактов. Например, Мелдорфская малая берцовая кость с выбитыми на ней отметинами может считаться древнейшим памятником рунического письма. Эти символы являются не магическими знаками, а дарственной надписью. По мнению исследователя, данная совокупность знаков может расшифровываться как *irih*, *iwih*, *hīri* или *hiwi*, что означает 'женщина-мать', 'хранительница очага' [Düwel, 2008, S. 23–24]. Младшие рунические надписи, которые находят на территории Скандинавских стран, легче поддаются интерпретации. Часто это полноценные надписи-свидетельства, например на мемориальных камнях. Но самые древние источники, основа рунических надписей как свидетельств развития грамотности и письменного языка, находятся именно в Германии. Грамотность древних народов, населявших эти земли, позволяет судить о северности как об их коренной культуре (если мы вернемся к такому критерию нордической идентичности, как тяготение к развитию письменности).

Итак, через призму национального эпоса и свидетельств о ранней культуре немцев мы попытались показать, что исконные национальные ценности связаны с поиском своей идентичности в приморских землях. Корень решения проблемы разрыва между Востоком и Западом, раздробленности страны вплоть до середины XIX века, кризиса идентичности из-за нацистского прошлого может лежать именно в поиске единства в северности.

Список источников

Головнёв А. В. Русская северность по былинам новгородского цикла // ЭТНОГРАФИЯ / ETNOGRAGIA. 2022а. № 2 (16). С. 47–73.

Головнёв А. В. Северность России. СПб.: МАЭ РАН, 2022b. 450 с.

Макаев М. А. Язык древнейших рунических надписей (лингвистический и историко-филологический анализ) / изд. 2-е, стереотипное. Под ред. М. С. Кожуховой. М.: Едиториал УРСС, 2002. 156 с.

Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству / пер. с нем. В. А. Флёровой // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 631–692.

Попков Ю. В., Тюгашев Е. А. Философия Севера. Коренные и малочисленные народы в сценариях мироустройства. Салехард; Новосибирск: Сибирское научное изд-во, 2006. 375 с.

Слесарев А. Г. Европейская идеология и проблема потери национальной идентичности в современной немецкоязычной литературе // Филологические науки. Язык. Культура. Социум. 2018. Вып. 1. С. 53–59.

Теребихин Н. М. Метафизика Севера: Монография. Архангельск: Поморский ун-т, 2004. 271 с.

Торп Б. Нордическая мифология / пер. с англ. Е. С. Лазарева, А. А. Помогайбо, Ю. Р. Соколова. М.: Вече, 2008. 559 с.

Die Sagen und Legenden der Stadt Wien, herausgegeben von Gustav Gugitz. Wien, 1952.

Düwel K. Runenkunde. Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2008. 295 S.

Evola J. Il mito del sangue. Milano: Hoepli, 1937. Edizione digitale. 2018. 118 p. URL: <https://archive.org/details/evola-julius.-il-mito-del-sangue-1937-2018/page/n53/mode/2up?view=theater> (дата обращения: 28.09.2023).

Lagutina I. Klingers „Faust“ und der russische Leviathan: Der Roman und die Machtverhältnisse in Russland unter Katharina II // Zeitschrift für Slawistik. 2017. Vol. 62, iss. 4. P. 558–582.

Lemberg H. Zur Entstehung des Osteuropabegriffs im 19. Jahrhundert: Vom „Norden“ zum „Osten“ Europas. In Jahrbuch für Geschichte Osteuropas // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. NF. 1985. Bd. 33, H. 1. S. 48–91.

Petzoldt L. Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. München: C. H. Beck, 1990. 2016 S.

Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches. Wörterbuch. Bern: A. Francke AG Verlag, 1959. 348 S.

Weyden E. Cöln's Vorzeit: Geschichten, Legenden und Sagen Cöln's nebst einer Aswahl kölnischer Volkslieder. Schmitz, 1826. 308 S.

References

Golovnev, A. V. (2022a) “Russkaya severnost’ po bylinam novgorodskogo tsikla” [“Russian Northernness according to the epics of the Novgorod cycle”], *ETNOGRAFIYa / ETNOGRAGIA*, 2(16), pp. 47–73.

Golovnev, A. V. (2022b) *Severnost’ Rossii [The North of Russia]*. St. Petersburg: MAE RAN.

Makaev, M. A. (2002) *Yazyk drevneishikh runicheskikh nadpisei (lingvisticheskii i istoriko-filologicheskii analiz)* [*The language of the oldest runic inscriptions (linguistic and historical-philological analysis)*]. 2nd edn. Ed. by M. S. Kozhukhova. Moscow: Editorial URSS.

Nietzsche, F. (1996) "Antikhrisť. Proklyatie khristianstvu" ["The Antichrist. The curse of Christianity"]. Translated from the German by V. A. Flerova, in Nietzsche, F. *Sochineniya: v 2 tomakh. Tom 2* [Works: in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl', pp. 631–692.

Popkov, Yu. V. and Tyugashev, E. A. (2006) *Filosofiya Severa. Korennye i malochislennye narody v stsenariyakh miroustroistva* [*Philosophy of the North. Indigenous and small-numbered peoples in the scenarios of the world order*]. Salekhard; Novosibirsk: Sibirskoe nauchnoe izdatel'stvo.

Slesarev, A. G. (2018) "Evropeiskaya ideologiya i problema poteri natsional'noi identichnosti v sovremennoi nemetskoyazychnoi literature" ["European ideology and the problem of loss of national identity in modern German-language literature"], *Filologicheskie Nauki. Yazyk. Kul'tura. Sotsium* [Philological Sciences. Language. Culture. The society], 1, pp. 53–59.

Terebikhin, N. M. (2004) *Metafizika Severa: Monografiya* [Metaphysics of the North: A Monograph]. Arkhangel'sk: Pomorskii universitet.

Torp, B. (2008) *Nordicheskaya mifologiya* [Nordic mythology]. Translated from the English by E. S. Lazarev, A. A. Pomogaibo, Yu. R. Sokolov. Moscow: Veche.

Die Sagen und Legenden der Stadt Wien, herausgegeben von Gustav Gugitz (1952) Wien.

Düwel, K. (2008) *Runenkunde*. Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Evola, J. (2018) *Il mito del sangue*. Milano: Hoepli, 1937. Edizione digitale. Available at: <https://archive.org/details/evola-julius.-il-mito-del-sangue-1937-2018/page/n53/mode/2up?view=theater> (Accessed: 28 September 2023).

Lagutina, I. (2017) "Klingers 'Faust' und der russische Leviathan: Der Roman und die Machtverhältnisse in Russland unter Katharina II", *Zeitschrift für Slawistik*, 62(4), S. 558–582.

Lemberg, H. (1985) "Zur Entstehung des Osteuropabegriffs im 19. Jahrhundert: Vom 'Norden' zum 'Osten' Europas. In Jahrbuch für Geschichte Osteuropas", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. NF*, 33(1), S. 48–91.

Petzoldt, L. (2016) *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*. München: C. H. Beck.

Pokorny, J. (1959) *Indogermanisches Etymologisches. Wörterbuch*. Bern: A. Francke AG Verlag.

Weyden, E. (1826) *Cöln's Vorzeit: Geschichten, Legenden und Sagen Cöln's nebst einer Auswahl kölnischer Volkslieder*. Schmitz.

Информация об авторе: Алёна Александровна Филоненко — слушатель магистерской программы «Germanica: история и современность» факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; Специальный корреспондент радио «Культура». Адрес: Российская Федерация, 125040, Москва, 5-я улица Ямского Поля, д. 19–21.

Information about the author: Alyona A. Filonenko — Student of the Master's degree program "Germanica: History and Modernity" of the Faculty of Humanities, National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; Special correspondent of Radio "Kultura". Address: 19–21 Yamsky Pole 5th Str., Moscow, 125040, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 01.11.2023;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 01.11.2023;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 176–184.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 176–184.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-176-184

МЕЖДУ ГИТЛЕРОМ И СССР: ВОЙНА И ДОКТРИНА ТОТАЛИТАРИЗМА. ТРИ НОВЫХ ТЕКСТА ИВАНА ИЛЬИНА 1940–1941 ГОДОВ



Модест Алексеевич Колеров

Государственный архив Российской Федерации,
Москва, Россия, kolerovm@gmail.com



Аннотация. Сначала на Западе и в прессе русской эмиграции звучал восторг от «Мюнхенского сговора» осенью 1938 года между Англией и Францией — и Гитлером и Муссолини. Дорога Гитлера на СССР была открыта. Затем восторженных постигло разочарование — в августе 1939 года был заключен меж Германией и СССР «Пакт Молотова — Риббентропа», а в сентябре началась мировая война, в которой мюнхенские стороны стали врагами. Русская эмигрантская пресса вновь критически заговорила о «тоталитарных» СССР, Германии и Италии. И вот наш герой из Швейцарии пишет трактаты против тоталитарной угрозы в современной Европе и публикует их в Югославии. Это

был русский философ, политический мыслитель и публицист Иван Александрович Ильин (1883–1954).



Ключевые слова: Иван Ильин, новые тексты, тоталитаризм, война



Ссылка для цитирования: Колеров М. А. Между Гитлером и СССР: война и доктрина тоталитаризма. Три новых текста Ивана Ильина 1940–1941 годов // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 176–184. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-176-184.

Archival Materials. Unpublished Papers

BETWEEN HITLER AND THE USSR:
THE WAR AND THE DOCTRINE OF TOTALITARIANISM.
THREE NEW TEXTS BY IVAN ILYIN 1940–1941

Modest A. Kolerov

The State archive of the Russian Federation,
Moscow, Russia, kolerovm@gmail.com



Abstract. At first, in the West and in the press of the Russian emigration, there was delight at the “Munich conspiracy” in the autumn of 1938 between Britain and France — both Hitler and Mussolini. Hitler’s road to the USSR was open. Then the enthusiastic were disappointed — in August 1939, the Molotov—Ribbentrop Pact was concluded between Germany and the USSR, and in September the World War began, in which the Munich sides became enemies. The Russian emigrant press once again began to talk critically about the “totalitarian” USSR, Germany and Italy. And our hero from Switzerland writes treatises against the totalitarian threat in modern Europe and publishes them in Yugoslavia. He was the Russian philosopher, political thinker and publicist Ivan Alexandrovich Ilyin (1883–1954).



Keywords: Ivan Ilyin, new texts, totalitarianism, war



For citation: Kolerov, M. A. (2024) “Between Hitler and the USSR: The war and the doctrine of totalitarianism. Three new texts by Ivan Ilyin 1940–1941”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 176–184. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-176-184.

Этот философ известен его поклонникам как принципиальный и радикальный провозвестник правды, не гнувшийся под обстоятельствами. Но публикуемые ниже его новонайденные тексты являют его с другой стороны — чутким к нюансам, внимательным к политическим обстоятельствам, тщательно, филигранно выбирающим свои слова, словно за каждым из них следит внимательный цензор. И мы понимаем, что этот гипотетический цензор предполагается в гитлеровской Германии. К ней отношение в течение буквально полутора лет, предшествовавших написанию публикуемых статей, явно менялось. Сначала на Западе и в прессе русской эмиграции звучал восторг от «Мюнхенского сговора» осенью 1938 года между Англией и Францией — и Гитлером и Муссолини. Дорога Гитлера на СССР была открыта. Затем восторженных постигло разочарование — в августе 1939 года был заключен меж Германией и СССР «Пакт Молотова — Риббентропа», а в сентябре началась мировая война, в которой мюнхенские стороны стали врагами. Русская эмигрантская пресса вновь критически заговорила о «тоталитарных» СССР, Германии и Италии¹. И вот наш герой из Швейцарии пишет трактаты против тоталитарной угрозы в современной Европе и публикует их в Югославии. Что бросается в глаза? В отличие от других русских этого времени на свободной территории, он ни слова теперь не говорит о тоталитарной угрозе со стороны Германии и Италии, с которой борется демократия Великобритании, он говорит только о большевистской угрозе, хотя большевистский СССР отнюдь не ведет войну против Великобритании.

Все это писал в ниже публикуемых своих прежде не известных — даже библиографически — текстах русский философ, политический мыслитель и публицист Иван Александрович Ильин (1883–1954). Он широко известен нашей политической и культурной публике своим ярким риторическим даром, с избытком явленным и в этих текстах, и (может быть, более всего продиктованной именно этим риторическим даром, часто осознанно переходящим в поэтическую и библейскую стилистику) последовательностью идей и настойчивым проведением своей интеллектуальной программы, которая им с течением жизни подвергалась лишь незначительным внешним поправкам. Его же собственно философский вклад в науку, к сожалению, до сих пор остается не описанным и не проанализированным до конца. Его диссертация «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918), защищенная в Московском университете буквально в последние дни,

¹ См. об этом подробно: [Колеров, 2018b, с. 118–127].

возможные для свободной защиты такого рода трудов при советской власти, принесла ему одновременно квалификационное признание сразу как магистра и как доктора государственных наук. Это было особой редкостью в старой России, на это в свое время обоснованно рассчитывал историк П. Н. Миллюков, но был обманут в своих ожиданиях на получение сразу докторской степени уже за первую же диссертацию и потому с гневом отверг указанную ему В. О. Ключевским перспективу защиты еще одной, новой научной работы. Диссертация Ильина с этой точки зрения — счастливое исключение. Но она проанализирована поныне лишь кратко и отнюдь не поставлена в широкий контекст мирового и русского гегелеведения, и не имеет поэтому ясного описания того, насколько она действительно являет собой выдающееся произведение².

Известен восходящий к советскому функционеру В. Д. Бонч-Бруевичу миф (то есть не верифицируемое иными источниками его личное мемуарное свидетельство) о том, что правящий вождь большевиков В. И. Ленин высоко оценил названный двухтомный труд И. А. Ильина о Гегеле. Детально описавший эту историю еще в 2010 году А. А. Ермичев выступил с логичным призывом к главному исследователю и публикатору наследия Ильина Ю. Т. Лисице проверить фактическую точность свидетельства Бонч-Бруевича о том, что Ленин «тщательно, с карандашом в руках штудировал»: «Если это так, то должны же сохраниться ленинские пометки на книгах И. А. Ильина? И почему бы Ю. Т. Лисице не исследовать их?» [Ермичев, 2010, с. 151]³. Публикация пометок Ленина на книге Ильина не появилась. Не был предметно установлен (или проверен) даже сам факт их наличия. Описание в каталоге личной библиотеки Ленина их отрицает. Неизвестно также, была ли эта книга Лениным прочитана на самом деле, то есть разрезаны ли ее листы, которые (предположительно) в соответствии с издательской практикой того времени были сложены в тетради и оставались внутри этих тетрадей не разрезанными на отдельные страницы до переплетения книжного блока. Неразрезанные страницы таких книг ясно свидетельствуют, что прочитаны они не были. Все это до сих пор неизвестно, но ничем не доказанное сообщение о восхищении Ленина книгой Ильина переходит из уст в уста.

² Краткий очерк смысла и содержания этой книги см.: [Евлампиев, 2016]. Несомненно, основой для главных положений исследователя о книге Ильина стала статья автора: [Евлампиев, 2004].

³ Свод новых данных и контекстов по теме см.: [Ермичев, 2023].

Могу добавить, что названная книга Ильина в личной библиотеке Ленина действительно есть⁴. Но никаких маргиналий Ленина в ней не отмечено. И это известно уже более шестидесяти лет. И экземпляр книги в библиотеке — вполне законная цель для исследователей и последователей Ильина, желающих лично проверить и даже, вероятно, опубликовать (если они все же есть — ведь «с карандашом в руках») личные маргиналии Ленина на книге Ильина. Такая публикация, если Бонч-Бруевич не обманул читателей, была бы вполне достойной научной находкой. Если названная книга Ильина действительно была прочитана Лениным.

Однако этот вполне случайный эпизод в длительной истории официального пребывания Ильина на советской территории в качестве штатного сотрудника советского университета во время Гражданской войны [Колеров, 2018a] до его высылки из Советской России — не более чем эпизод, важный для восстановления контекста публицистической борьбы самого Ильина против коммунизма, официально начавшейся в эмиграции, куда он был принудительно выслан большевиками в конце 1922 года.

Еще раз: что такое политическая Европа по состоянию на осень 1940 года? Гибель республиканской Испании, которой не смог помочь выжить СССР против вмешательства Германии и Италии и при равнодушии Англии и Франции. Растущее наступление гитлеровской Германии и союзной ей муссолиниевской Италии в Европе. Военное падение Франции, несколько месяцев до падения Югославии. После аншлюса Австрии Германией, после мирного падения Чехословакии и Дании, военного падения Польши и Норвегии перед лицом нацистской Германии. Одинокое теперь сопротивление Англии Гитлеру. На другой стороне Европы — советско-финская война конца 1939 — начала 1940 года, трудная для СССР, но все же локальная и закончившаяся победой

⁴ См.: Ильин И. А. *Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека*. М.: Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1918. Т. 1. Учение о боге. Х, 301 стр. Т. 2. Учение о человеке. 356 стр. [Библиотека В. И. Ленина в Кремле, 1961, с. 159]. В этой библиотеке Ленина в Кремле отмечены и другие книги (привожу издания, которые Ленин в принципе мог лично видеть, то есть поступившие до его тяжелой болезни): Аскольдов С. А. *Основные проблемы теории познания и онтологии*. СПб., 1900; Алексеев С. А. (Аскольдов). *Гносеология*. Пб., 1919; Львов В. *Советская власть в борьбе за русскую государственность*. Берлин, 1922 (сменовеховец. — М. К.); Смена Вех. Сб. ст. Прага, 1922; На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2. [Сб. ст.] М.; Берлин, 1922; Сталин И. В. *Сборник статей*. I. Марксизм и национальный вопрос. II. Октябрьский переворот и национальный вопрос. III. Политика советской власти по национальному вопросу. Тула, 1920; Сталин И. *Национальный вопрос и марксизм*. СПб., 1914; Струве П. Б. *Итоги и существо коммунистического хозяйства*. Берлин, [1921]; Трубецкой Н. С. *Европа и человечество*. София, 1920; Франк С. Л. *Введение в философию в сжатом изложении*. Пб., 1922; Шулятиков В. *Оправдание капитализма в западноевропейской философии. От Декарта до Э. Маха*. М., 1908 (с многочисленными маргиналиями Ленина, уже опубликованными) и др.

СССР. Бескровное присоединение стран Прибалтики к СССР летом 1940 года. Исторически краткосрочная «форточка» для связи между Швейцарией, где уже жил тогда Ильин, и Югославией, где он публикует свои нижеследующие статьи. Несмотря на масштаб событий и географию военных действий в Польше, Норвегии, Франции, мировая война стала мировой пока лишь в политическом измерении, а военные операции оставались локальными. Весомей было ожидание прямого военного вторжения Германии в Англию, столкновения Германии и СССР, завоевания Балкан, подлинного мирового масштаба войны, тогда уже названной Второй мировой.

Внимание Ильина неожиданно концентрируется на «восстании машин»⁵, что формально вряд можно еще считать очевидным фактом (во всяком случае — более очевидным, чем в ходе Гражданской войны в Испании). Ильин формально дистанцируется от всех сторон войны в Европе. Но утверждает анонимное «правое дело», — но какое именно «правое дело»? Ильин задается вопросом: «Куда ведет нас современная война?» И продолжает: «Если она научит людей искренно молиться за правое дело, то им не страшна будет и никакая, чаемая большевиками, послевоенная революция». Все-таки против СССР.

Во второй статье Ильин апеллирует к своему личному опыту «подсоветской жизни», который, однако, был крайне редок для русских эмигрантов в Югославии. Ни слова о героической Англии, ни слова о наступающей нацистской Германии, много плохих слов о большевиках (СССР), которые, тем не менее, в войне против Англии и Германии не участвуют. В конце 1940 года он обращается к детальным личным впечатлениям о советской жизни (включая безынициативное симулирование работы на советской службе) по состоянию на конец 1922 года, когда он был принудительно выслан из Советской России, но ровным счетом ничего не вспоминает о своих более свежих впечатлениях — о нацистской Германии, которую ему пришлось покинуть совсем недавно — в 1938 году. Более того, в его описании травматической социальной психологии советского общества ясно слышатся инверсивные аллюзии на фрейдомарксистский труд Вильгельма Райха «Психология масс и фашизм» (1933), которые перетолковывают коммунистические политические перемены как массовые биологические повреждения.

Третья публикуемая ниже новонайденная статья Ильина изображает мировую войну как издавна самопроизвольно возникшее «ожесточение» в че-

⁵ Для контекста: 14 апреля 1924 года в Ленинградском Большом драматическом театре состоялась премьера спектакля «Бунт машин» по произведению А. Н. Толстого (переделке пьесы К. Чапека «R.U.R.»). Одновременно в Европе прославился роман Антонина Селя (Пьера Адама) «La grève des machines» («Забастовка машин»).

ловечестве, опять же избегая назвать по имени и географии того агрессора, кто начал эту войну, Германию, германский нацизм — как главную идейную и властную силу этой мировой агрессии. И главным источником этой войны Ильин демонстративно называет не гитлеровскую Германию, а коммунистический Третий Интернационал, тем самым любые будущие действия против него (и против СССР), потенциальную (желаемую) борьбу Гитлера против СССР косвенно толкуя как борьбу против источника войны, против войны, за мир. То есть Ильин в новых условиях, когда уже пала Франция и Англия в одиночестве вела борьбу против Гитлера, стремился возродить дух «Мюнхенского сговора» Франции и Англии с Гитлером 1938 года, главной целью которого было направить Гитлера на Восток, на Чехословакию, на Польшу и далее — на СССР. Главным предметом умолчания здесь была мучительная борьба Англии против ресурсов почти всей Европы, захваченной Гитлером. Главной угрозой миру выступает Третий Интернационал, а потенциальный противник его в лице неназываемого Гитлера (не Англии же, в 1940–1941 годах еще более отдаленной от СССР!) — как защитник Бога и Христа. Это было особенно красноречиво на фоне описания Ильиным древней Иудеи перед лицом уже начатого Гитлером в оккупированной им Польше Холокоста, о котором первые данные уже начали проникать в мировую русскую прессу, например «Социалистический Вестник». И о начале которого в Германии сам Ильин адвокатирующе и апологетически писал еще 17 мая 1933 года в своей знаменитой статье «Новый дух. Национал-социализм».

Список источников

Библиотека В. И. Ленина в Кремле. Каталог / редколл. Н. Н. Кухарков, Н. В. Матковский, Ю. П. Шарапов, Ю. И. Масанов. М.: Изд-во Всесоюз. кн. палаты, 1961. 763 с.

Евлампиев И. И. Иван Ильин. М.: Наука СПИФ, 2016. 521 с. (Серия «Мыслители прошлого»).

Евлампиев И. И. От религиозного экзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина // И. А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 7–64.

Ермичев А. А. И. А. Ильин и В. И. Ленин. Об одном факте двух биографий // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, вып. 1. С. 148–151.

Ермичев А. А. И. А. Ильин и В. И. Ленин (по наличной литературе) // Русская философия. 2023. Вып. 1 (5). С. 120–129.

Колеров М. А. 5. Русские писатели, Новгородцев, Шпет и Иван Ильин в фокусе советского просвещения и цензуры в 1919 году // История. Научное обозрение OSTKRAFT / отв. ред. М. А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2018а. № 1. С. 116–119.

Колеров М. А. Тоталитаризм: русская программа для западной доктрины. М.: Издание книжного магазина «Циолковский», 2018b. 152 с.

References

Kukharkov, N. N., Matkovskii, N. V., Sharapov, Yu. P. and Masanov, Yu. I. (eds) (1961) *Biblioteka V. I. Lenina v Kremle. Katalog* [*V. I. Lenin Library in the Kremlin. Catalog*]. Moscow: Izdatel'stvo Vsesoyuznoi knizhnoi palaty [Publishing House of the All-Union Book of the Chamber].

Evlampiev, I. I. (2016) *Ivan Il'in* [*Ivan Ilyin*]. Moscow: Nauka SPIF.

Evlampiev, I. I. (2004) “Ot religioznogo ekzistentsializma k filosofii pravoslaviya: dostizheniya i neudachi Ivana Il'ina” [“From religious existentialism to the philosophy of Orthodoxy: achievements and failures of Ivan Ilyin”], in *I. A. Il'in: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Ivana Il'ina v vospominaniyakh, dokumentakh i otsenkakh russkikh myslitelei i issledovatelei. Antologiya* [*I. A. Ilyin: pro et contra. The personality and creativity of Ivan Ilyin in the memoirs, documents and assessments of Russian thinkers and researchers. Anthology*]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta [Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Institute], pp. 7–64.

Ermichev, A. A. (2010) “I. A. Il'in i V. I. Lenin. Ob odnom fakte dvukh biografii” [“I. A. Ilyin and V. I. Lenin. About one fact of two biographies”], *Vestnik Russkoi Khristianskoi Gumanitarnoi Akademii* [*Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*], 11(1), pp. 148–151.

Ermichev, A. A. (2023) “I. A. Il'in i V. I. Lenin (po nalichnoi literature)” [“I. A. Ilyin and V. I. Lenin (on available literature)”], *Russkaya Filosofiya* [*Russian Philosophy*], 1(5), pp. 120–129.

Kolero, M. A. (2018a) “5. Russkie pisateli, Novgorodtsev, Shpet i Ivan Il'in v fokuse sovetskogo prosveshcheniya i tsenzury v 1919 godu” [“5. Russian writers, Novgorodtsev, Shpet and Ivan Ilyin in the focus of Soviet enlightenment and censorship in 1919”], in Kolero, M. A. (ed.) *Istoriya. Nauchnoe obozrenie OSTKRAFT. № 1* [*History. Scientific review of OSTKRAFT. No. 1*]. Moscow: Modest Kolero, pp. 116–119.

Kolero, M. A. (2018b) *Totalitarizm: russkaya programma dlya zapadnoi doktriny* [*Totalitarianism: a Russian program for Western Doctrine*]. Moscow: Izdanie knizhnogo magazina «Tsiolkovskii» [Edition of the “Tsiolkovsky” bookstore].

Информация об авторе: Модест Алексеевич Колеров — кандидат исторических наук, начальник отдела изучения и публикации документов Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ). Адрес: Российская Федерация, 119435, Москва, ул. Большая Пироговская, д. 17, стр. 2.

Information about the author: Modest A. Kolerov — PhD in History, Head of the Department for the study and Publication of Documents of the State archive of the Russian Federation. Address: 2 17 Bolshaya Pirogovskaya Str., Moscow, 119435, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 18.12.2023;
одобрена после рецензирования 01.03.2023;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 18.12.2023;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 185–188.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 185–188.

Публикация / Publication

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-185-188

И. А. ИЛЬИН ГОЛОС ВОЙНЫ



Ссылка для цитирования: Ильин И. А. Голос войны / публ. М. А. Колерова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 185–188. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-185-188.

Archival Materials. Unpublished Papers

I. A. ILYIN

THE VOICE OF WAR



For citation: Ilyin, I. A. (2024) “The voice of war”, Publ. by M. A. Kolerov, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 185–188. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-185-188.

Души наши потрясены и подавлены военными событиями. О чем бы мы ни думали, о чем бы ни говорили, в глубине нашего духа не закрывается рана войны, от нее непрерывно содрогается сердце и воображение изнемогает в борьбе с чудовищными образами. И так обстоит не только у нас, у русских, в силу нашей повышенной впечатлительности. Нет — ныне весь мир трепещет от расходившейся стихии, от неистовства расходившейся машины: люди начинают понимать, какое сосредоточенное ожесточение человеческого

Источник текста: Ильин И. А. Голос войны // Русский Новый Путь / Вера, Родина, Семья. Орган Русского Христианского Национального Движения. Издание Русского Трудового Христианского Движения. [Белград], 1940. 1 ноября. № 1 (88). С. 2–3.

© Колеров М. А., публикация, 2024

духа, какое душевное неистовство скрывается за этим давно обдумывавшимся и подготовлявшимся машинным действием. Ныне все народы слышат голос этой небывалой войны, но медленно, слишком медленно начинают постигать ее смысл.

Всякая война есть суд над людьми и народами: но эта война, — как ещё ни одна до нее, — есть ещё обличение нашей современной культуры и судилище над нашей цивилизацией. Эта война, как ещё ни одна до неё, есть порождение безбожия и безбожной техники: человек, утративший Бога, *захватил власть над законами природы и посягнул на всё*. И посягательство это окончится обличением, крушением и прозрением. Этому война ныне и учит нас, об этом она ежедневно взывает к нам и требует, чтобы мы учились у нее на ходу. И мы будем правы, если последуем её зову.

Война всегда несет *страх, разорение, муку и смерть*. Но эта война, как ещё ни одна до нее, несет её *всем*: воюющим народам и невоюющим, вооруженным участникам сражений и мирным жителям, далеким странам и ближним провинциям, женщинам и детям. На всех несется *дыхание страха* и *это дыхание мы должны преодолеть в себе*. Только бесстрашием одолеют народы эту войну: только бесстрашные победят. Бесстрашие же дается не душе с её трепещущим чувством, а духу. Эта война требует от нас, ото *всех*, — *духовного* усилия, *духовного* подъёма, *духовной* выдержки.

Эта война несет с собою, как ещё ни одна до неё, разгром и разорение: сокрушение жилищ, истребление имущества, утрату нажитых и любимых вещей. Она дышит обеднением и нищетой — и эту угрозу мы должны одолеть *жертвенным освобождением себя от чрезмерного вещелюбия, щедростью и легкостью духа*. Трепещущие скопидомы не вынесут напора этой войны и начнут склоняться к покорности и порабощению. Ибо огромному большинству «бежать» некуда, спасти свою «рухлядь» и свои «животишки» невозможно.

Мукою эта война грозит всем нам: лишениями, голодом, болезнями и ранами. И нам, испытавшим уже все эти опасности в советской революции, и им, народам, доселе нередко пребывавшим в безопасности, обилии и благополучии. Но эти страхи может победить только дух, способный противостоять *всякому лишению* и не поддаться страшнейшему. Современный кризис состоит в том, что *техника стала самосильною и своевольною, распалила человеческое властолюбие и одолела безбожную и деморализованную силу человека*. Только усилием духа можно преодолеть это своеволие машины и вернуть её в подобающее подчинение.

И так же обстоит с последним страхом — страхом *смерти*. Война требует от нас, чтобы мы длительно и неотрывно стояли перед лицом смерти; чтобы

мы в *смерти* нашли строгий и точный критерий для нашей *жизни*; чтобы мы поставили перед собою вопрос: «стоило ли жить так, как мы жили доселе, и стоило ли жить тем, чем мы жили всю жизнь, — если, вот, война зовет нас бороться за это на смерть?». И ответ на этот вопрос будет прост и ясен: «*жить на земле стоит только тем, за что стоит бороться и умереть*: а за что не стоит бороться и умирать, тем не стоит и жить». И в этом заложен некий мудрый критерий для грядущего обновления нашей жизни и культуры.

Но и этим не побеждается ещё страх смерти. Он побеждается только человеком, утверждающим себя *вопреки* смерти и *после* смерти, — человеком, знающим о своем *личном бессмертии* и способным *молитвенно* взывать к Богу в час страха и близкого конца.

Вот существенное, вот главное, чему учит нас современная война: она учит нас *молиться*. Перед лицом восставшей машины, из глубины маловерной или даже безверной души, должна вознестись молитва о скорой и благой помощи свыше, молитва о *силе духа* и о *даровании ее*, молитва беззаветного предания себя и своего дела в руки Всемогущего. Из страха и растерянности, из ужаса и беспомощности — современный человек должен почувствовать ничтожество своего самозакония, бессилия своей безбожной цивилизации, окаянство восставшего на него машинного хаоса и возопить к единственному источнику света и спасения.

И тогда он будет прав и будет спасен. Ибо молитва имеет таинственную, необычайную, современным человеком неизведанную или забытую силу: не только силу очистительную и укрепляющую, но силу вдохновляющую, озаряющую, заклинаящую и чудотворную. Молитва есть сразу — и *возродившаяся вера*, и *живое доказательство бытия Божия*. Она есть *открытость души* для вливающейся в нее Благодати и в то же время живое действие этой Благодати в душе.

Ныне на протяжении всей земли народы наших дней учатся познавать своё собственное бессилие и всемогущество Божие. Трепет страха и смерти послан им для молитвенного возврата в Лоно Отчее. Они уже начинают молиться. К этому уже зовут их и главы их государств, и их военные вожди. И эта молитва может стать для них дорогою к спасению — и к спасению *в* войне, и к спасению *от* войны, и к творческому обновлению жизни *после* войны. Но основное условие спасительной молитвы — есть *правота отстаиваемого дела перед лицом Божиим*. Молитва о злом деле и его успехе, молитва об осуществлении злой цели бессильна перед Богом и бесплодна для человека; она есть не более чем кощунство.

Вот куда ведет нас современная война. И если она научит людей искренно молиться за правое дело, то им не страшна будет и никакая, чаемая большевиками, послевоенная революция.

Информация о публикаторе: Модест Алексеевич Колеров — кандидат исторических наук, начальник отдела изучения и публикации документов Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ). Адрес: Российская Федерация, 119435, Москва, ул. Большая Пироговская, д. 17, стр. 2.

Information about the publisher: Modest A. Kolerov — PhD in History, Head of the Department for the study and Publication of Documents of the State archive of the Russian Federation. Address: 2 17 Bolshaya Pirogovskaya Str., Moscow, 119435, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 08.12.2023;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 08.12.2023;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 189–192.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 189–192.

Публикация / Publication

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-189-192

И. А. ИЛЬИН АЗБУКА БЫТИЯ



Ссылка для цитирования: Ильин И. А. Азбука бытия / публ. М. А. Колерова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 189–192. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-189-192.

Archival Materials. Unpublished Papers

I. A. ILYIN
THE ABC OF BEING



For citation: Ilyin, I. A. (2024) “The ABC of Being”, Publ. by M. A. Kolerov, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 189–192. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-189-192.

В трудные годы подсоветской жизни, впервые изведывая выселения, уплотнения, изъятие излишков, систему карточек и пайков, заполняя ехидно измышленные анкеты, стоя в очередях и пытаясь не верить непрерывному и острому чувству голода, регистрируясь, обыскиваясь и переселяясь от времени до времени в тюрьму, мы не раз говорили сами себе и друг другу, что Россия проходит некую азбуку бытия и что сейчас необходимо постоянное, сосредоточенное размышление над нею. Эту азбуку бытия больше-

Источник текста: Ильин И. А. Азбука бытия // Русский Новый Путь / Вера, Родина, Семья. Орган Русского Христианского Национального Движения. Издание Русского Трудового Христианского Движения. [Белград], 1940. 20 декабря. № 30 (90). С. 1–2.

© Колеров М. А., публикация, 2024

вики отвергли теоретически и извергают из жизни практически. Предприятие это безумное, бессердечное и бесчестное; но их это нисколько не смущает. Явилось на поверхность русской жизни поколение людей, взращенное в революционном подполье, — люди с изуродованной душой, в которой отсохла и выветрилась *вся духовная сторона бытия*. Все, что от Духа, не существует для них: вера, молитва, любовь, совесть, честь, свобода, личность, достоинство человека, родина, национальное чувство, семья, художество, право, — все это отвергнуто, все извергается, все калечится. У этих людей от всей демократической любви к «страдающему брату» — осталась только ненависть к «буржуазии»; негодование на эксплуатацию и рабство — превратилось у них в *жажду стать рабовладельцем*; легендарная «честь борца» выродилась у них в *жажду повального бесчестия*. Это люди без Духа; *это враги Духа*. И вот то, что нам приходилось переносить — было *прямым последствием* их воззрений и распоряжений.

Отвергнутые и попранные законы Духа таинственным образом *унесли из жизни главное — живое благоволение к людям*: оно уже безнадежно исчезло в душе новых правителей, а потом стало исчезать в душе партийных людей, потом стало выветриваться в душе нового, подчиненного им советского чиновничества и смолкло в душе той массы, которая им поверила и за ними повалила. И стал человек человеку волком. Все новые и новые волны людей катились на нас — остановившимся злобным взглядом, с быстрой мертвенно-штампованной трескотней вместо речи, с кривою через все лицо кощунственной улыбкой. И от их взглядов, слов, улыбок и полуграмотных росчерков под «декретами», «ордерами» и «грамотами» *стала распадаться и исчезать живая ткань жизни*, стали водворяться распадение и скудость, груды лома, груды грязи, голод, болезни и смерть. Этих явлений, этой связи между причиной и следствием, — они сами, конечно, не постигали, *не могли* понять и не хотели понимать. Всё это приводило их в раздражение и ярость; они грозили и приводили свои угрозы в исполнение. Это *сеяло страх и отвращение*, но не возрождало *Дух и творческую волю*. Злоба несла с собою смерть. Ненависть останавливала творческий процесс жизни. Зависть стремилась завладеть наличным и не создавала ничего нового. Безбожие разрушало...

И в этом процессе распада внешней и внутренней культуры — в душах выступали вперед первобытные силы и дикие побуждения, а в хозяйстве и политике обнажался элементарный костяк России. Волк и ковыль, победоносно отодвинутые русской культурой на окраины, стремительно возвращались к центру России. Улицы стали страшны и бесстыдны; и бесстыдство их хлынуло в жилища. Уплотнение подрывало культуру семьи; а распадающаяся семья вы-

брасывала на уличное бесстыдство толпы беспризорных людей. Люди, ограбленные новой властью, шли к ней на страду, чтобы как-нибудь выграбить себе назад потерянное; а власть ловила их с поличным и, утверждая привилегию на грабеж за собою, предавала их смерти. Люди, утратившие интерес к труду, открыто говорили, что будут отныне симулировать работу, а правительство, убивавшее в них всякую инициативу, не знало, какими угрозами и вымогательствами принудить их снова к работе...

Описывая все это, я говорю не о первых годах революции, а о *самых основах ее коммунистического естества*. Эти основы не исчезли; они пребудут до самого конца, т. е. до тех пор власть будет находиться в руках этих *духовных мертвецов*.

Человек не может дать другому то, чего он сам не имеет. Правитель не может повести свой народ по таким путям, которые ему самому раз навсегда недоступны. Вот уже двадцать три года русскую жизнь давит *духовный мертвец коммунистического безбожия*; и то, что за двадцать лет менялось — было только *формы и способы этого давления*. Сущность оставалась та же: духовно изуродованные, духовно дефективные люди пытаются с последовательностью, характерною для душевно больных — навязать свое уродство, свою дефективность русскому народу, его культуре, строю и хозяйству. И от этого навязывания в жизнь русского народа непрерывно изливается поток яда — мучительного и мертвящего: яд страха, яд насилия, яд авторитарного мышления, яд раболепия, яд бесчестия, яд отвращения к труду, яд многобрачия, яд шкурного ловкачества, яд безответственности, яд продажности, яд доношительства — словом, яд безбожия.

Россия по-прежнему проходит необходимую и священную азбуку бытия. Напрасно коммунисты думают, что они насаждают там нового коммунистического человека; напротив — они насаждают *антикоммунизм* в русских душах. Просыпается, крепнет и укореняется то, чего они менее всего хотят, чего они более всего опасаются: *живой, религиозный и национальный дух*. После их террора — ненужность страха покажется блаженством, после их тоталитарного насилия всякий не-тоталитарный режим покажется весенней радостью; после их авторитарного штампа — Россия даст необычайные ростки свежей творческой мысли; вопреки всему их раболепию — в душевных катакомбах закаляется новый свободный уклад русского характера; после них слова чести зазвучат как благовест; возможность работать над своей землей будет праздником; здоровая семья будет переживаться, как милость Божия; шкурные ловкачи станут презреннейшими из людей; все поймут, что безответственность нетерпима, что продажность отвратительна, что доношительство есть дело

унизительное, что *безбожие есть источник гибели*. Такова азбука духовного бытия.

Когда-то в пустыне евреи, объевшись перепелами, возвращали их через ноздри свои. Так окормился русский народ дарами коммунизма, познав тоталитарный гнет, новое крепостное право и разрушительность безбожия. И то, чего он потребует от нас, возвращающихся домой — будет *новое, искреннее и в делах являемое слово о древних и священных основах русского религиозного и национального бытия*.

И это слово должно быть готово у нас в сердце и на устах.

Информация о публикаторе: Модест Алексеевич Колеров — кандидат исторических наук, начальник отдела изучения и публикации документов Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ). Адрес: Российская Федерация, 119435, Москва, ул. Большая Пироговская, д. 17, стр. 2.

Information about the publisher: Modest A. Kolerov — PhD in History, Head of the Department for the study and Publication of Documents of the State archive of the Russian Federation. Address: 2 17 Bolshaya Pirogovskaya Str., Moscow, 119435, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 08.12.2023;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 08.12.2023;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 193–196.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 193–196.

Публикация / Publication

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-193-196

И. А. ИЛЬИН РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО



Ссылка для цитирования: Ильин И. А. Рождество Христово / публ. М. А. Колерова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 193–196. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-193-196.

Archival Materials. Unpublished Papers

I. A. ILYIN
CHRISTMAS



For citation: Ilyin, I. A. (2024) “Christmas”, Publ. by M. A. Kolerov, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 193–196. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-193-196.

Истекает страшный год и снова Рождество Христово стоит у дверей нашей души. И, может быть, больше чем когда-нибудь, человечество нуждается в приятии этого события, и больше чем когда-нибудь оно недостойно приблизиться к нему.

Человечество наших дней охвачено ожесточением; и это ожесточение все углубляется и захватывает все новые народы. Как сможет оно внять той «великой радости», которую ангелы возвестили пастухам около двух тысяч лет тому назад?..

Источник текста: Ильин И. А. Рождество Христово // Русский Новый Путь / Вера, Родина, Семья. Орган Русского Христианского Национального Движения. Издание Русского Трудового Христианского Движения. [Белград], 1941. 1 января. № 4 (91). С. 2–3.

© Колеров М. А., публикация, 2024

Это ожесточение возникло не внезапно, и не случайно оно вспыхнуло на земле. Оно назревало давно и подготавливалось в течение многих десятилетий. Здесь нет неожиданного «падения»; здесь давнишний, вековой оползень человеческой души и культуры. Но только ныне он обнаруживается во всем своем размере.

Тот страшный закон человеческого существования, о котором впервые за шесть веков до Рождества Христова сказал греческий мудрец Анаксимандр, — закон *вражды, взаимного посягания и взаимного исключения*, ведущий ненавистников к «наказанию, искуплению» и уничтожению, — этот закон грозит ныне овладеть всеми народами. Древний мир произнес этот закон с величавой простотою и слова его прозвучали как трагический стон: «живем во вражде, гибнем от ненависти, наказуемся за взаимную неправду!..». Прошли века и откровение Спасителя указало пути к преодолению этого закона: любящий Бога научается через *Бого-любие человеко-любию* и сила ненависти теряет свою губительную силу.

И вот, прошло две тысячи лет — и мир объят такою силою вражды, ненависти и посягания, которая и во сне не виделась греческим мудрецам. Надо только представить себе, какой запас международной ненависти скрыт в каждой бомбе, сбрасываемой с огромной высоты, куда попало, на незащищенных и невооруженных жителей, или в подводной лодке и морской мине, которые подкрадываются к своим жертвам: десятилетиями накапливалась эта злоба, планомерно разворачиваясь в так называемой «военной промышленности» и вовлекая в работу миллионы людей. Надо еще представить себе, какой запас социальной ненависти и зависти скрыт в каждом воззвании Третьего Интернационала, в каждой резолюции его, в каждой ассигновке, в каждой ячейке его мировой организации: десятилетиями накапливалась эта ненависть к Богу и ко Христу, эта зависть необеспеченного к обеспеченному, эта похоть власти, эта жажда крови и порабощения... И когда вчувствуешься в это состояние души современного человека, то хочется простонать ко Господу вместе с Анаксимандром: «живем во вражде, гибнем от ненависти, наказуемся за взаимную неправду». И ныне — кто поможет нам, видевшим Спасителя, внявшим Его слову и отвернувшимся от пути к Бого-любивому человеколюбию?

В тихие зимние ночи, когда затемненные европейские города молчат, прислушиваясь к вою сирен, и разошедшиеся облака открывают небо и показывают строгий и прекрасный звездный хор, мы опять видим, как некогда пришедшие с востока волхвы, созвездие Христа, сияющее над нами. Как и две тысячи лет тому назад, увидев сближение планеты Юпитера (считавшейся символом «царственности») с планетою Сатурном (считавшейся символом Иудеи), волх-

вы отправились на запад искать «родившегося Царя Иудейского» и принесли ему «дары, золото, ладан и смирну», так и мы, видя ныне, в 1940 году это историческое созвездие, опять появившееся на небесах, спрашиваем себя, — «где обретем мы, в эту годину лютой вражды и всеобщего ожесточения, Христа Сына Божия», — и спросив, не находим ответа...

А ответ ясен и прост. Место Царства Божия не в созвездиях и не в событиях внешнего мира, а в человеческой душе. *Каждый из нас* призван к тому, чтобы найти Христа в своей *личной, замкнутой и одинокой душе* и тем обрести в ней *сверхмирную глубину и святыню*, и тем раскрыть ее для дыхания Божиих веяний, и тем преодолеть ее одиночество и подняться к *Боголюбивому человеку*. Ибо как будем творить ее из не христианской или противохристианской души? Что создадим из ненависти? Куда придем с враждой? Что сможем утвердить из зависти? До чего дойдем в слепом ожесточении? В каком дьявольском болоте лжи, пошлости и насилия увязнем? Какое спасение найдем без Христа и против Него?

Кончается безумный год мировой войны и снова Рождество Христово стоит у дверей нашей души. Откроем ли наши двери? Примем ли его веяние чистой и радостной душою? Увидим ли сердцем, поймем ли верою, умилимся ли разумом, обновимся ли волею? Или будем по-прежнему жить во вражде, погибать от ненависти, наказываться за взаимную неправду?..

Мы не властны ответить на эти вопросы за всех. Всем людям дана свобода избрания и решения, всем народам дана возможность самостроительства. Но за нас, верных сынов нашей чудесной, несчастной России, скажем и ответим: сердце наше уже увидело, вера наша уже поняла, и разум уже умилился и воля наша обновляется. Отмечаем зависть. Видим гибельность ненависти. Не хотим взаимного посягания и исключения. Содрогаемся от той стихии лжи, пошлости и насилия, которая изливается в современный нам мир из какой-то неистощимой адской утробы. И если есть у нас отвращение, то именно к этой стихии. И если есть у нас непримиримость, то именно к носителям ее.

А Россию не видим иначе, как утвержденную во Христе. Только тогда будет в русских сердцах *благоволение*; только тогда будет на русской земле *мир*; только тогда сумеем воздать *славу Богу*, пребывающему в *вышних*.

Информация о публикаторе: Модест Алексеевич Колеров — кандидат исторических наук, начальник отдела изучения и публикации документов Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ). Адрес: Российская Федерация, 119435, Москва, ул. Большая Пироговская, д. 17, стр. 2.

Information about the publisher: Modest A. Kolerov — PhD in History, Head of the Department for the study and Publication of Documents of the State archive of the Russian Federation. Address: 2 17 Bolshaya Pirogovskaya Str., Moscow, 119435, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 08.12.2023;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 08.12.2023;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 197–208.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 197–208.

Научная статья / Original article

УДК 78.01

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-197-208

КОГНИТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА МУЗЫКАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ КАК НЕВЕРБАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ



Анастасия Николаевна Ковель

Институт философии РАН,

Москва, Россия, anastasiakovel25@gmail.com



Аннотация. В статье рассматривается проблема понимания музыкального образа как невербального текста, анализируется специфика символизма музыкального образа, а также очерчиваются возможные пути приближения к его смыслу. Отношение к музыкальному образу как невербальному звучащему тексту основывается на том, что без намеренной и осознанной как замысел не может возникнуть цельной картины образа, в которой каждый элемент занимает свое законное место. Образ как некая зафиксированная и законченная автором мысль, как звучащий текст становится способен к трансляции, прочтению/прослушиванию, пониманию и интерпретации. Герменевтика дает возможность и способствует более глубокому пониманию музыкального произведения, постижения его скрытого смысла, а благодаря когнитивной герменевтике актуальным становится поиск наиболее эффективных методов интерпретации смысла музыкальных образов как невербальных звучащих

текстов. Когнитивная герменевтика музыкального образа способствует выявлению знания, передающегося посредством данного образа, вскрывает механизмы этого процесса.



Ключевые слова: когнитивная герменевтика, музыкальный образ, понимание, смысл, невербальный текст



Ссылка для цитирования: Ковель А. Н. Когнитивная герменевтика музыкальных образов как невербальных текстов // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 197–208.
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-197-208.

Methodology of humanitarian knowledge

COGNITIVE HERMENEUTICS OF MUSICAL IMAGES AS NONVERBAL TEXTS

Anastasia N. Kovel'

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, anastasiakovel25@gmail.com



Abstract. This article discusses the problem of understanding the musical image as a nonverbal text, analyzes the specificity of the symbolism of the musical image, and outlines possible ways of approaching its meaning. The attitude to the musical image as a nonverbal sounding text is based on the fact that without a deliberate and conscious approach to the idea there can be no complete picture of the image, in which each element takes its proper place. An image as a certain fixed and finished thought as a sounding text becomes capable of translation, reading/listening, understanding and interpretation. Hermeneutics enables and promotes a deeper understanding of a musical work and comprehension of its hidden meaning. Thanks to cognitive hermeneutics the search for the most effective methods of interpreting the meaning of musical images as nonverbal sounding texts becomes relevant. The cognitive hermeneutics of a musical image contributes to revealing the knowledge that is shared through such an image, revealing the hidden mechanisms of this process.



Keywords: cognitive hermeneutics, musical image, understanding, meaning, nonverbal text



For citation: Kovel', A. N. (2024) "Cognitive hermeneutics of musical images as nonverbal texts", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 197–208. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-197-208.

Целью герменевтики является не только установление истинности или ложности тех или иных смыслов текста, выявленных с помощью ее методов и правил, но и нахождение смысла самого текста. Ее основная задача — выдвигать принципы и подходы, благодаря которым смысл текста может быть объяснен. Предметом герменевтики является смысл, который содержится в тексте — высказанном или написанном, а также правила его нахождения [Шульга, 2002, с. 60].

Когнитивная герменевтика как современное направление философской герменевтики изучает и анализирует смысловое содержание любых видов текстов, трактуя их истолкование и интерпретацию как способ удостоверения знания. Многовековая практика такой деятельности способствовала не только формированию традиции в соответствии с характером изучаемого текста, но и становлению методологии интерпретации. У этой методологии длительная история развития, корнями уходящая в Античность.

В широком смысле предметом когнитивной герменевтики как преемницы традиционной герменевтики также является смысл во всем его многообразии, применяемые правила его обнаружения, внутренняя методология когнитивных процессов, что и находится в фокусе ее исследования. Когнитивная герменевтика учитывает глубинные представления о процессах понимания. Специфика предметной области заключается в том, что она переносит акцент с онтологии понимания на его эпистемологические, когнитивные аспекты [Шульга, 2008, с. 273].

Для наглядности понимания специфики возможных методологических подходов к интерпретации невербальных текстов проведем одну из возможных параллелей. Например, мы можем обнаружить сходство между методами реконструкции смыслов текстов и их истолкования и деятельностью по реставрации картин. Формально по целям эти процессы схожи. И в том, и в другом случае цель — найти сокровище, а именно то, что находится за очевидным. Ведь не секрет, что некоторые картины содержат визуальные символы, которые необходимо воспринимать не буквально. Такие символы являются своего рода изобразительными метафорами, которые также нуждаются в истолковании. Если картина подверглась временным изменениям или внешним воздействиям и утратила свой первоначальный вид, каким его замыслил

автор, если она подверглась неудачной и непрофессиональной реставрации, искажившей изображение по цвету или форме или добавившей лишние элементы, то в результате смысл художественного образа также искажается (как и в случае со многими древними текстами, в том числе музыкальными).

На что указывают символы в музыкальном образе

Теперь зададимся вопросом: существуют ли аудиальные символы? Если в случае с изображением символом является какой-либо законченный и цельный образ, будь то целая картина или ее часть, то можно ли провести подобную аналогию применительно к музыке? Можно ли в ней выделить какой-либо законченный фрагмент, который являлся бы сам по себе целым или элементом еще большего целого, вошедшим в общую для данного произведения музыкальную картину, будучи самостоятельным законченным фрагментом?

Подобные вопросы касательно проблемы соотношения части и целого важны для герменевтического анализа музыкального образа как невербального текста. Однако поиски глубинных смыслов музыкальных образов не сводятся только к определению отношения между частью и целым музыкального произведения, равно как и к отношению между его формой и содержанием.

Вернемся к параллели с художественно-изобразительными текстами. В случае с изображением все как бы наглядно, а оттого и проще. При этом изображение может олицетворять собой нечто большее, нежели то, что мы непосредственно видим. В таком случае необходимо учитывать историческую традицию интерпретации. Например, когда мы говорим о метафоре в художественном образе, то одна и та же птица в разных культурах может олицетворять собой нечто различное, но непременно большее, чем сам по себе представитель некоего биологического вида. Здесь ключевую роль играет культурно-исторический фактор. А как быть с музыкальным текстом? Где в музыке мы можем обнаружить и распознать ту самую птицу? Ведь с точки зрения эволюционной теории происхождения музыки все начиналось с имитации, подражания природе, окружающему человека звуковому миру — имитации пения птиц, журчания рек, раскатов грома... В случае с изображением человек по тем или иным причинам намеренно кодировал изображение, придавал ему иной смысл, отличный от буквального. Что касается музыки, то перед ней, казалось бы, никогда не стояло задачи намеренно закодировать тот или иной набор звуков каким-либо образом, чтобы он мог иметь смысл, отличный от того, который мы непосредственно воспринимаем. Однако в действительности музыка строится именно так. Звуки в мелодии образуют нечто большее, чем каждый из них по-отдельности. А это целое уже, как кажется,

способно обладать смыслом или относить слушателя к смыслу большему, чем оно содержит само в себе. Вопрос о том, что соединяет эти части в единое целое, в результате которого произведение обретает новый смысл, — это вопрос не столько музыковедческий, сколько философский.

Вернемся к проблеме понимания смысла в изобразительном искусстве. Например, художник изображает реку, и в его культуре она является символом жизни и плодородия. Теперь зададимся вопросом: что видит на этой картине зритель? Если он принадлежит той же культуре, что и художник, то воспринимает смысл, стоящий за данным изображением, приблизительно так же, как и автор. А если, предположим, существует культура, в которой река олицетворяет переход в загробный мир? В этом случае возможно неверное истолкование смысла данного изображения и картины в целом. Опять-таки, данное истолкование можно назвать неверным условно, а точнее неверным в контексте родной для автора культуры. Еще пример: как будет интерпретировать «Триптих» Иеронима Босха человек, незнакомый с христианской культурой? Как компиляцию странных и весьма пугающих изображений? А между тем в каждом из многочисленных метафорических образов заключен особый смысл, требующий понимания и интерпретации. В таком случае, лишь углубившись в культурно-исторический контекст, зритель может адекватно реконструировать тот целостный смысл, который вложил данный автор в свое произведение. Но означает ли это, что верное понимание культурно-исторического контекста является единственным ключом к пониманию смысла произведения, особенно музыкального? На мой взгляд, нет.

Изображения могут быть метафоричными, им можно намеренно придать иной смысл и намеренно его извлечь. Их можно интерпретировать по составным частям, если таковые имеются, или целиком. Именно этой методологией и руководствуются искусствоведы и культурологи, объясняя смысл того или иного художественного произведения. В музыкальной герменевтике интерпретация строится схожим образом. Например, интерпретация программных произведений исходит из сведений, оставленных автором, таких как заголовки или стихотворный фрагмент, описывающий некое явление действительности. Наиболее известный пример — цикл концертов А. Вивальди «Времена года», каждый из которых сопровождается дополняющим его сонетом. Другой пример — 6, 7, 8 симфонии Й. Гайдна, которым композитор дал соответствующие названия: «Утро», «Полдень», «Вечер». Эта разновидность программной музыки называется картинной программностью. Когда же в названии содержится отсылка к определенному литературному произведению, то здесь налицо сюжетная программность. К таким произведениям можно отнести сюиту «Пер

Гюнт» Э. Грига, написанную по одноименной пьесе Г. Ибсена, увертюру-фантазию «Ромео и Джульетта» П. И. Чайковского по мотивам трагедии У. Шекспира, его же симфонию «Манфред» по мотивам одноименной поэмы Дж. Байрона и т. д. Нередко встречаются музыкальные образы по мотивам других произведений искусств: живописи, скульптуры и даже архитектуры. Ярким примером здесь может служить пьеса «Обручение» Ф. Листа из его в целом программного цикла «Годы странствий», которая была вдохновлена картиной Рафаэля Санти «Обручение Девы Марии». Однако далеко не все музыкальные произведения содержат такие вербальные отсылки, в этих случаях слушателю приходится прибегать к иным, более искусным способам интерпретации.

Для искусствоведческого анализа, в котором важную роль играет развертывание сведений о самом авторе и его эпохе, правомерен критерий точности, который определяется близостью к авторской позиции (которую Шлейермахер называл «областью автора», а Дильтей — «феноменом автора»). Зачастую адекватное истолкование в культурологии и искусствоведении определяется именно попаданием в авторскую позицию. Вокруг него ведутся ожесточенные споры, касающиеся адекватности понимания замысла автора и смысла его произведения.

На пути к смыслу музыкального образа как невербального текста

Мы подходим к проблеме обнаружения смысла в музыкальном образе как невербальном тексте. Уточню, что в моем исследовании музыкальный образ — это именно звучащий невербальный текст. Обратимся к вопросу о специфике невербального текста, при его рассмотрении проводя очевидные параллели с текстом вербальным.

Проблема типологии, критериев невербальных текстов не разработана на сегодняшний день. Например, отечественный лингвист И. Р. Гальперин в работе «Текст как объект лингвистического исследования» дает следующее определение: «Текст представляет собой некое завершенное сообщение, обладающее своим содержанием, организованное по абстрактной модели одной из существующих в литературном языке форм сообщений и характеризующееся своими дистинктивными признаками» [Гальперин, 1981, с. 21].

Моей рабочей гипотезой, оправдывающей приравнивание музыкального образа к тексту (пусть и невербальному), является умозаключение, что музыкальный образ сам по себе является некой законченной мыслью, выраженной автором (композитором). Он обладает наравне с другими художественными образами смыслом, который отличается от того, что мы воспринимаем буквально.

Иными словами, мы имеем основания полагать, что от буквального восприятия звукового потока до осознанного музыкального образа нам помогает продвигаться мышление. Ощущения красоты, гармонии, осознание и понимание смысла в музыкальном произведении — работа мышления, свидетельство развитых когнитивных способностей человека. Вне человеческого слуха музыка попросту не существует, она рассыпается на атомы звуков и колебания звуковых волн. Вопрос понимания любого музыкального образа, вопрос поиска смысла осложняется тем, что сам звучащий невербальный текст напрямую не дает исчерпывающей информации о себе.

Первые знаковые системы возникли в Древнем Вавилоне, Египте (пиктограммы) и доподлинно не сохранились до наших времен. Известно, что в Греции сформировалась система буквенных обозначений звуков (в виде графем). В целом музыкальная нотация — система письменной фиксации музыки при помощи знаков — возникла как необходимость в запечатлении, транскрипции услышанного, придуманного с целью запоминания и повторения. Даже современная западноевропейская линейная система нотации не равна языку музыки. Зафиксированный музыкальный текст в самом лучшем его изложении отражает смысл организации этого произведения, дает нам информацию о структуре его построения.

Отдельно взятая нота как знак относит нас к звуку, сочетание нот относит нас к мелодии, но где-то, образно выражаясь, между музыкальных строк заключен смысл. Как подчеркивает Сьюзен Лангер, «мы можем взять музыку в самом ее расцвете — например, немецкую музыку от Баха до Бетховена — и не получить практически ничего, кроме тональных структур: никакой сцены, никакого объекта, никакого факта. (...) В нашем средстве нет никакого очевидного, буквального содержания» [Лангер, 2000, с. 187]. Да, буквального, а лучше сказать конкретного и фактического содержания мы не извлекаем при знакомстве с музыкальным материалом. Невербальный музыкальный текст не несет в себе содержательно-фактуальной информации — сообщений о фактах, событиях, процессах. Ибо они всегда выражаются вербально.

Поэтому справедливым будет замечание, что смысл не достигим методом механического сложения значений отдельных музыкальных фраз, а содержание всего музыкального произведения не есть сумма его смыслов.

Обратимся снова к Гальперину:

Многие тексты, и в особенности тексты художественные (...) оказывают воздействие на чувства читателя и возбуждают реакцию эстетического порядка. Текст может вызвать образы — зрительные, слуховые, тактильные, вкусовые.

Эти образы оказываются не безразличными к самому содержанию литературно-художественных произведений. Но такие образы зачастую не осознаются как несущие какую-то дополнительную информацию. Они остаются как бы «побочным» продуктом процесса чтения.

[Гальперин, 1981, с. 23]

Данное рассуждение будет справедливым и по отношению к музыкальному произведению как звучащему невербальному тексту. Например, некоторые исследователи языка музыки (особенно исследователи семантики музыки) утверждают, что семиотическая специфика этого языка заключается в том, что его знаки не указывают на физические предметы напрямую. Поэтому ментальные визуальные (и не только) образы, которые возникают в результате когнитивных процессов, замещают звуковой материал, и именно эти образы приносят смысл в музыку. Проще говоря, как было ранее сказано, побочные (ментальные) образы в различных видах, как результат деятельности мышления, как свидетельство когнитивных способностей человека, компенсируют недостаток информативности самого музыкального текста. Поэтому если вообще говорить об информации, содержащейся в невербальных музыкальных текстах (в рамках рассуждения о видах информации в тексте Гальперина), то это скорее содержательно-подтекстовая информация, то есть скрытая и неочевидная, которая характеризуется порождением ассоциативных значений и приращением смыслов за счет этих ассоциаций. Еще один важный вопрос: насколько субъективны эти ассоциации? Можем ли мы усмотреть какие-то универсальные закономерности в них? Иными словами, так ли отличаются наши интерпретации услышанного?

Очевидно, что смысл музыкального произведения рождают не ноты как фиксированные знаки нотной системы, а звуки, услышанные, осознанные и интерпретированные слушателем.

Музыкальный образ как предмет и участник диалога автора и слушателя

Это подводит нас к еще одной проблеме, связанной с текстом, а именно к проблеме диалога между автором и читателем, а в нашем случае — композитором и слушателем (в некоторых случаях исполнителем). Как подчеркивает Гальперин, проблему текста в данном ракурсе необходимо рассматривать с двух сторон: во-первых, сам текст как некое запрограммированное сообщение, и во-вторых, возможности толкования информации, заложенной в этом тексте. Музыкальный образ, который мы рассматриваем как невербальный текст,

правомерно будет назвать запрограммированным сообщением в том смысле, что любой композитор, создавая музыкальное произведение, делает это вовсе не бездумно и хаотично. Он осознанно и намеренно желает передать от себя другому посредством музыкального образа нечто, будь то мысль, идея, чувство и т. д. Поэтому смысл может возникать еще до уровня обращения к форме, которая не способна адекватно передать его с буквальной точностью. Что касается другого участника коммуникации — слушателя, то его способность к диалогу, а значит, к интерпретации услышанного, зависит от многих факторов — жизненного опыта, эрудиции, вкуса, личных качеств, когнитивных способностей и т. д. Диалог между композитором и слушателем крайне труден для рационального анализа все по той же причине. Ведь этот диалог беспредметен, в нем нет указаний на строгие факты, события, но в нем есть обмен. И тогда возникает еще один вопрос: всегда ли то, что закладывает композитор в свое произведение, адекватно считывается слушателем? Как мы можем удостовериться в том, что композитор вложил в свое музыкальное произведение нечто, что можно охарактеризовать как смысл? Какие могут быть маркеры, указывающие на наличие этого смысла в музыкальном произведении, кроме тех, что можно определить как программные пометки и тому подобное?

Надо заметить, что никакого универсального метода обнаружения смысла, заложенного автором, кроме широкого и всестороннего анализа культурно-исторического контекста и обнаружения коррелятов с ним непосредственно в самом произведении, традиционно практикуемого искусствоведческими науками, на данный момент не существует. Однако важно понять, что вообще можно подразумевать под смыслом музыкального образа? Что мы ожидаем найти? Какого рода может быть такой смысл? Всегда ли этот смысл можно вербализировать, или остается некий остаток невыразимого словом смысла, который за счет такой невыразимости является пластичным и гибким, приглашающим каждый раз к поиску смысла самого себя?

Каждый раз, когда звучит музыка, когда о ней думают, вспоминают или напевают, обсуждают или репетируют и играют, начинается этот интеллектуальный процесс обмена, который перерастает в интерпретацию, привлекающую музыку к жизни, к действительности. Этот творческий и интеллектуальный процесс интерпретации всегда субъективен, как и его результаты. Он не может стать окончательной фиксированной точкой, после которой дальнейшие размышления оказались бы излишними. Музыкальный образ обладает таким запасом пластичного излишества смысла, чтобы его хватило на множество интерпретаций, оживлений и встраиваний в картину мира. В действительности чем музыкальный образ пластичнее и способен

оживляться от прикосновений самых разных мыслей, тем он долговечнее и жизнеустойчивее. Чем больше он зажат в рамках культурно-исторического контекста, тем более он предсказуем в своем смыслоизвлечении и смыслотворчестве, тем в большей степени его интерпретационный потенциал, его жизнеустойчивость определены рамками этого конкретного культурно-исторического контекста.

* * *

Я бы хотела избежать излишней сакрализации и метафизичности смыслов музыкальных образов. Невероятная ценность обретенных, извлеченных смыслов объясняется тем, что они есть результат когнитивных операций, работы мышления композитора-творца и слушателя-творца.

Добавим, что композитор при написании музыкального произведения вместо слов и их сочетаний в качестве основы и транслятора своей идеи использует в простейшем смысле звуки в их высотном и периодическом сочетании, которые в конечном счете образуют музыкальный образ. В него автор закладывает смысл. Академик В. С. Степин, рассуждая о музыке своего хорошего друга — белорусского композитора Е. А. Глебова, высказывается с позиции как раз таки активного слушателя, слушателя-творца:

Его музыкальные образы прозрачные, яркие, запоминающиеся. Но в них всегда присутствует глубинный смысловой пласт. Сменяя друг друга, они образуют нечто вроде монтажных фраз в талантливом кино, когда несколько смыслонагруженных образов, состыкуясь, порождают новый смысл, и он отдельно ни в одном кадре не присутствует, он между. И этот смысл «между» не возникает случайно, а является продуманным авторским замыслом.

[Степин, 2015, с. 361]

Музыкальный художественный образ реализуется по правилам и при помощи техник, выработанных музыкой. Ключевой особенностью, усложняющей процесс понимания любого музыкального образа, является антиномия абстрактности и вещественности. В музыке все буквально и ничто не буквально одновременно. Основная проблема заключается в том, что из-за предельной абстрактности практически невозможно обнаружить связь музыки с действительными вещами. Однако даже при попытке обнаружения смысла, основываясь на буквальности восприятия музыкального образа, всегда получается извлечь его, каким бы далеким или близким от задумки автора он ни был. Вариативность интерпретаций и извлеченных смыслов (равно как и их адек-

ватность), вероятнее всего, будет продиктована культурно-историческим контекстом самого произведения, неотделимо связанного со многими контекстуальными факторами, влияющими на его автора. Равнозначное, если даже не большее значение для конкретной интерпретации имеет контекст субъекта (слушателя) как набор факторов и условий, которые формируют его когнитивные способности и способности к интерпретации. Однако парадокс заключается в том, что, несмотря на всю вариативность, субъективность, уникальность понимания музыкального образа, существуют и общие закономерности его восприятия. Они существуют вне культурно-исторического контекста, благодаря когнитивным и аудиальным способностям человека. Как отмечал В. С. Степин, «образы подлинного искусства — это не только эмоции, это сплав эмоционального и рационального, чувства и смысла, реальности и идеала» [Степин, 2015, с. 361].

Субъективная составляющая в понимании и интерпретации музыкального образа как невербального звучащего текста вкупе с абстрактностью языка самой музыки, буквальностью восприятия его формы, культурной традицией отношения к символу самого интерпретатора создают каждый раз условия для смыслотворчества и расширения горизонта, воссоздавая и поддерживая жизнеутверждающую силу самого музыкального образа.

Список источников

Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. М.: Наука, 1981. 138 с.

Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / пер. с англ. С. П. Евтушенко. М.: Республика, 2000. 287 с.

Степин В. С. Философская антропология и философия культуры. М.: Академический проспект, 2015. 542 с.

Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика. М.: ИФ РАН, 2002. 235 с.

Шульга Е. Н. Понимание и интерпретация. М.: Наука, 2008. 318 с.

References

Gal'perin, I. R. (1981) *Tekst kak ob"ekt lingvisticheskogo issledovaniya* [Text as an object of linguistic research]. Moscow: Nauka.

Langer, S. (2000) *Filosofiya v novom klyuche: Issledovanie simvoliki razuma, rituala i iskusstva* [Philosophy on a new key. A study in the symbolism of reason, rite and art]. Translated from the English by S. P. Evtushenko. Moscow: Respublika.

Stepin, V. S. (2015) *Filosofskaya antropologiya i filosofiya kul'tury* [Philosophical anthropology and philosophy of culture]. Moscow: Akademicheskii prospekt.

Shul'ga, E. N. (2002) *Kognitivnaya germeneytika* [Cognitive hermeneutics]. Moscow: IF RAN.

Shul'ga, E. N. (2008) *Ponimanie i interpretatsiya* [Understanding and interpretation]. Moscow: Nauka.

Информация об авторе: Анастасия Николаевна Ковель — соискатель Института философии РАН. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: Anastasia N. Kovel' — Applicant of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 26.11.2023;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 26.11.2023;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 209–223.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 209–223.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-209-223

«ТРУДНОСТИ ПЕРЕВОДА»: ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА ПЕРЕВОДНЫХ ТЕКСТОВ



Сергей Максимович Малков

Институт философии РАН,
Москва, Россия, sm.malkov@gmail.com

 **Аннотация.** В статье предпринят междисциплинарный подход к анализу проблемы авторства переводных текстов с использованием метода «кейс-стади». Описывается так называемый казус Российского индекса научного цитирования («казус РИНЦ»), случившийся восемь лет тому назад. Конструируется концептуальная аргументация обеих спорящих сторон в пользу принятия каждой из них своего решения. В результате выясняется, что стороны по-разному трактуют понятия «автор текста» и соответственно «автор переводного текста». При этом одна трактовка основывается на содержательном (смысловом) подходе, а другая — на формальном (синтаксическом). Оба эти подхода признаются малоэффективными в попытке разрешить спорный казус. Для выхода из сложившейся ситуации в статье формулируется третий — коммуникативный — подход, который обосновывает такой выход из сложившейся ситуации, который выглядит более объективным и потому мог бы устроить каждую из сторон.



Ключевые слова: междисциплинарный подход, казус РИНЦ, перевод, интерпретация, автор исходного текста, автор переводного текста, коммуникация, диалог культур, ризома



Ссылка для цитирования: Малков С. М. «Трудности перевода»: проблема авторства переводных текстов // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 209–223. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-209-223.

Methodology of humanitarian knowledge

“TRANSLATION DIFFICULTIES”: THE PROBLEM OF AUTHORSHIP OF TRANSLATED TEXTS

Sergey M. Malkov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, sm.malkov@gmail.com



Abstract. The article takes an interdisciplinary approach to analyzing the problem of authorship of translated texts using the “case study” method. The so-called incident of the Russian Science Citation Index (“RSCI incident”), which happened eight years ago, is described. The conceptual argumentation of both disputing parties is constructed in favor of each of them making their own decision. As a result, it turns out that the parties interpret the concepts of “author of the text” and, accordingly, “author of the translated text” in different ways. At the same time, one interpretation is based on a meaningful (semantic) approach, and the other on a formal (syntactic) one. Both of these approaches are considered ineffective in an attempt to resolve a controversial incident. To get out of the current situation, the article formulates a third — communicative — approach, which justifies such a way out of the current situation, which looks more objective and therefore could suit each of the parties.



Keywords: interdisciplinary approach, case of the RSCI, translation, interpretation, author of the source text, author of the translated text, communication, dialogue of cultures, rhizome



For citation: Malkov, S. M. (2024) “‘Translation difficulties’: The problem of authorship of translated texts”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 209–223. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-209-223.

Гуманитарное познание, как и любая другая познавательная деятельность человека, имеет свой закреплённый научной и историко-культурной традицией предмет исследования — вербальные и невербальные тексты. Как и другие науки, гуманитаристика участвует в выявлении, фиксации, анализе и разрешении проблемных ситуаций, перманентно возникающих в общественной жизни, причем как простых, так и сложных. К их осмыслению привлекаются эксперты-гуманитарии, и подобная деятельность получила название гуманитарной экспертизы. Такие проблемные ситуации могут встречаться в самых разных областях жизненного мира, но чаще всего они порождаются в социально-политической и духовной сферах жизни общества. Нередко они затрагивают проблемы в области образования и воспитания, но этим не ограничиваются. В данной статье будет рассмотрен случай из научной, точнее, философской жизни. Возникшая в ее недрах проблема связана с переводческой деятельностью и касается авторства переводного текста. По своему статусу она носит междисциплинарный характер, то есть для ее разрешения необходимо привлечение специалистов различных социально-гуманитарных дисциплин — философов, филологов, культурологов, историков, юристов и т. д.

Уточним, что именно мы будем понимать под переводом и как это понятие соотносится с двумя другими — «пониманием» и «интерпретацией». Под пониманием мы будем иметь в виду способность человека проникать в мысли другого, порой отделенные от него довольно значительным промежутком времени. Целью понимания является постижение смысла и значения «знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другими сознаниями через их внешнее выражение (жесты, позы и, разумеется, речь)» [Рикёр, 1995, с. 3]. Что касается интерпретации, то она является лишь одной из разновидностей понимания. Как писал П. Рикёр, «важно соблюдать точность в терминологии и закрепить слово “понимание” за общим явлением проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения, а слово “интерпретация” употреблять по отношению к пониманию, направленному на зафиксированные в письменной форме знаки» [Рикёр, 1995, с. 4]. Понимание может иметь место, скажем, в процессе живого общения собеседников, например на улице или по телефону. Термин «интерпретация» к такому общению не применим. Он используется лишь при работе с артефактами — письменными источниками — и представляет собой искусство общения с как бы застывшим во времени собеседником, облачившим свои мысли в письменную материальную форму. Наконец, перевод — это вид языкового посредничества, при котором выражение содержания текста-оригинала осуществляется средствами друго-

го языка. Безусловно, в процессе перевода письменного текста происходит его интерпретация. Однако она имеет узконаправленную задачу — добиться содержательной адекватности и, соответственно, коммуникативной равноценности текстов оригинала и перевода.

* * *

Вопрос о том, кто такой автор, обычно не считается в интеллектуальном плане трудным. На него существует стандартный ответ: «Автором текста является тот, кто его создал». Так, автором романа «Война и мир» является Лев Толстой, потому что именно он его написал. В данной статье мы попытаемся проблематизировать ситуацию с авторством, воспользовавшись для этого методом кейс-стади, который пришел в методологию научного познания из судебной практики. Мы рассмотрим кейс (или по-латыни — *casus*), который можно назвать «казусом РИНЦ». Он случился около восьми лет тому назад, однако и сегодня не потерял актуальности.

В начале июня 2016 года Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) изменил правила расчета индекса Хирша — показатель частоты цитирования текстов в публикациях авторов научных работ, — полностью перестав учитывать переводы с любых иностранных языков, в том числе и с древних. Таким образом, РИНЦ лишил переводчиков статуса авторов переводов и, соответственно, научных текстов. Причиной этому послужил заметный рост у переводчиков индекса Хирша, поскольку переведенные ими работы в базе РИНЦ были записаны на них, а не на авторов текстов-оригиналов. Так, если кто-то перевел, скажем, трактат Аристотеля, то все случаи цитирования этого произведения записывались не на имя Стагирита (который как автор не числится в базе РИНЦ, поскольку не успел в ней зарегистрироваться из-за своей кончины), а на имя зарегистрированного переводчика трактата. Возникает парадоксальная ситуация: люди в своих статьях цитируют Аристотеля, а индекс Хирша растет у переводчика, который автором текста-оригинала определенно не является. Получается, что он как бы незаслуженно присваивает себе чужие лавры. Аргумент понятен. Эту инициативу РИНЦ поддержали некоторые ученые, в том числе и философы, причем достаточно авторитетные.

Однако данное решение вызвало протест со стороны Ученого совета Института философии РАН, который 16 июня 2016 года в своем открытом письме назвал его абсурдным: «Данное решение является грубо нарушающим традиции и нормы научного сообщества и, наконец, просто абсурдным. Все эти виды [переводческой] деятельности — неотъемлемая часть регулярной научной работы, требующей высочайшей квалификации и огромного труда. Значимость

такой работы не только сопоставима с оригинальными авторскими публикациями, но часто во многом оказывается важнее их и, несомненно, сама эта работа является *авторской в самом прямом и точном смысле этого понятия* (курсив мой. — С. М.). И далее: «Мы обращаемся к руководству Российского индекса научного цитирования с настоятельным требованием *перестать произвольно манипулировать правилами*, ставя под сомнение объективный характер наукометрических показателей» [Открытое письмо ... , 2016]¹.

Кроме заявления о том, что работа переводчика является, несомненно, авторской, каких-либо аргументов в пользу этой точки зрения высказано не было, но их легко можно реконструировать. Действительно, текст-перевод, в отличие от текста-оригинала, был написан именно переводчиком, который вложил в него труд и собственные творческие способности, создавая новое для своего социокультурного ландшафта произведение, которого раньше не существовало в том числе и за пределами этого ландшафта. Вне сомнения, такой текст характеризуется новизной, а значит его следует признать авторской работой.

Анализ данного казуса позволяет вычлениить различные, порой противоположные, способы рассмотрения проблемы авторства перевода и авторства текста вообще. Выделим два противоположных методологических подхода, которые различаются в зависимости от того, на что делается акцент — на порождение смысла, содержания текста (содержательный подход) или на порождение текста как синтаксического целого (формальный подход).

Первый из этих подходов — содержательный — основывается на исторически первоначальном понимании того, кто такой автор, и больше характерен для Древнего и отчасти Средневекового мира. В его основе лежит идея, что автором, то есть создателем текста является тот, кто породил его смысловую составляющую. Данное понимание авторства характерно в первую очередь для продуктов устного народного творчества — мифов, легенд, былин, эпосов, сказок, загадок, пословиц и т. д., — которые с течением времени в процессе пересказа и последующей фиксации в письменной форме могли еще и существенно трансформироваться. Так, в архаической Греции рапсоды и аэды исполняли фрагменты из древнего цикла сказаний о Трое, рассказывая слушателям содержания давно циркулирующих в их среде старинных преданий. В Индии

¹ Следует отметить, что претензии к объективности такого показателя, как индекс Хирша, высказываются до сих пор. В качестве примера мы сошлемся на недавнюю статью В. Ф. Юкиша, который проанализировал существующую практику оценки научного труда и пришел к следующему выводу: «Оценка публикационной активности по существующему критерию индекса Хирша имеет существенные недостатки, поэтому она должна быть упразднена. Вместо нее целесообразно ввести усовершенствованную систему оценки» [Юкиш, 2023, с. 210].

«Ригведа» передавалась из поколения в поколение из уст в уста, и лишь с изобретением письменности была зафиксирована визуально. Разумеется, люди, записавшие ее, не считались создателями самой «Ригведы», возникновение которой традиционно переносилось в глубину веков, а рапсоды и аэды — не считались создателями Троянского цикла. Авторство содержания указанных выше текстов можно охарактеризовать как коллективное, поскольку в его создании участвовало огромное количество людей. Интересные примеры можно обнаружить и в древнегреческой философии. Так, многие философы-пифагорейцы, как известно, не считали себя создателями собственных трактатов, но приписывали их авторство Пифагору, поскольку они лишь воспроизводили для своих современников и их потомков суть его учения. Справедливости ради следует сказать, что нередко они это делали для придания большей авторитетности своим произведениям.

Содержательный подход применим не только к старинным произведениям, но и к современным, включая переводы. С точки зрения этого подхода автором переведенного текста всегда является автор текста-оригинала, а не его переводчик, поскольку последний лишь пытается в меру своих сил адекватно передать *содержание* переводимого им трактата. Скорее всего, именно на данную трактовку авторства ориентировался РИНЦ, принимая свое судьбоносное для многих переводчиков решение о прекращении практики учитывания переводов при подсчете индекса Хирша.

Второй подход к определению авторства текста можно условно назвать формальным. Он акцентирует внимание на синтаксической составляющей текста, и основывается на другой, исторически более поздней трактовке авторства. Согласно этому пониманию, автором данного конкретного произведения является человек, который *впервые зафиксировал его в письменной форме*, несмотря на то что смысловая составляющая текста может и не содержать в себе абсолютной новизны. Заметим, что с точки зрения данного подхода, автором произведения не может считаться простой его переписчик (скриптор), поскольку такой случай не удовлетворяет критерию первичности написания. То есть этот текст должен быть новым, ранее не существовавшим в культурном пространстве. В противном случае мы имеем дело с плагиатом, — попыткой выдать чужой авторский труд за свой.

В Европе отсчет такой трактовки, по-видимому, следует начинать с «Илиады» и «Одиссеи» Гомера. Однако приписывание авторства текста в те далекие времена в многом основывалось не на эмпирически устанавливаемом факте написания его тем или иным лицом, а на устоявшейся традиции. Особенно характерно это проявлялось при формировании собраний сочинений — так

называемых корпусов. Например, в дошедшем до нас корпусе произведений Платона некоторые тексты навряд ли принадлежали этому философу как непосредственному их создателю, но скорее возникли внутри академии благодаря стараниям его учеников. Что касается корпуса Аристотеля, то большинство входящих в него произведений скорее всего представляют собой обработанные учениками записи его устных лекций.

Мы полагаем, что в утверждении понимания автора как человека, собственноручно написавшего новый текст, сыграло немаловажную роль возникновение книгопечатания в Европе, повлекшее за собой смену материального носителя текста с пергамена на бумагу. Все это отодвинуло труд скрипторов, работавших при монастырских библиотеках, на второй план и сделало книги более доступными для людей, предельно сократив временное расстояние между написавшим текст современным автором и его читателем.

Однако подлинный расцвет формального подхода приходится на новейший период истории. Его достоинством является возможность в ряде случаев эмпирическим путем подтвердить или опровергнуть принадлежность текста тому или иному автору. Например, так случилось с авторством романа «Тихий Дон», который практически с момента своего опубликования породил волну сомнений — действительно ли его автором является М. А. Шолохов? Однако в 1999 году в этом споре была поставлена точка, поскольку благодаря усилиям специалистов РАН были обнаружены рукописи первых двух томов этого романа, ранее считавшиеся утерянными. Было эмпирически подтверждено, что автором этих рукописей является именно Шолохов.

Данный подход используется и сегодня, в частности при проверке поступающих в редакции текстов на плагиат. Мы имеем в виду известный многим нынешним издателям книг и журналов комплекс программ «Антиплагиат», который в процессе работы проверяет текст на синтаксический дубляж, учитывая при этом возможные вариации слов и фраз внутри предложений. И если плагиат не выявлен, то автором текста признается тот, кто его набил на своем компьютере и прислал в редакцию. Что же касается смысловой составляющей произведения, то подтвердить новизну его содержания — а следовательно и авторство — без обращения к анализу синтаксиса представляется делом мало-перспективным.

Если вернуться к рассмотрению проблемы перевода, то автором *переведенного текста*, согласно данному подходу, следует считать именно переводчика. И если проверить такой текст с помощью системы «Антиплагиат», то результат покажет его новизну, то есть не обнаружит заимствований с иноязычным оригиналом. Не исключено, что к указанной трактовке авторства в

определенной степени склонялся и Ученый совет ИФ РАН, объявив, как мы писали выше, переводной текст авторским «в самом прямом и точном смысле этого понятия».

Итак, налицо два прямо противоположных подхода к решению проблемы авторства переводного текста. Причем оба они имеют под собой весомые концептуальные обоснования. Какому из этих подходов следует отдать предпочтение? Да и возможно ли вообще в сложившихся обстоятельствах прийти к некоему однозначному решению казуса РИНЦ, которое удовлетворило бы обе спорящие стороны? Прежде чем ответить на этот вопрос, мы должны обратиться к рассмотрению философских оснований герменевтики и попытаться обсудить возможность адекватной интерпретации текста, созданного в иной этнокультурной среде, и, соответственно, возможность его адекватного перевода.

* * *

Существует целое множество проблем, так или иначе связанных с переводческой деятельностью. Их можно условно разделить на проблемы частного, собственно филологического характера, и общегуманитарные, для решения которых необходимо привлекать специалистов других гуманитарных дисциплин. Среди последних проблем особенно выделяется одна, которую можно сформулировать следующим образом: возможна ли адекватная интерпретация произведения инокультурным читателем? И, соответственно, возможен ли адекватный перевод текстов с одного языка на другой, если эти языки возникли, формировались и развивались в разных этнокультурных условиях и традициях? Можно ли считать существующие этнокультуры в чем-то схожими, соизмеримыми друг с другом, или их общность на самом деле является иллюзорной, и мы вынуждены признать правомерность тезиса о принципиальной несоизмеримости культур, языков и текстов? Если мы придерживаемся мнения о наличии в разных культурах неких общих культурных универсалий, то можно ли в таком случае говорить о существовании мировой культурной традиции, которая при помощи этих универсалий пронизывает и скрепляет все локальные культуры, делая их как бы едиными во множестве?

Ту же проблему можно сформулировать в диахроническом срезе. Скажем, существует ли нечто общее между культурой времен Чосера и современной английской культурой? Или мы должны признать их временную несоизмеримость и, как следствие, взаимную непознаваемость? Заметим, что эта проблема носит не только философский, но и культурологический характер, поскольку поднимает вопрос о том, как возможен в мире диалог культур.

Применительно к переводам данную проблему можно конкретизировать на примере Библии. Известно, что «Священное писание Ветхого и Нового завета» переведено практически на все языки мира. Можно ли утверждать, что у этих переводов есть общий смысл, то есть что в принципе люди имеют дело с одной и той же книгой, записанной на разных языках? Или у каждой этнокультуры своя Библия, не соизмеримая по содержанию со всеми другими, включая оригинал? Да и что следует считать оригиналом применительно к Ветхому завету: масоретский извод, Септуагинту или что-либо еще? У каждой культурно-исторической традиции свой ответ на этот вопрос.

Таково содержание одной из интереснейших философских проблем, касающихся трудностей интерпретации и перевода — проблемы адекватности. Концептуальные способы ее решения довольно многообразны. Мы выделим и опишем два противоположных друг другу подхода, которые в той или иной степени используются в герменевтике в качестве методологических ориентиров, но опираются при этом на принципиально разные эпистемологические предпосылки.

Первый подход ориентирует деятельность переводчика на адекватное представление *содержания* оригинального произведения. Он старается максимально адекватно проинтерпретировать смысловую составляющую переводимого текста, после чего по возможности без потерь перемещает ее в свой перевод. Примечательно, что перемещаемое содержание здесь трактуется как особого рода реальность, независимая от специфических особенностей материального носителя, в котором она укоренена. Не имеет значения, какой язык перед нами — арабский, японский, английский, — во всех случаях смысл при переводе может и должен оставаться одним и тем же, поскольку он не зависит от выразительных способностей этих языков. В своих намерениях данный подход претендует на объективность и смысловой универсализм при решении проблемы адекватности. Ее эпистемологической предпосылкой можно считать концепцию зеркального отражения, распространенную в XIX — начале XX века и своими корнями уходящую в античность. Только с одной немаловажной поправкой: в данном случае речь идет о зеркальном отражении не материальных предметов, а смыслового содержания текста. Сторонники такого подхода были и в России. Так, А. А. Фет настаивал на том, что переводчик должен максимально следовать оригиналу.

При всем «благородстве» намерений данный подход применим в основном лишь в качестве *идеального ориентира* для переводчика, побуждая его предельно точно передавать содержание переводимого текста. Дело в том, что при переводе с одного языка на другой всегда маячит риск натолкнуться

на ряд трудностей, порой достаточно серьезных. Например, на лакуны — слова, не имеющие аналогов в языке, на который осуществляется перевод. Так, в арабском языке отсутствует связка «есть»², а в русском — аналог английского слова “grandparents”, который чаще всего стараются переводить как ‘бабушка с дедушкой’. Еще большие трудности возникают при переводе фраз, смысл которых существенно зависит от культурного контекста. Особые проблемы — это перевод устойчивых фразеологических оборотов, пословиц, поговорок и т. д. Что касается социально-гуманитарных текстов, то там встречаются свои подводные камни. Например, философский язык является органической частью языка естественного и существенно зависит от исторически сложившихся особенностей словоупотребления в той или иной этнокультурной традиции. Не секрет, что некоторые философские понятия являются уточненными по смыслу словами, используемыми также и в обыденном языке. Поэтому они волей-неволей продолжают нести на себе каинову печать дополнительных смысловых оттенков, с трудом фиксируемых в процессе перевода. Особенно это касается античных текстов. В целом нам приходится мириться с тем, что абсолютно адекватного перевода с одного языка на другой осуществить практически невозможно.

Второй подход прямо противоположен первому, и его суть можно выразить известной итальянской апофтегмой: «traduttore — traditore» (‘переводчик — предатель’). Его последователи полагают, что любой перевод, каким бы точным он ни казался, — это предательство по отношению к оригиналу, его автору и объективной истине. Одним из самых ярких мыслителей в современной западноевропейской истории философии, сформировавший особый философский фундамент для подобного рода взглядов, был Освальд Шпенглер. Здесь речь идет лишь об общем фундаменте, поскольку о переводе как культурном феномене мыслитель в своих трудах, насколько нам известно, пространно не высказывался. При этом он много писал о науке и искусстве, формируя свою концепцию социокультурного релятивизма. Как справедливо отмечает Е. А. Мамчур, «что касается самого Шпенглера, его личный вклад в разработку проблемы взаимоотношения культуры и науки состоит в том, что он провозгласил культурный релятивизм. Культурная версия эпистемологического релятивизма была, насколько нам известно, наиболее ярко и последовательно сформулирована и разработана именно им, поскольку для него все научные концепции, формулируемые в рамках различных культур, являются равноценными» [Мамчур, 2004, с. 171]. Для достижения упомянутой равноцен-

² Информация предоставлена российским арабистом академиком А. В. Смирновым.

ности Шпенглеру пришлось все исторически существовавшие культуры отделить друг от друга жесткими границами. За их пределы, благодаря внутренним скрепам, превращающим культуру в органическую целостность, людям проникнуть не суждено. Причем такой непроходимый барьер возникает перед ученым не только при исследовании чужих культурных артефактов, но даже в процессе познания природы. В результате этот процесс приобретает довольно специфическую окраску, порой приближающую нас к социокультурному солипсизму. Так, «“природа”, — по Шпенглеру, — только выражение соответствующей культуры» [Шпенглер, 1993, с. 580]. Эту идею философ неоднократно повторяет, демонстрируя ее читателю в разных словесных оболочках. Например, для него природа, познаваемая естествоиспытателем, — «это функция соответствующей культуры» [Шпенглер, 1993, с. 331]. Или еще: «“Человек создал Бога по образу своему” — это столь же несомненно приложимо ко всякой исторической религии, как и ко всякой физической теории, сколь бы хорошо обоснованной она ни считалась. (...) Каждая культура создала для себя свою собственную группу картин [природы] (...) истинных для нее одной и существующих ровно столько, сколько отведено самой этой культуре в реализации ее внутренних возможностей. (...) И оттого не существует абсолютной физики, а только отдельные, всплывающие и исчезающие физики в пределах отдельных культур» [Шпенглер, 1993, с. 572]. Наконец, в одном месте «Заката Европы» мыслитель даже утверждает, что «...природопознание есть некий утонченный род *самопознания* (курсив мой. — С. М.) — где природа мыслится (...) как зеркало человека...» [Шпенглер, 1993, с. 580]. В результате никакой содержательный диалог между представителями разных культур оказывается принципиально невозможным. И если он все-таки возникает, а наличие межкультурных взаимосвязей в жизни отрицать довольно сложно, то является лишь кажимостью. Ибо на самом деле такой диалог — всего лишь самонадеянная иллюзия, мираж, обман, поскольку при детальном рассмотрении он оказывается беседой людей с самими собой, в результате которой ее участники в лучшем случае набредают «на след своей собственной тайны, своей судьбы» [Шпенглер, 1993, с. 580].

То же самое относится и к переводам текстов как одной из разновидностей подобного диалога, в данном случае — диалога автора и переводчика, который для последнего по сути дела является общением с собой и своей культурой. Поэтому все переводы, если сравнивать их друг с другом, с точки зрения данного релятивистского подхода являются равноценными, точнее одинаково ложными. Для желающих приобщиться к письменным достижениям представителей другой культуры и чужого языка предлагается лишь один выход

из сложившейся ситуации — *читать текст на языке оригинала*. Указанный подход основывается на идеях социокультурного субъективизма, внутренней замкнутости и на сегодняшний день практически никем из серьезных философов не разделяется. Однако это не мешает использовать такой подход в качестве эпистемологического регулятива, чтобы побудить читателя по прочтении перевода попытаться соприкоснуться с оригинальным текстом, чтобы глубже его понять.

Близкую к идеям Шпенглера мысль выразил А. В. Смирнов в своей монографии «Всечеловеческое vs. Общечеловеческое», где попытался отграничить свой подход от концепции культурного солипсизма:

В пределе эту уникальность противники цивилизационного подхода превращают в непроницаемость: будучи уникальными целостными образованиями, своего рода монадами, цивилизации-де оказываются целиком инаковыми, непостижимыми и не имеющими смысла друг для друга, поскольку внутри герметической целостности цивилизации невозможно попасть, оставаясь в пределах другой цивилизации — точно такой же герметической целостности. Вместе с тем такая характеристика несправедлива, поскольку сами приверженцы цивилизационного подхода, как правило, не говорят о такой герметичной закрытости и непроницаемости.

[Смирнов, 2019, с. 26]

В сложившейся ситуации мы вынуждены признать оба описанных выше подхода в целом неудовлетворительными и попытаться найти золотую середину.

* * *

Такой золотой серединой может выступить коммуникативный подход, основанный на признании существования в едином мире множества разных культур, представители которых вступают между собой в коммуникацию-диалог, приносящий всем его участникам реальную практическую пользу в виде положительных результатов. Возможность такого диалога основана на идее о том, что граница между различными культурами очень расплывчата. Как справедливо пишет Джеймс Гаррисон, «изначально [в мире] обнаруживается лишь некая недифференцированная смесь культур и традиций во множественном числе; способность же сфокусироваться на той или иной абстрагированной традиции в единственном числе сугубо вторична» [Гаррисон, 2021, с. 14]. Однако если выявление культурной традиции и практики ее взаимо-

действия с другими культурами является вторичной, то что можно принять за первичный фундамент межкультурной коммуникации? По мнению Гаррисона, ею становится диалог между людьми. Люди, говорящие на одном языке, могут проживать в разных странах и на разных континентах, вступать в диалог друг с другом и с иноязычными людьми, то есть общаться на многих языках. Происходит относительная децентрация языка и культуры, в результате чего распространение этнокультурных традиций скорее начинает напоминать разрастание грибницы (ризомы) из первоначального клубня в огромном лесу, чем выращивание герани в горшке на подоконнике. Как пишут Делёз и Гваттари, «язык устанавливается вокруг прихода, епархии или столицы. Он создает клубни. Он изменяется благодаря подземным отросткам и потокам, вдоль речных долин или железнодорожных линий, он перемещается подобно масляным пятнам» [цит. по: Гаррисон, 2021, с. 13]. С точки зрения такого подхода придание культуре четких границ действительно превращает ее в абстрактный объект, не говоря уже о том, что со временем он тоже будет трансформироваться.

Что касается переводческой деятельности, то она является одной из разновидностей межкультурного диалога двух людей — автора изначального текста и переводчика. Согласно коммуникативному подходу, перевод всегда осуществляется для некоей более-менее определенной аудитории (например, студенческой), где он должен стать полноправным представителем на другом языке текста-оригинала и выполнять в процессе коммуникации все его функции. Как пишет В. Н. Комиссаров, «переводчик создает (...) текст перевода, т. е. текст, который в функциональном, смысловом и структурном отношении выступает в качестве полноправной замены оригинала» [Комиссаров, 1990, с. 46]. Если такая цель достигается, то данный перевод превращается в некотором смысле в эталонный и оценивается как адекватный. Однако со временем, в результате социокультурного развития, такая адекватность может устареть, и тогда назреет необходимость создания нового перевода. Таким образом, в результате успешной переводческой деятельности возникает новый межкультурный клубень, который благодаря интерпретационной активности читателей может пустить собственные, порой достаточно специфические отростки.

Наконец, *авторство переводного текста*, если мы оцениваем этот текст как коммуникативно адекватный тексту-оригиналу в той или иной социокультурной среде, на наш взгляд, *следует закрепить за обоими авторами*. Однако здесь возникает трудный вопрос: возможно ли операционализировать понятие «соавторство»? Можно ли сформулировать некую процедуру, в

результате которой мы пришли бы к процентному соотношению: сколько в тексте процентов от творческой активности исходного автора, а сколько — от его переводчика? Видимо на этот вопрос сегодня приходится давать отрицательный ответ. Однако поиски в этом направлении следует продолжать.

Список источников

Гаррисон Джеймс. Интерпретация (не перевод) и философские традиции // Философский полилог. 2021. Вып. 2 (10). С. 11–23.

Комиссаров В. Н. Теория перевода (лингвистические аспекты). М.: Высшая школа, 1990. 253 с.

Мамчур Е. А. Объективность науки и релятивизм (К дискуссиям в современной эпистемологии). М.: ИФ РАН, 2004. 242 с.

Открытое письмо Ученого совета Института философии РАН по вопросу об изменении правил подсчета показателей ученых в РИНЦ.

URL: https://iphras.ru/16_06.htm (дата обращения: 02.02.2024).

Смирнов А. В. Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993. Т. 1: Гештальт и действительность. 663 с.

Юкиш В. Ф. Оценка научного труда // Economy and Business: Theory and Practice. 2023. Vol. 9 (103). P. 202–212.

References

Garrison, James (2021) “Interpretatsiya (ne perevod) i filosofskie traditsii” [“Interpretation (not translation) and philosophical traditions”], *Filosofskii Polilog* [Philosophical Polylogue], 2(10), pp. 11–23.

Komissarov, V. N. (1990) *Teoriya perevoda (lingvisticheskie aspekty)* [Theory of translation (linguistic aspects)]. Moscow: Vysshaya shkola.

Mamchur, E. A. (2004) *Ob”ektivnost’ nauki i relyativizm (K diskussiyam v sovremennoi epistemologii)* [Objectivity of science and relativism (Towards discussions in modern epistemology)]. Moscow: IF RAN.

Otkrytoe pis’mo Uchenogo soveta Instituta filosofii RAN po voprosu ob izmenenii pravil podscheta pokazatelei uchenykh v RINTs [An open letter from the Academic Council of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences on the issue of changing the rules for calculating indicators taken into account in the RSCI] (2016) Available at: https://iphras.ru/16_06.htm (Accessed: 05 January 2024).

Smirnov, A. V. (2019) *Vsechelovecheskoe vs. Obshchechelovecheskoe* [The All-human vs. Universal]. Moscow: ООО «Sadra»: YaSK Publ.

Spengler, O. (1993) *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii. Tom 1: Geshtal't i deistvitel'nost'* [The Decline of Europe. Essays on the morphology of world history. Vol. 1: Gestalt and reality]. Moscow: Mysl' Publ.

Yukish, V. F. (2023) "Otsenka nauchnogo truda" ["Evaluation of scientific work"], *Economy and Business: Theory and Practice*, 9(103), pp. 202–212.

Информация об авторе: Сергей Максимович Малков — младший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека Института философии РАН. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: Sergey M. Malkov — Junior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 01.02.2024;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 01.02.2024;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 224–235.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 224–235.

Научная статья / Original article

УДК 101.1:316

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-224-235

АБДУСАЛАМ ГУСЕЙНОВ ОБ АЛЕКСАНДРЕ ЗИНОВЬЕВЕ

Рецензия на монографию: Абдусалам А. Гусейнов. Мой Зиновьев /
Статьи, доклады, интервью. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2023. — 272 с.

Николай Борисович Афанасов

Институт философии РАН,

Москва, Россия, n.afanasov@gmail.com



Ссылка для цитирования: Афанасов Н. Б. Абдусалам Гусейнов об Александре Зиновьеве // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 224–235. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-224-235.

Academic Life. Reviews

ABDUSALAM GUSEYNOV ON ALEXANDER ZINOVIEV

Review of the monograph: Abdusalam A. Guseynov. My Zinoviev / Articles, Presentations, Interviews. — Moscow: YaSK Publishing House, 2023. — 272 p.

Nikolai B. Afanasov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,

Moscow, Russia, n.afanasov@gmail.com



For citation: Afanasov, N. B. (2024) “Abdusalam Guseynov on Alexander Zinoviev”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 224–235. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-224-235.

В 2022 году прошли масштабные мероприятия, приуроченные к 100-летию со дня рождения русского философа, логика и писателя Александра Александровича Зиновьева (1922–2006). Благодаря усилиям заинтересованной в популяризации его творческого наследия команды «Зиновьевского клуба»¹ и лично вдовы мыслителя Ольги Мироновны Зиновьевой удалось сделать гораздо больше, чем того можно было ожидать. Как заметила Ольга Мироновна, впервые в истории России празднование юбилея философа проходит с таким размахом. Находясь внутри профессионального сообщества, легко экстраполировать внутреннее самопонимание философии как стержня культуры на все общество. Однако не всегда такая экстраполяция справедлива: значение философии в обществе скорее носит ситуативный и частный характер, нежели общезначимый или направляющий. Тем удивительнее становится опыт 2022 года, который можно рассматривать как эксперимент по уточнению интеллектуальных и идеологических координат современного российского общества через обращения к наследию Зиновьева.

В этом ряду попыток осмысления идей Александра Александровича особо выделяется книга академика РАН Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова с очень личным названием «Мой Зиновьев». Она вышла в свет во второй половине 2023 года и представляет собой собрание статей, докладов и интервью разных лет. Материалы в ней сгруппированы в четыре раздела. Первый содержит расширенную биографическую справку — своего рода философскую биографию мыслителя, а также два интервью, где автор отвечает на вопросы о своих отношениях с Зиновьевым, его творчестве и оценках. Второй раздел



¹ См.: URL: https://pressria.ru/special_zinoviev_club/ (дата обращения: 10.12.2023).

затрагивает сюжеты, непосредственно связанные с этической философией Александра Александровича. Третий раздел обращается к социально-философским идеям мыслителя. И, наконец, в заключительном, четвертом разделе А. Гусейнов касается наиболее ангажированного пласта наследия философа — его политической и социальной рефлексии в отношении постсоветской России. В рамках настоящей рецензии мы представим актуальную картину теоретической рецепции мысли Зиновьева, а затем последовательно рассмотрим интерпретацию его идей в работе А. Гусейнова. В завершение будет сделан вывод о возможном вкладе новой книги в дело сохранения наследия философа.

Фигура Александра Александровича в начале 2020-х годов получила редкий шанс на возвращение в публичное пространство. Чем завершится этот процесс, судить пока преждевременно. Но если философия Зиновьева будет положена на полку, а обращаться к ней станут преимущественно историки, а не те, кто занимается актуальными философскими сюжетами, то обвинить в этом обстоятельства уже не удастся. Талантливое и энергичное управление и планирование юбилейных мероприятий, подкрепленное силой Указа Президента РФ В. В. Путина № 564 от 1 октября 2021 года «О подготовке и проведении мероприятий, посвященных 100-летию со дня рождения А. Зиновьева», исключило возможность того, чтобы кто-то из активных отечественных интеллектуалов мог обойти эту тему стороной. Теперь весь вопрос в том, как именно будет продолжена рецепция творческого наследия Александра Александровича. Впрочем, говорить, что Зиновьева когда-то «забывали», не совсем справедливо. Даже беглого взгляда на посвященные ему работы достаточно, чтобы сделать вывод: откровенных «провалов» в таких исследованиях не наблюдалось. После смерти философа по его трудам защищались и защищаются диссертации, пишутся статьи и книги. К тому же отмечались его 80-летие и 90-летие. Чествование этих дат, пусть и не такое масштабное, оставило заметный след в интеллектуальной жизни нашей страны: были изданы интересные монографии, авторами которых стали хорошо известные отечественные мыслители [Феномен Зиновьева, 2002; Александр Александрович Зиновьев ... , 2012].

Эти публичные практики мышления соразмерны фигуре Александра Александровича — активного общественного деятеля, который считал своим гражданским долгом высказывать собственную позицию всегда, когда появлялась такая возможность. Зиновьев всегда говорил «от себя», причем так, что мало кому приходило в голову воспроизводить его оригинальный стиль. Соответственно, публичные мероприятия, имеющие целью воспроизведение зиновьевского подхода и оптики, всегда вынужденно проделывают что-то другое. Это может быть творчеством *по мотивам* работ Зиновьева, но случается и так,

что стилизация под саркастическую манеру философа порой подменяет содержание. Не все, что происходило вокруг фигуры мыслителя, легко классифицировать в качестве научного осмысления: обращающиеся к имени Зиновьева часто упускают из вида «диалектический» подход философа и целостность его проекта. Да и само влияние Зиновьева не всегда становится предметом рефлексии. Как замечает А. А. Гусейнов, «влияние Зиновьева на интеллектуальную жизнь и общественное сознание в нашей стране во второй половине XX и начале нынешнего века является огромным, но линии такого влияния отнюдь не прямые, скрытые, а во многом специальные, умалчиваемые, их еще предстоит исследовать» (с. 62).

К воспроизведению опытов «социального одиночества», о котором так много говорил Александр Александрович, ближе всего именно работа с текстами. Зиновьева можно просто читать как яркого писателя, но также можно помещать его мысль под призму критического философского рассмотрения. Публикации юбилейного года дают для этого богатый материал. Так, книга, подготовленная по результатам VIII Российского философского конгресса, была посвящена 100-летию со дня рождения А. А. Зиновьева. Не все ее статьи посвящены творчеству Александра Александровича, но в «Разделе II. “Философия А. А. Зиновьева и современность. К 100-летию со Дня Рождения”» собраны тексты пленарных докладов таких отечественных мыслителей, как А. А. Гусейнов, А. П. Козырев, П. Е. Фокин, Ю. Н. Солодухин, В. А. Лекторский. Ведущие философские журналы также не обошли эту юбилейную дату стороной. Тематические блоки появились в «Вопросах философии» (2022. № 10), «Логосе» (2022. № 6), журнале «Гуманитарные ведомости ТГПУ им Л. Н. Толстого» (2022. № 4). Но самая масштабная публикация статей о Зиновьеве состоялась в «Тетрадах по консерватизму» [Тетради по консерватизму ... , 2023]. Объем номера превышает сорок авторских листов!

Задел по изучению наследия А. А. Зиновьева сделан достаточный, но тому, кто только начинает знакомиться с идеями Зиновьева, бывает сложно в них сориентироваться, в том числе из-за жарких публичных баталий вокруг философа. На руку исследователю играет доступность оригинальных работ автора: в 1990-е годы труды Зиновьева издавались огромными тиражами, остатки которых до сих пор можно найти в книжных магазинах и интернет-библиотеках. В рамках проекта по сохранению наследия литературы русского зарубежья² были оцифрованы первые издания его художественных произведений, которые выходили в швейцарском издательстве «l'Âge d'homme». Речь идет

² См.: URL: https://vtoraya-literatura.com/razdel_740_str_1.html (дата обращения: 10.12.2023).

прежде всего о Зиновьеве — социальном мыслителе, а не о Зиновьеве-логике. Содержательная связь между этими двумя сторонами творчества Александра Александровича еще должна быть установлена, но его литературные и социологические работы могут читаться как независимые произведения. Именно в таком виде они и существуют в отечественной и зарубежной общественной мысли.

Мы уже отмечали, что систематическое изложение идей Зиновьева — малоперспективное мероприятие [Афанасов, 2022, с. 37]. Лучше всего, по словам А. Гусейнова, с этим справился сам Зиновьев, завершивший свой творческий путь изданием двух обобщающих работ: «На пути к сверхобществу» [Зиновьев, 2000] и «Фактор понимания» [Зиновьев, 2006]. Последняя книга была издана посмертно.

Однако на теоретическом уровне в качестве социального мыслителя Зиновьев так и не состоялся в России. Любопытное свидетельство мы находим в «Моем Зиновьеве»: «Однажды, когда при обсуждении вопроса о лучших философских книгах речь зашла о Зиновьеве, одному маститому отечественному социологу задали вопрос о том, как к Зиновьеву относятся социологи. Тот сказал: “В социологии нет такого имени”. Ответ был, мягко выражаясь, обескураживающим, в особенности если учесть, что в свое время Зиновьев был номинирован выдающимся социологом Раймоном Ароном на премию имени Алексиса де Токвиля и получил ее. И все-таки наш маститый социолог по своему был прав» (с. 216). То же можно сказать об этическом, отчасти о логическом и, возможно, о политическом наследии мыслителя (правда, в меньшей степени). Консенсус достигнут лишь в отношении Зиновьева-писателя, хотя жанр «социологического романа» оказался пересекающимся с жанром *theory fiction*, более известным в глобализованной традиции.

Описанная ситуация порождает фрустрацию, связанную не только с трудами самого Александра Зиновьева — в них тоже совсем не просто разобраться, — но и с тем, что вообще происходит с рецепцией его идей. Отстраняясь, еще раз окинем взглядом актуальную диспозицию. Во-первых, о Зиновьеве писали и пишут много. Во-вторых, пишут не только те, чей научный успех — дело будущего, но и авторитетные и состоявшиеся ученые. В-третьих, сейчас большинство работ мыслителя широко и легко доступны у него на родине (не в пример ситуации 1980–1990-х годов). Наконец, у философа Зиновьева есть поддержка со стороны официальных властей. Но что-то все равно идет не так. «Мой Зиновьев» выходит в 2023 году, хотя многие тексты, составившие эту книгу, были написаны и вышли в свет много раньше. Книга охватывает публикации А. Гусейнова о Зиновьеве на протяжении последних двух десятилетий. С

нашей точки зрения, имеет смысл взглянуть на эту книгу и на содержащиеся в ней идеи как на нечто современное и актуальное, коль скоро автор считал возможным сгруппировать тексты без видимой редактуры. Понимание Зиновьева как исключительно *советского* мыслителя трудно признать единственно возможным [Писарев, 2022, с. 86]. Отправной точкой здесь может послужить замечание, не раз повторяемое А. Гусейновым: Зиновьева замалчивают (с. 168).

Сами тексты не подчинены иерархическому принципу организации, основанному на хронологии их написания. Тематическое разделение первично, а содержательный анализ показывает, что мысль А. Гусейнова, касающаяся «феномена Зиновьева», систематична и требует соответствующего исследовательского подхода. Что же сообщает эта книга читателю? Есть ли в ней тематическое единство? По мнению автора, ее объединяющей основой «является, конечно, сам Зиновьев, но прежде всего осознание *исключительности его научного и человеческого подвига* (курсив мой. — Н. А.)» (с. 7).

Эта ремарка могла бы оградить автора, если бы ему стали предъявлять претензии в субъективизме, — ведь он рефлексивен к своему замыслу. Однако, читая книгу, понимаешь, что и она излишня. Перед нами полноценное критическое введение в философию Зиновьева, которое отличает дружелюбный тон. Кроме того, личное знакомство автора с Александром Александровичем, включенность в российскую академическую жизнь на самом высоком уровне, которая сопровождала обсуждение его идей, снабжает повествование множеством интересных деталей.

Не будем останавливаться на частностях жизни и общей энциклопедической справке о Зиновьеве, которые можно прочитать у А. Гусейнова. Интересующемуся читателю также можно порекомендовать обратиться к интеллектуальной биографии философа из серии «Жизнь замечательных людей» за авторством П. Е. Фокина [Фокин, 2016], о которой А. Гусейнов отзывается положительно. Принципиальное значение для непредвзятого анализа наследия Зиновьева имеет лишь то, что факты его биографии усиливают значение его этического учения, о чем писал в том числе и В. В. Миронов: «Жизнь Александра Александровича — ярчайший пример того, что мы называем философией поступка. Философия — это не только теоретическое, но и глубоко личностное образование, разновидность личностной деятельности» [Миронов, 2008, с. 3].

Говоря о характере творчества философа, А. Гусейнов часто использует метафору человека «ренессансного» типа. Учítывая, что эпоха Возрождения в современной культуре имеет возвышенное и возвышающее значение, это очень обязывающие слова. В книге даже приводится фрагмент о титанических творцах из классической работы об эстетике Возрождения за авторством

А. Ф. Лосева. Указание на комплексность и разносторонность природы феномена Зиновьева продолжает мысль о сцепке его философии и жизни, которые дополняли друг друга. Многоплановость, калейдоскопичность (логика, социология, литература, этика, критика идеологии, идеология, политический анализ), которая на первый взгляд может показаться неорганичной, очень важна. Когда А. Гусейнов говорит о философии Зиновьева, он несколько выходит за рамки своей предметной экспертизы, этики, поскольку логика и социология (социальная философия) находятся у мыслителя в тесной связи: «За философией Зиновьева стоят его логика и социология: в логике он доказывает, что не существует таких проблем, которые человеческий разум не мог бы решить из-за отсутствия логических средств их выражения, а в социологии доказывает, что социальное поведение индивидов подчиняется законам столь же объективным и доступным познанию, как и физические законы» (с. 68).

Несмотря на проводимую идею о взаимосвязанности работ Зиновьева в самых разных областях, социальный анализ является доминирующим. Более того, Александру Зиновьеву, с точки зрения автора, удалось совершить научный подвиг, и не один. Так, А. Гусейнов пишет, что «“Коммунизм как реальность” является на сегодняшний день единственной концептуально законченной теорией советского общества как исторического явления и социальной реальности» (с. 219). Высока его оценка проекта Зиновьева по критическому описанию западной цивилизации, предпринятому в книге «Запад. Феномен западнизма» [Зиновьев, 1995]. Это предметное исследование сначала советского, а затем и западного общества с точки зрения логической социологии не утратило значения и сегодня, поскольку позволяет взглянуть на динамику развития этих общественно-исторических образований. В третий раз Александр Зиновьев совершает подвиг «понимания» в отношении будущего победившего капиталистического «западнизма», описывая антиутопический мир в социологической повести «Глобальный человек» [Зиновьев, 1997].

В чем специфика метода «логической социологии» в приложении к таким разным предметам анализа? Заметим, Зиновьева не интересует материальное наполнение анализируемых им обществ. Логическая социология — это социология функциональностей и социальной структуризации. Даже художественные произведения Александра Александровича почти не содержат описаний интерьеров, природы, черт внешности и проч., что окружает героев, создает их образ. Соответственно, функциональные черты имеют ключевое значение в его проекте осмысления общества, вычленения законов социальных взаимодействий. Наиболее известно его философское осмысление законов социальности, родственное социомеханике или социозоологии: «Так как людей в

человейнике много, и они вынуждены вступать в отношения друг с другом просто из-за того единственного факта, что их много, то они действуют в силу социальных законов, которые автор называет законами экзистенциального эгоизма. Это — такие законы, которые заставляют социального индивида действовать исходя из его собственной социальной позиции, чтобы сохранить ее, по возможности умножить или занять более высокую позицию» (с. 182).

Это общее положение — а логическая социология совершенно им не исчерпывается — нужно воспринимать как перформативное высказывание, показывающее, как в целом устроена теория Зиновьева. Она предельно абстрактна и одновременно конкретна, легко проецируется на разные социальные ситуации вне зависимости от частных контекстов. Каждое конкретное социальное взаимодействие выстраивается в соответствии с законами социальности. Они также применимы к другим уровням социальных взаимодействий — взаимодействиям между группами, государствами или надгосударственными образованиями. Сущность социальной методологии Зиновьева состоит в том, что он производит генерализацию, опираясь на малое, повседневное, кажущееся незначительным, на то, что обычно ускользает от взгляда исследователя, то, чему не придают значения. В этом его внимании к «приземленному» содержится критический элемент, позволяющий вскрывать несоответствия между идеализированными идеологическими описаниями социальной реальности и реальной жизненной практикой людей.

Зиновьев-социолог — это одновременно и критик идеологии: «Едва ли в творчестве Зиновьева (за исключением его специальных работ по логике) мы найдем произведения, в которых он так или иначе не затрагивал бы проблем идеологии» (с. 256). А. Гусейнов показывает, как логическая социология выкристаллизовалась из необходимости критически осмыслить реально существовавший коммунизм. Метод парадоксализма — саркастического и оттого «истинного» изображения действительности — оказался удачным. Насколько Зиновьеву удалось схватить сущностное в описываемых им обществах, каждый волен судить сам, но очевидно, что эти попытки были интересны собеседникам.

Реконструкции социально-философского наследия Зиновьева встречаются куда чаще, чем анализ его этических воззрений. Тем ценнее фрагменты книги, посвященные этическому учению философа. Его абстрактная функционально-ориентированная теория не исключает описания этической природы человека, но, напротив, делает его необходимым. Речь идет о специфической мизантропической антропологии. Зиновьев определяет человека как на «все способную тварь» (с. 198). Это не означает, что человек — низкое существо.

Мыслитель подчеркивает открытость и беспринципность его природы, преследование им собственных эгоистических интересов, которые и лежат в основе всякой деятельности индивида. Зиновьев известен своими мизантропическими взглядами, но парадокс в том, что именно они создают пространство для подлинно этического поступка.

А. Гусейнов определяет этику Зиновьева как «этику поступка», вступающую в конфронтацию с доминирующей традицией нормативного определения морали. Тотальность и низость социальности возвеличивают сопротивление. Это одновременно и «прикладная этика», если использовать категориальный аппарат актуальной этической теории (с. 123). Цель этического учения философа — защитить индивида, личность от тотальной социальности, от мира, где все участвуют в «крысиных бегах»: «...учение о житии предназначено не для того, чтобы плохой мир сделать хорошим или опереться в мире на хорошее, избегая плохого, а для того, чтобы уклониться от мира, оставаясь в нем со всей его грязью» (с. 142). Этика Зиновьева подразумевает особое отношение к миру и достижение невосприимчивости к социальности посредством определенных практик. Его этическое учение возникло как ответ на советскую социальную действительность и имело своей задачей защиту индивида от общества. Логический социолог Зиновьев, говоря о непреложном действии законов социальности, надеялся, что их научное понимание открывает пространство разрывов, которое позволило бы индивиду, совпадающему с его социальными функциями, возвыситься до личности, непреложной ценности в мировоззрении Зиновьева: «Человек сериен, является одним из многих, если смотреть на него извне, как на природную и социальную величину, но, если человек рассматривает себя изнутри, из глубины пульсирующей в нем самой жизни, он оборачивается начальной точкой свободы» (с. 244).

Логическая социология, этика, антропологические воззрения, политико-философский анализ — все это переплетается в работах Александра Александровича в единое повествование. Назвать тексты, которые были бы посвящены той или иной проблеме, не то чтобы трудно, но не всегда оправданно. Мысль Зиновьева устроена так, что ее содержание распределено по всем его произведениям, воспроизводится и помещается в самые разные контексты. Фрустрация от объема наследия Зиновьева снимается тем, что если его литературный язык и стиль мышления приходятся по вкусу, то не так и важно, какую книгу и на какой странице открывать: «У меня нет главной книги! — говорит Зиновьев. — Все они вместе образуют одну единственную гигантскую книгу» [Фан, 2006, с. 69]. Предвосхищая постмодернизм в литературе [Epstein, 2021, p. 481], Зиновьев выстраивал свою работу как множество разорванных

нарративов, где социальные конфигурации, абсурдные и саркастичные в своей изолированности от целей воспроизводства жизни, становились главными героями и действующими лицами. Динамика, сюжет — все это принадлежит фантазии или роман(т)ическому видению мира, чуждому Зиновьеву как ученому, но близкому Александру Александровичу как человеку.

Проект Зиновьева стоит в ряду самых оригинальных попыток философского осмысления современности второй половины XX века, и автору книги «Мой Зиновьев» Абдусаламу Гусейнову удастся убедить в этом читателя. Остается вопрос: что ждет Зиновьева? Перестанут ли его «замалчивать»? Гусейнов уверен в том, что Зиновьева так и не прочитали, но его идеи в конечном итоге найдут свой путь, станут органичной частью отечественной философской мысли. Потребность русской культуры в рефлексии над тем, что случилось со страной, никуда не исчезла, а «...Зиновьев дал самое точное понимание взлета и падения нашей страны (советского общества и советского человека) в XX в.» (с. 7). Возможно, Александр Зиновьев слишком своеобразный и не вписывающийся в ключевые традиции мыслитель, чтобы стать «своим» для всех, но для многих он уже стал и останется «их» Зиновьевым. И благодаря их интеллектуальным усилиям — к которым относится и рецензируемая книга «Мой Зиновьев» — у наследия Александра Александровича есть все шансы, чтобы по-настоящему стать «нашим».

Список источников

- Александр Александрович Зиновьев. Опыт коллективного портрета / сост.: О. М. Зиновьева, О. Г. Назаров. М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2012. 368 с.
- Афанасов Н. Б. Логическая социология как реальность: к вопросу о судьбе философии Александра Зиновьева // Логос. 2022. Т. 32, № 6. С. 23–52.
- Зиновьев А. А. Глобальный человек. М.: Центрполиграф, 1997. 458 с.
- Зиновьев А. А. Запад. Феномен западнизма. М.: Центрполиграф, 1995. 464 с.
- Зиновьев А. А. На пути к сверхобществу. М.: Центрполиграф, 2000. 674 с.
- Зиновьев А. А. Фактор понимания. М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. 528 с.
- Миронов В. В. Наш Александр Зиновьев // Вестн. Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 2008. № 5. С. 3–8.
- Писарев А. А. Не только советское: «Зияющие высоты» Александра Зиновьева в оптике исследований правительственности // Логос. 2022. Т. 32, № 6. С. 53–90.
- Тетради по консерватизму: Альманах. № 1. М.: Некоммерческий фонд — Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2023. 264 с.

Фан И. Б. «Я был романтическим коммунистом и остаюсь им...». Интервью с А. А. Зиновьевым // Дискурс-Пи. 2006. Т. 6, № 1. С. 67–69.

Феномен Зиновьева / сост.: А. А. Гусейнов, О. М. Зиновьева, К. М. Кантор. М.: Изд-во «Современные тетради», 2002. 400 с.

Философия в полицентричном мире. К 100-летию со дня рождения А. А. Зиновьева: избранные труды VIII Российского философского конгресса / под ред. А. В. Смирнова, Ю. М. Резника. М.: Изд-во ООО «Сам Полиграфист», 2022. 722 с.

Фокин П. Е. Александр Зиновьев. Прометей отвергнутый. М.: Молодая гвардия, 2016. 752 с.

Epstein M. Postmodernist Thought of the Late Soviet Period: Three Profiles // Studies in East European Thought. 2021. Vol. 73, no. 3. P. 477–493.

References

Zinovieva, O. M., Nazarov, O. G. (eds) (2012) *Aleksandr Aleksandrovich Zinov'ev. Opyt kollektivnogo portreta* [Alexander Alexandrovich Zinoviev. The experience of a collective biography]. Moscow: "Kanon+"; ROOI "Reabilitatsiya".

Afanasov, N. B. (2022) "Logicheskaya sotsiologiya kak real'nost': k voprosu o sud'be filosofii Aleksandra Zinov'eva" ["The Reality of Logical Sociology: On the Question of Alexander Zinoviev's Philosophy Fate"], *Logos*, 6, pp. 23–52.

Zinoviev, A. A. (1997) *Global'nyi cheloveinik* [The global human hill]. Moscow: Tsentrpoligraf.

Zinoviev, A. A. (1995) *Zapad. Fenomen zapadnizma* [The West. Phenomenon of westernism]. Moscow: Tsentrpoligraf.

Zinoviev, A. A. (2000) *Na puti k sverkhobshchestvu* [On the way to a supersociety]. Moscow: Tsentrpoligraf.

Zinoviev, A. A. (2006) *Faktor ponimaniya* [Understanding factor]. Moscow: Algoritm; Eksmo.

Mironov, V. V. (2008) "Nash Aleksandr Zinov'ev" ["Our Alexander Zinoviev"], *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Bulletin of the Moscow University. Series 7. Philosophy], 5, pp. 3–8.

Pisarev, A. A. "Ne tol'ko sovetskoe: «Ziyayushchie vysoty» Aleksandra Zinov'eva v optike issledovanii pravitel'nosti" ["Not just the soviet: Alexander Zinoviev's 'Yawning Heights' from the perspective of governmentality studies"], *Logos*, 6, pp. 53–90.

Tetrady po konservatizmu: Al'manakh № 1 [Essays on conservatism: Almanac no. 1] (2023) Moscow: Nekommercheskij fond — Institut sotsial'no-ekonomicheskikh i politicheskikh issledovaniy (FOND ISEPI) [Noncommercial Foundation — Institute for Socio-Economic and Political Studies (ISEPI Foundation)].

Fan, I. B. (2006) “«Ya byl romanticheskim kommunistom i ostayus’ im...». Interv’yu s A. A. Zinov’evym” [“I was and still remain a romantic communist...’. An interview with A. A. Zinoviev”], *Diskurs-Pi*, 1, pp. 67–69.

Guseynov, A. A., Zinovieva, O. M., Kantor, K. M. (eds) (2002) *Fenomen Zinov’eva* [*The Zinoviev Phenomenon*]. Moscow: Sovremennye tetradi Publ.

Smirnov, A. V., Reznik, Yu. M. (eds) (2022) *Filosofiya v politsentrichnom mire. K 100-letiju so dnya rozhdeniya A. A. Zinovieva: izbrannye trudy VIII Rossijskogo filosofskogo kongressa* [*Philosophy in a polycentric world. To a 100th anniversary of A. A. Zinoviev: Selected writings of the 8th Russian philosophical congress*]. Moscow: Sam Polygraphist Publ.

Fokin, P. E. (2016) *Aleksandr Zinov’ev. Prometei otvergnutyi* [*Alexander Zinoviev. Prometheus rejected*]. Moscow: Molodaya gvardiya.

Epstein, M. (2021) “Postmodernist thought of the late Soviet period: Three profiles”, *Studies in East European Thought*, 3, pp. 477–493.

Информация об авторе: Николай Борисович Афанасов — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: Nikolai B. Afanasov — PhD in Philosophy, Research Fellow at the Social Philosophy Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 12.12.2023;
одобрена после рецензирования 01.03.2024;
принята к публикации 10.03.2024.

The article was submitted 12.12.2023;
approved after reviewing 01.03.2024;
accepted for publication 10.03.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 236–239.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 1. P. 236–239.

ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2020–2024 годах



Практическая и прикладная философия / Отв. ред. А. А. Гусейнов. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 326 с. (Серия «Древо смыслов»)

Книга посвящена проблемам практической и прикладной философии. Она подготовлена коллективом исследователей Института философии Российской академии наук. Авторы исходят из широкого понимания практики, которая охватывает сознательную жизнедеятельность человека во всех ее формах и предметном многообразии, и роли философии как ее направляющего разумного основания. В книге обсуждаются вопросы теоретического определения понятия практической и прикладной философии, ее место в границах

современной философии и исторической традиции. Особое внимание уделено кантовскому понятию практического разума и устоявшемуся взгляду, который практическую философию отождествляет с этикой. Авторы обращаются к сюжетам политической философии, предлагая читателю анализ политико-философских теорий, который закладывает основу для разграничения философского мышления о политике и практически ориентированной идеологии, осуществляют исследования современной философской и прикладной этики, которая для многих стала синонимом «практической философии». Заключительная часть посвящена современным концепциям, которые используют материально-дискурсивные подходы и эстетическую теорию для философского

определения границ действия. Авторы рассматривают свою работу как поисковую и приглашение к размышлению. Книга обращает внимание на изменение места и роли философии в общественном сознании, которая, оставаясь профессиональным занятием, все шире присутствует в публичном пространстве.

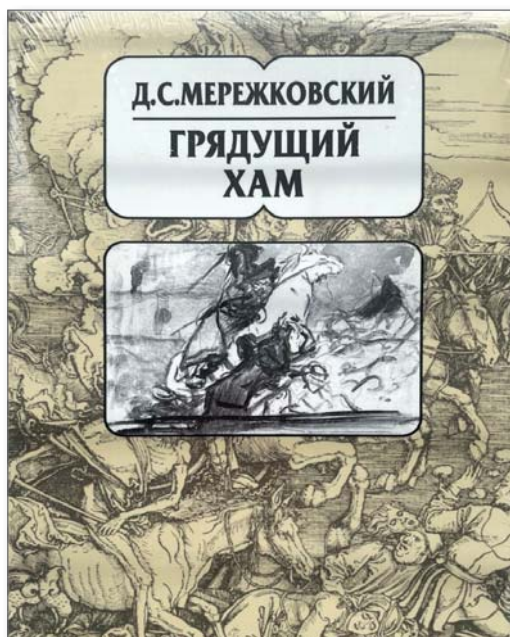


Бунаков-Фондаминский И. И. Пути России / Сост., подг. текста и общая редакция О. А. Коростелева, Е. А. Андрущенко; послесл. и прим. Е. А. Андрущенко. — М.: ИМЛИ РАН, 2020. — 688 с.

В издании, открывающем новую научную серию, посвященную формам взаимодействия русской литературы и журналистики в кризисную эпоху начала XX века, публикуются работы, принадлежащие перу И. Бунакова (наст. имя и фам.: Илья Исидорович Фондаминский, 1880–1942), личности в истории России чрезвычайно характерной. Революционер и публицист, общественный деятель и христианский мученик, мыслитель, ученый, редактор, он про-

жил недолгую, но яркую жизнь русского интеллигента, прошедшего со своей страной самые драматические дни ее истории прошлого столетия. Сформировавшийся как общественный деятель и публицист в предреволюционные годы, член ЦК партии эсеров, комиссар Временного правительства на Черноморском флоте, депутат Учредительного собрания, в 1919 г. он оказался в эмиграции, где стал одним из основателей и редакторов журналов «Современные записки» (1920–1940) и «Новый град» (1931–1939), объединения и альманаха «Круг», вдохновителем объединения «Православное дело», многих кружков, обществ и организаций. Друживший с З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковским, Б. В. Савиновым и матерью Марией, И. А. Буниным и В. В. Набоковым, он неутомимо помогал литераторам и ученым, организовывал издательства, вечера, театральные антрепризы.

Издание включает ни разу не переиздававшийся главный историософский труд И. И. Фондаминского «Пути России», а также статьи из эмигрантской периодики, в которых осмыслен опыт общественной и политической борьбы в предреволюционный период, в годы русских революций, и их исторические причины.



Мережковский Д. Собрание сочинений: В 20 т. Т. 11. Грядущий Хам: Статьи и исследования 1900–1910 гг. / подгот. текста, послесл., примеч., именной указат. Е. А. Андрущенко. М.: Дмитрий Сечин, 2023. – 1088 с.

Настоящий том собрания сочинений составили статьи Д. С. Мережковского 1900–1910 гг., вошедшие в сборники «Грядущий Хам», «Не мир, но меч. К будущей критике христианства», «В тихом омуте» и «Болезнь России», а также исследования «Пророк русской революции (К юбилею Достоевского)», «Гоголь: Творчество, жизнь и религия» и

«М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества». В состав тома также вошли статьи писателя и его письма в редакции газет и журналов, не включенные в сборники, собранные по периодической печати той поры и в большинстве своем публикуемые впервые. Анализ Д. С. Мережковским биографии и наследия Н. В. Гоголя и М. Ю. Лермонтова, оценка публицистики Ф. М. Достоевского, общественного звучания творчества А. П. Чехова, А. М. Горького, Г. И. Успенского, Вл. С. Соловьева, установление новых и порой неожиданных параллелей между именами, произведениями, явлениями, событиями несомненно относятся к лучшим страницам истории литературы и критики начала XX в.



Мережковские и Европа / под общ. ред. В. В. Полонского, ред.-сост.: Е. А. Андрущенко, О. А. Блинова, В. М. Введенская. — М.: ИМЛИ РАН, 2023. — 496 с.

Исследования, составившие коллективную монографию, охватывают широкий круг проблем, связанных с биографией и интеллектуальными, творческими, религиозными аспектами деятельности Мережковских. Монография состоит из двух разделов. В первом осмыслены оригинальные черты поэтики и тематики произведений Мережковских в притяжениях и отталкиваниях от опыта европейских предшествен-

ников и современников, уточняются их культурные предпочтения, освещаются религиозные искания и политические пристрастия. Во втором разделе собраны исследования, посвященные биографии Мережковских. В них описан круг общения и разнообразие интересов, обнажаются житейские невзгоды и некоторые особенности личности. В разделе «Публикации» воспроизводятся архивные материалы и печатается нотография З. Н. Гиппиус. В разделе «Приложение» публикуются материалы, свидетельствующие о восприятии личности и творчества Д. С. Мережковского во Франции, характеризующие личные контакты Мережковских, их участие в русской и французской культурной жизни.

В оформлении монографии использованы редкие фотографии и шаржи.



Степанян-Румянцева Е. В. Глазами текста. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. — 312 с. (Серия «Humanitas»)

Предлагаемая читателю книга Е. В. Степанян-Румянцевой — итог многолетнего изучения русской литературы, искусства и культуры. Сквозная тема статей и интервью, представленных в пяти разделах авторского сборника, — «взаимодействие словесного и пластических искусств, пути, которыми образы пластического искусства проникают в литературу, способы и формы их существования в словесном пространстве».

В первом разделе автор формулирует свой взгляд на взаимодействие искусств, полифоническое соотношение образности и символизма, во втором — анализирует изобразительные приемы в поэзии XX века. Статьи, образующие третий раздел, посвящены текстам Ф. М. Достоевского, рассмотрение которых в ракурсе изобразительности позволяет увидеть важные смысловые оттенки деталей, формирующих «культурный космос» произведений. Последние разделы включают рецензии, эссе и интервью, внутренне связанные между собой актуализацией центральной проблематики сборника, отраженной в названии «Глазами текста».

Научный электронный журнал
Философические письма. Русско-европейский диалог
2024. Т. 7, № 1
ISSN: 2658-5413

Журнал основан в 2018 году.
Периодичность: 4 раза в год

Учредитель и издатель — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации СМИ: ЭЛ № ФС 77 – 77668 от 17 января 2020 года

Главный редактор *В. К. Кантор*
Зам. главного редактора *М. С. Киселева*
Ответственный секретарь *А. А. Доронина*
Шеф-редактор *С. М. Малков*
Редактор-практикант *Е. А. Гуреева*
Серийное оформление *П. П. Ефремов*
Верстка *И. Ю. Кротов*
Корректор *М. В. Нагришко*

Публикуемые материалы прошли процедуры рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация,
105066, Москва, ул. Старая Басманная,
д. 21/4, стр. 1, каб. 217
Телефон: +7 (495) 772-95-90 доб. 12786
E-mail: philletters@hse.ru
Сайт: <https://phillet.hse.ru>

Номер вышел в свет
15 марта 2024 года.

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru