

Ф

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

илософические
письма.

Русско-европейский
диалог

2/2025



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

2025
Том 8, № 2

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

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

2025
Vol. 8, no. 2

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

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

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

Елена Олеговна Труфанова,

д. филос. н., доцент, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, руководитель сектора теории познания Института философии РАН, 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

Сохранить диалог с коллегами из разных стран по проблемам, взаимоважным для русской и европейской мысли в интеллектуальном контексте современности.

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

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

Elena Trufanova,

Doctor of Philosophy, Docent, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department of the Theory of Knowledge, Institute of Philosophy 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 maintain dialogue with colleagues from different countries on issues of mutual importance to Russian and European thought in the intellectual context of modern times.

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 —

Василий Тёркин — национальный герой России 11

К 80-летию Владимира Карловича Кантора

Николай Бердяев —

Об аморализме в политике (1936). Публикация М. А. Колерова 36

Дж. Пирари —

«Страна, граничащая с Богом»: Значение поездок в Россию
в творчестве Рильке 47

К 150-летию со дня рождения Альберта Швейцера

М. С. Киселева —

Познание как деятельность универсального человека:
культурно-исторический контекст. (К 150-летию Альберта Швейцера) 64

И. Ф. Щербатова —

Либеральная теология Альберта Швейцера 100

Г. Б. Степанова —

Альберт Швейцер: универсализм и самореализация 125

Европа и Россия: парадоксы родства

Г. С. Киселев —

«Другая история»? 147

И. В. Гравина —

Русский «логос» и европейское «рацио»:
значение русской философии в оценке А. Ф. Лосева 174

Литература. Философия. Религия

Ю. Г. Бит-Юнан, М. Р. Нагорная —

Спор о памяти: поэма Е. А. Евтушенко «Бабий Яр» 186

И. И. Павлов —

Иван Киреевский и пути постсекулярной философии 219

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

А. А. Жукова —

Чаадаев не актуален? 248

Зеркало Гутенберга 255

CONTENTS

From the Editor

- V. K. Kantor* —
Vasily Terkin — National Hero of Russia 11

On the 80th Anniversary of Vladimir Karlovich Kantor

- Nikolay Berdyaev* —
On Amoralism in Politics (1936). Publication by M. A. Kolerov 36
- G. Pirari* —
“The Country Bordering God”:
The Importance of Trips to Russia in Rilke’s Work 47

On the 150th Anniversary of Albert Schweitzer’s Birth

- M. S. Kiseleva* —
Cognition as an Activity of a Universal Person:
Cultural and Historical Context
(On the 150th anniversary of Albert Schweitzer) 64
- I. F. Shcherbatova* —
Liberal Theology of Albert Schweitzer in the Dialogue of Cultures 100
- G. B. Stepanova* —
Albert Schweitzer: Universalism and Self-Realization 125

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

- G. S. Kiselev* —
“Another History”? 147
- I. V. Gravina* —
Russian “Logos” and European “Razio”:
the meaning of Russian philosophy in the assessment of A. F. Losev 173

Literature. Philosophy. Religion

- Yu. G. Bit-Yunan, M. R. Nagornaya* —
Controversy about Memory: E. Evtushenko’s Poem “Baby Yar”
in the Soviet Literary and Political Context of the 1960s 186
- I. I. Pavlov* —
Ivan Kireevsky and the Paths of Post-Secular Philosophy 219

Academic Life. Reviews

A. A. Zhukova —

Chaadaev is Irrelevant? 248

In a Gutenberg's Mirror 255

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 11–35.

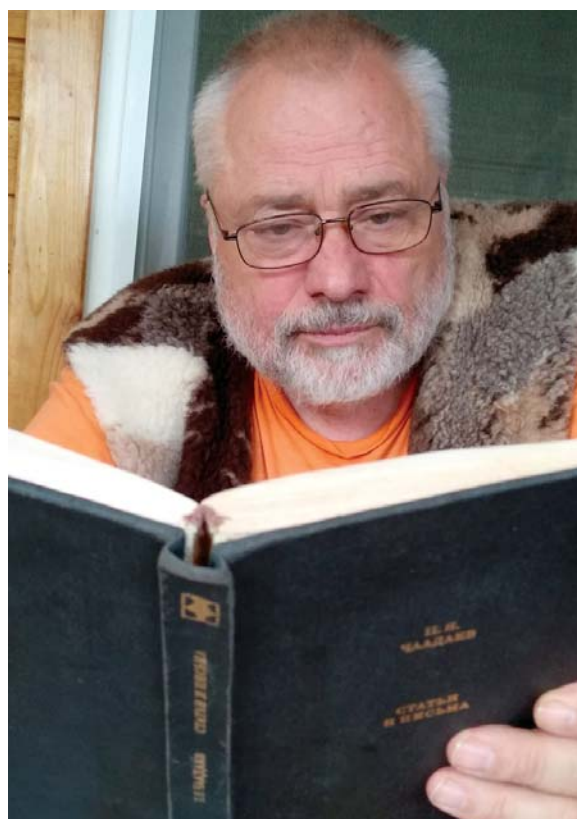
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 11–35.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-11-35

ВАСИЛИЙ ТЁРКИН — НАЦИОНАЛЬНЫЙ ГЕРОЙ РОССИИ



Владимир Карлович Кантор

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



Аннотация. В статье автор показывает Василия Тёркина как человека, преодолевающего внутренней силой фрустрацию, возникшую у людей в результате невероятной жестокости завоевателей. Великая Отечественная война выросла из европейских войн первой половины XX века. Автор полагает, что Германия, потерпевшая поражение в Первой мировой войне, обложенная контрибуциями, сознательно восстанавливалась как милитаризованная структура англосаксонским капиталом для удара по Советской России, для ее

тотального уничтожения. В результате был выращен монстр. Как писал крупнейший немецкий философ истории и юрист Карл Шмитт, Гитлер — это самое жуткое порождение немецкой англomanии. Автор приводит памятку гитлеровского солдата: «Помни о величии и победе Германии. Для твоей личной славы ты должен убить ровно 100 русских. У тебя нет ни сердца, ни нервов — на войне они не нужны. Уничтожив в себе жалость и сострадание, убивай всякого русского; не останавливайся — старик перед тобой, женщина, девушка или мальчик. Убивай!» Этой установке на уничтожение противостояла позиция Василия Тёркина — «Ради жизни на земле», позиция выживания. Интересно и важно, что на этой страшной войне не ушло, а стало как бы нормой самоощущения понятие *чести*, понятие, которое вводил Петр Великий в сознание русских людей. И Тёркина держит чувство чести. Про А. Т. Твардовского говорили, что он ходит между ордером (на арест) и орденом, и книга про Тёркина — «Книга про бойца», — к которой издатели относились скептически, вдруг получила Сталинскую премию первой степени. «Василий Тёркин» продолжился дантовской по замыслу, да и по исполнению, поэмой «Тёркин на том свете». В конце 1960-х годов на кухне у автора собирались друзья, и он читал вслух «Тёркина на том свете». Это был вариант протестного мироощущения. Жизненность созданного Твардовским образа бойца оказалась поразительной. Замах на дантовский уровень не погубил поэму, а показал ее силу и глубину, глубину созданного образа.



Ключевые слова: А. Т. Твардовский, В. А. Твардовская, Тёркин, Германия, Советская Россия, Гитлер, война, Англия, политбеседа, пленный край, переправа, честь, Сталинская премия



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



Ссылка для цитирования: Кантор В. К. Василий Тёркин — национальный герой России // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 11–35. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-11-35.

From the Editor

VASILY TERKIN — NATIONAL HERO OF RUSSIA

Vladimir K. Kantor

National Research University

“Higher School of Economics” (HSE University),

Moscow, Russia, vlkantor@mail.ru



Abstract. In the article, the author shows Vasily Terkin as a man who overcomes with his inner strength the frustration that arose in people as a result of the incredible cruelty of the conquerors. The Great Patriotic War grew out of the European wars of the first half of the 20th century. The author believes that Germany, defeated in the First World War and burdened with contributions, was deliberately restored as a militarized structure by Anglo-Saxon capital to strike at Soviet Russia, to destroy it completely. As a result, a monster was raised. As the leading German philosopher of history and lawyer Carl Schmitt wrote, Hitler is the most terrible product of German Anglomania. The author cites a memo from a Hitlerite soldier: “Remember the greatness and victory of Germany. For your personal glory, you must kill exactly 100 Russians. You have neither a heart nor nerves — they are not needed in war. Having destroyed pity and compassion in yourself, kill every Russian; Don’t stop — there’s an old man in front of you, a woman, a girl or a boy. Kill!” This attitude of destruction was opposed by the position of Vasily Terkin — “For the sake of life on earth,” a position of survival. It is interesting and important that in this terrible war the concept of honor did not disappear, but became a norm of *self-awareness*, a concept that Peter the Great introduced into the consciousness of the Russian people. And Terkin is supported by a sense of honor. They said about Tvardovsky that he walks between an arrest warrant and an order, and the book about Terkin, “A Book about a Fighter,” which publishers were skeptical about, suddenly received the Stalin Prize of the first degree. “Vasily Terkin” continued with the poem “Terkin in the Afterlife,” Dante-like in concept and execution. In the late 1960s, friends gathered in the author’s kitchen, and he read “Terkin in the Afterlife” aloud. It was a version of a protest worldview. The vitality of the fighter’s image created by Tvardovsky turned out to be astonishing. The attempt at Dante’s level did not ruin the poem, but showed its strength and depth, the depth of the created image.



Keywords: A. T. Tvardovsky, V. A. Tvardovskaya, Terkin, Germany, Soviet Russia, Hitler, war, England, political talk, captive region, crossing, honor, Stalin Prize



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. (2025) “Vasily Terkin — National Hero of Russia,” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 11–35. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-11-35.

XX век был веком самых страшных войн. Войны были всегда, были невероятные гекатомбы, но попыток тотального уничтожения в течение одной войны миллионов, причем сознательного уничтожения, кажется, до прошлого столетия трудно припомнить. Это была эпоха, отрицавшая героизм и индивидуальных героев в массовых смертях. Думаю, Ахматова не случайно сформулировала название своей поэмы — «Поэма без героя».

Словно в зеркале страшной ночи,
И беснуется, и не хочет
Узнавать себя человек, —
А по набережной легендарной
Приближался не календарный —
Настоящий Двадцатый Век.

Этот век начался в 1914 году. В этом «Настоящем Двадцатом Веке» человеческая жизнь потеряла всякую ценность. Не случайно Бердяев писал, что именно из Первой мировой войны выросла в 1917 году когорта не знавших жалости большевиков. И нацистов, прошедших Первую мировую (Гитлер, Геринг, Гесс). Как пишут, потери России в Первой мировой войне составили свыше 2 миллионов убитыми на фронтах и свыше 3 миллионов пленных. Потери гражданского населения Российской империи превысили 1 миллион человек. А по всему миру — около 10 миллионов. Но война не кончилась в 1918 году. По призыву Ленина империалистическая война переросла в гражданскую. Потом — Гражданская война в Испании (1936–1939), затронувшая всю Европу, потом — Финская война (1939–1940). Сравнить эту эпоху можно только с «Тридцатилетней войной» (1618–1648), ставшей первым общеевропейским конфликтом, который переключил политическую карту Старого Света.

В массовых гекатомбах тех лет трудно было возникнуть настоящему герою. Но появляется лубочный герой массовой культуры. Российские печатные издания 1914 года много писали о подвиге донского казака Козьмы Фирсовича Крючкова. Его портреты помещали на коробках конфет и спичек. В 1915 году о Крючкове был снят художественный фильм.

В советское время появляются нелубочные герои: это и Павка Корчагин Островского, и Григорий Мелехов Шолохова, и Левинсон Фадеева. Но насколько они выражали национальный дух народа? Эти персонажи привязаны каждый к некоей идеологической модели.

Созданный А. Т. Твардовским Василий Тёркин стал неожиданно для очень многих писателей национальным героем вне идеологии. Собратья по писательскому цеху, толпившиеся у правительственной кормушки, его не принимали.

Стоит привести воспоминания старшей дочери поэта Валентины Александровны Твардовской:

В смоленской писательской организации у Твардовского были не только друзья, но и непримиримые враги. В 1930 году он был исключен оттуда за «отсутствие классовой позиции» и «отрыв от масс».

В 1931 году его семью, которую он покинул, уехав семнадцатилетним с глухого хутора в Смоленск, раскулачили и выслали на Северный Урал. Отец безуспешно хлопотал за нее, доказывая несправедливость высылки. А с этого времени стал числиться сыном кулака. Его уже не только обличали в «кулацких тенденциях», но и обосновывали их социальным происхождением. Я в те годы не подозревала, что была дочкой «кулацкого подголоска», как определялся он в смоленской печати.

Мне сейчас трудно понять, как он мог работать в условиях этой травли. Но работал — упорно и терпеливо над поэмой о деревне в годы коллективизации.



В «Стране Муравии» смоленские критики сразу же углядели «кулацкие», «контрреволюционные» тенденции.

О «вредной политической позиции» поэта был прямо с собрания послан донос в НКВД и в Союз писателей. Так в Смоленском НКВД открылось дело Твардовского, а в Союзе писателей — его персональное дело, разбиравшееся специальной комиссией.

Отец считал, что его спасла «Страна Муравия». Есть данные полагать, что она понравилась вождю: только этим можно объяснить, что, несмотря на ордер на арест Смоленского НКВД, его не тронули. В 1939 году, когда наградили большую группу писателей, молодой поэт, недавний провинциал Твардовский среди нескольких классиков советской литературы получил высшую награду — орден Ленина.

[Твардовская, 2015]

«Между ордером и орденом ходит», — говорили о Твардовском. Ордером на арест, как понятно. Вот строки, за которые вполне могли арестовать:

И всё, что на душе берёг,
С чем в этот год заснуть не мог,
С чем утром встал и на ночь лёг,
С чем ел не впрок
И пил не впрок, —
Всё вновь обдумал Моргунок...

— Товарищ Сталин!
Дай ответ,
Чтоб люди зря не спорили:
Конец предвидится ай нет
Всей этой суетории?..

Продолжу цитату из мемуаров дочери:

Позже об этом почему-то никто не вспоминал, а ведь он все-таки опубликовал цензурные купюры при переиздании поэмы в собрании сочинений. «Их не били, не вязали, не пытали пытками. / Их везли, везли возами с женами, пожитками...». Эти и другие запрещенные строки свидетельствуют, что «Страна Муравия» не была восторженным прославлением коллективизации, как до сих пор утверждают некоторые критики. По-видимому, не прочитав поэмы,

они просто убеждены, что советский поэт мог только «прославлять» действительность.

[Твардовская, 2015]

Орден спас поэта.

Есть книга немецкого историка Эрнста Нольте «Европейская гражданская война (1917–1945). Национал-социализм и большевизм» (рус. пер.: М.: Логос, 2003). В этой весьма интересной книге автор пишет, что вся история в эти годы определялась борьбой двух идеологий — нацистской и коммунистической.

Думается мне, Нольте немного упрощает ситуацию. Надо вспомнить, что после окончания Первой мировой войны в 1918 году Германия платила сумасшедшие репарации и ей было запрещено иметь хоть какие-то военные структуры. Трудно было вообразить, что к концу 1930-х годов немецкий нацизм станет силой, потрясавшей Европу, за 38 дней завоюет одну из стран-победительниц — Францию и начнет бомбить Лондон. Здесь мы вступаем поневоле на зыбкую почву геополитики. Как пишут историки, Гитлера поднимали и накачивали деньгами англосаксонские магнаты, стараясь направить удар возрожденной и милитаризованной Германии против Советской России. Если вспомнить о давней попытке Великобритании развалить Россию, по меньшей мере с Крымской кампании 1850-х годов (если не с убийства Грибоедова), ее попытки поддержать гитлеризм будут понятны. Английский премьер-министр Чемберлен сдал Гитлеру Чехословакию, чтобы укрепить веру Гитлера в свои силы. Практически все европейские страны тут же заключили союз с нацистской Германией, ожидая удара по России. СССР был последней державой, заключившей с Гитлером договор о ненападении. Но бандиты не управляемы. Бомбежка Лондона напугала нового



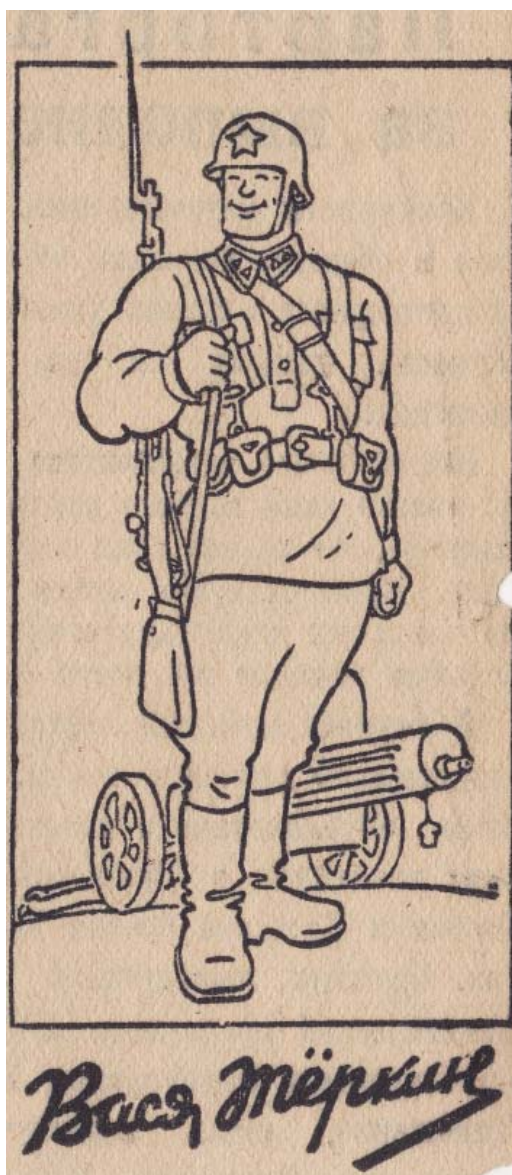


Рисунок в газете «На страже Родины»
от 8 октября 1940 года

премьера Черчилля. Он задумался о союзе с СССР, говоря, что уж лучше красный черт, чем коричневый.

Сталин опасался тем не менее Германии и предложил маленькой Финляндии отодвинуть немного границу, которая была в 14 км от Ленинграда. Взамен он предложил территорию в два раза больше. Финны отказались. Началась так называемая Финская кампания. В ней принял участие военный корреспондент Александр Твардовский. Там, в редакции фронтовой газеты «На страже Родины», где и работал поэт, придумали создать постоянного персонаж — удачливого, веселого, смекалистого бойца. Персонаж, носящий фамилию Тёркин, первоначально был отчасти карикатурным героем. Основой публикаций были рисунки, которые создавали художники Брискин и Фомичев, а затем к ним добавлялись короткие стихотворные строчки. Стоит вспомнить об одном важном литературном прецеденте. Из подписей Чарльза Диккенса к карикатурам Роберта Сеймура 1836–1837 годов родился первый роман великого писателя «Посмертные записки Пиквикского клуба».

Когда началась страшная Отечественная война, Твардовский вернулся к своему герою. Ему стало понятно, что у него получается изобразить нечто большее, чем балагура. Он не создал единой сквозной темы с сюжетом. На войне каждую минуту может случиться всякое. Потому собрание историй, связанных только именем героя, всегда может быть дополнено новым действием. Как говорил сам Твардовский, он боялся погибнуть в любой момент, поэтому и выбрал такую форму: «Словом, книга про бойца / Без начала, без конца...» Так было положено начало гениальной Книге о Василии Тёркине.

Уже в 1942 году появляется небольшая книжечка.

Твардовский был большой поэт, которому доступны все душевные переживания, в том числе и трагические. Прочитирую небольшое его стихотворение.



Одно из первых изданий поэмы «Василий Тёркин». 1942

Две строчки

Из записной потертой книжки
Две строчки о бойце-парнишке,
Что был в сороковом году
Убит в Финляндии на льду.
Лежало как-то неумело
По-детски маленькое тело.
Шинель ко льду мороз прижал,
Далеко шапка отлетела.
Казалось, мальчик не лежал,
А все еще бегом бежал,
Да лед за полу придержал...
Среди большой войны жестокой,
С чего — ума не приложу,
Мне жалко той судьбы далекой,
Как будто мертвый, одинокий,



О. Г. Вере́йский.
А. Т. Твардовский. Портрет. 1943

Как будто это я лежу,
Примерзший, маленький, убитый
На той войне незначительной,
Забытый, маленький, лежу.
(1943)

Бомбежки Лондона англичан отрезвили, хотя немецкие нацисты продолжали рассчитывать на союз с Великобританией. Как пишет большой знаток этой проблемы Мануэль Саркисянц:

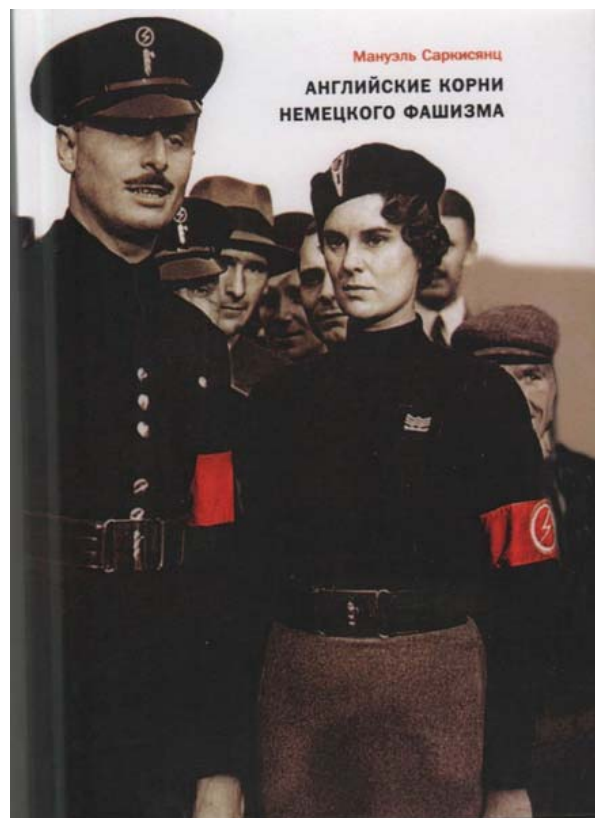
Возможно, предположение, что без практического расистского опыта Британской империи (столь процветавшей, в отличие от империи габсбургской) австрийская юдофобия Гитлера не довела бы до массовых убийств подобного масштаба на расистской почве, до столь уникального и систематичного геноцида, нельзя доказать напрямую: эта причинная связь подтверждается лишь косвенными доказательствами. Так, уверенное заявление Гитлера (в заключении к «Mein Kampf») — связанное и с другими его высказываниями на ту же тему — о «властителях мира», принадлежность к которым государство может обрести только заботясь о своих «лучших» в расовом отношении обитателях, может опираться только на «опыт» британской мировой империи.

[Саркисянц, 2003, с. 171]

Как писал крупнейший немецкий философ истории и юрист Карл Шмитт, Гитлер — это «самое жуткое порождение немецкой англomanии» [Schmitt, 1991, p. 142]. В этом контексте можно рассматривать и странный полет в одиночку 10 мая 1941 года второго после Гитлера человека в Третьем рейхе Рудольфа Гесса в Англию. Скорее всего, была попытка тайного сговора с англичанами. Но Гесс попал в руки обычного фермера, который просто сдал немца в полицию. Свою жизнь Гесс закончил в тюрьме.

Черчилль предложил Рузвельту объединиться со Сталиным против Гитлера. Запахло новой Антантой. Но разница новой войны с Первой мировой была принципиальной. Приведу цифры погибших. Если в той войне погибло 2 миллиона в России, то во Второй мировой войне, даже по не очень точным цифрам, погибло 27 миллионов. Эта война стала войной на выживание, выживание целого народа. Практически вся Европа объединилась против Советской России. Наполеон тоже шел на Россию во главе всей Европы. Но тогда у захватчиков не было идеи уничтожить народ, очистить территорию от людей. А немецкие нацисты шли на Россию именно с этой идеей. Истребить евреев и русских — вот задача нового Дранг нах Остен. Интересно, что «во всех городах и деревнях Литвы и Латвии немецкие войска принимали с ликованием, на Украине почти повсеместно их встречали хлебом и солью» [Нольте, 2003, с. 388]. А к русской войне была выпущена инструкция: «Помни о величии и победе Германии. Для твоей личной славы ты должен убить ровно 100 русских. У тебя нет ни сердца, ни нервов — на войне они не нужны. Уничтожив в себе жалость и сострадание, убивай всякого русского; не останавливайся — старик перед тобой, женщина, девушка или мальчик. Убивай! Этим ты спасешь себя от гибели, обеспечишь будущее своей семьи и прославишься навеки».

Памятка солдату призывала убивать не комиссаров, а всех русских — женщин, девушек, мальчиков. Это инструкция не для каких-нибудь эсэсовских го-



Саркисянц Мануэль. Английские корни немецкого фашизма. Обложка. 2003

ловорезов, не для карателей. Для обычных солдатиков в серой полевой форме» [Мединский, 2011, с. 123–124].

Кто-то испугался, сдался, перешел на сторону завоевателей, но в целом народ ожесточился. Таких стихов, какие писались в те годы, русская поэзия не знала. Это и «Мужество» Ахматовой («Час мужества пробил на наших часах, / И мужество нас не покинет»), и стихи Семена Гудзенко: «Когда на смерть идут — поют», и стихи Симонова, полные надежды и отчаяния: «Жди меня, и я вернусь». И поэтическое заклинание, заклятие у Эренбурга:

Убей

Как кровь в виске твоём стучит,
Как год в крови, как счёт обид,
Как горем пьян и без вина,
И как большая тишина,
Что после пуль и после мин,
И в сто пудов, на миг один,
Как эта жизнь — не ешь, не пей
И не дыши — одно: убей!
За сжатый рот твоей жены,
За то, что годы сожжены,
За то, что нет ни сна, ни стен,
За плач детей, за крик сирен,
За то, что даже образа
Свои проплакали глаза,
За горе оскорбленных пчел
За то, что он к тебе пришел,
За то, что ты — не ешь, не пей,
Как кровь в виске — одно: убей!
(1942)

Среди этих невероятно сильных и энергичных стихотворений вдруг появился текст, где сложные и даже трагические сюжеты рассказаны без надрыва, временами даже с шуткой. «Книга про бойца» — вещь удивительная. Твардовский увидел то, что не видели другие. Или видели, но не говорили об этом. О том, что огромная часть страны, вся ее европейская часть была под властью немецких фашистов. *Была в плену*. Не некий солдат, не взвод, не рота, даже не полк, а огромная часть твоей Родины.

— Доложу хотя бы вкратце,
Как пришлось нам в счёт войны
С тыла к фронту пробираться
С той, с немецкой стороны.
Как с немецкой, с той зарецкой
Стороны, как говорят,
Вслед за властью за советской,
Вслед за фронтом шёл наш брат...
Шёл наш брат, худой, голодный,
Потерявший связь и часть,
Шёл поротно и повзводно,
И компанией свободной,
И один, как перст, подчас.
Полям шёл, лесною кромкой,
Избегая лишних глаз...

⟨...⟩

Шли худые, шли босые
В неизвестные края.
Что там, где она, Россия,
По какой рубеж своя?
Шли, однако. Шёл и я...

⟨...⟩

Покидая *пленный край*.
Я одну политбеседу
Повторял:
— Не унывай.
Не зарвёмся, так прорвёмся,
Будем живы — не погрём.
Срок придёт, назад вернёмся,
Что отдали — всё вернём.
Самого б меня спросили,
Ровно столько знал и я,
Что там, где она, Россия,
По какой рубеж своя?

Мы сегодня не до конца можем осознать пережитый ужас Отечественной войны. И тем более не замечаем, что политбеседа бойца Василия Тёркина удивительна: ни слова о правительстве, ни слова о партии, о вождях, о

неминуемой победе, ни слова о Сталине. Именно это ставили автору в упрек даже принявшие книгу о Тёркине партийные советские критики и литературоведы. Скажем, весьма партийная литературная дама Евгения Книпович писала, мол, Твардовский не увидел, что «миллионы стремлений и усилий были оформлены волей и разумом советской власти, коммунистической партии. Звенья победы — вплоть — до мельчайших — ковалась по единому и великому плану» [цит. по: Турков, 2010, с. 11]. У Тёркина ни слова о боевых задачах, о роли партии, он понимает реальность и преодолевает ее шуткой. И шутит постоянно — и над собой, даже в смертельных ситуациях:

И не раз в пути привычном,
У дорог, в пыли колонн,
Был рассеян я частично,
А частично истреблён...
Но, однако,
Жив вояка,
К кухне — с места, с места — в бой.
Курит, ест и пьёт со вкусом
На позиции любой.

И вот этот ратный труд появляется там, где есть дух и воля. Если помните, приходит Тёркин к бабке с дедом, помогает им, а потом его кормят: «Ел он много, но не жадно, / Отдавал закуске честь. / Так-то ладно, так-то складно, / Поглядишь — захочешь есть». Мужик свободен, умеет трудиться, а стало быть, и вознаграждать себя за труд (в данном случае, ратный труд) простой едой. Вещь совершенно невероятная — увидеть такое во время военной голодухи, но именно эту свободу в отношении к труду и ратному труду Твардовский бесконечно изображает.

Тёркин не острит, а шутит, лицо не саркастическое, а улыбчивое. Именно об этом в гениальной главе «Переправа». Твардовский вполне понимал и чувствовал такую же ненависть к врагу, как у других поэтов (глава «Поединок»), но у него была сверхзадача — *ради жизни на земле*.

Пушки бьют в кромешной мгле.
Бой идет святой и правый.
Смертный бой не ради славы,
Ради жизни на земле.



О. Г. Верейский. Тёркин. 1943–1946

Его герой уходит на бой и выходит из боя не сожженный, а равный себе, несущий в себе константу жизни.

И, у заберегов корку
Ледяную обломав,
Он как он, Василий Тёркин,
Встал живой, — добрался вплавь.
Гладкий, голый, как из бани,
Встал, шатаясь тяжело.
Ни зубами, ни губами
Не работает — свело.
Подхватили, обвязали,
Дали валенки с ноги.
Пригрозили, приказали —
Можешь, нет ли, а беги.

Под горой, в штабной избушке,
Парня тотчас на кровать
Положили для просушки,
Стали спиртом растирать.
Растирали, растирали...
Вдруг он молвит, как во сне:
— Доктор, доктор, а нельзя ли
Изнутри погреться мне,
Чтоб не всё на кожу тратить?
Дали стопку — начал жить,
Приподнялся на кровати:
— Разрешите доложить...
Взвод на правом берегу
Жив-здоров назло врагу!
Лейтенант всего лишь просит
Огоньку туда подбросить.
А уж следом за огнём
Встанем, ноги разомнём,
Что там есть, перекалечим,
Переправу обеспечим...
Доложил по форме, словно
Тотчас плыть ему назад.
— Молодец! — сказал полковник. —
Молодец! Спасибо, брат.
И с улыбкою неробкой
Говорит тогда боец:
— А ещё нельзя ли стопку,
Потому как молодец?
Посмотрел полковник строго,
Покосился на бойца.
— Молодец, а будет много —
Сразу две.
— Так два ж конца...
Переправа, переправа!

Интересно и важно, что на этой страшной войне не ушло, а стало как бы нормой самоощущения понятие *чести*, понятие, которое вводил Петр Великий в сознание юного русского дворянства. Понятие это было усвоено не сразу.

В «Капитанской дочке» юный Гринёв берег честь смолоду, а его неприятель Швабрин даже не думал о ней. Тёркин продолжает линию Гринёва.

На войне себя забудь,
Помни честь, однако,
Рвись до дела — грудь на грудь,
Драка — значит, драка.

И это единство России, единство солдатской чести очень чувствует поэт:

Тем путём идут суровым,
Что и двести лет назад
Проходил с ружьём кремнёвым
Русский труженик-солдат.

Как писала В. А. Твардовская,

...[отец] говорил только о самом главном и жизненно важном — о большой и малой родине, о семье, о родном доме. О том, что «Россию, мать-старуху, нам нельзя терять никак». Это было необычно для советской литературы военных лет и затрудняло публикацию поэмы. Домой он писал, что в редакциях журналов и газет у него просят стихов с оговоркой: «Дайте что угодно, только не *Тёркина*». На вопрос, чем плох «Тёркин», прямого ответа отец не получал. {...}

В список кандидатов на Сталинскую премию за 1943 год Твардовского не включили, но премий в том году и не выдавали. Не включили его и в список за 1943–44 годы. По словам Александра Фадеева, присутствовавшего на обсуждении выдвинутых кандидатур, Сталин выразил удивление, не увидев в списке автора «Тёркина». «Поэма еще не закончена», — объяснили ему. — «Я не думаю, чтобы он ее сильно испортил», — заметил Сталин. И красным карандашом, по свидетельству Фадеева, вписал Твардовского в список кандидатов на премию первой степени¹.

Последствием присуждения Сталинской премии были массовые издания поэмы, которые никак не могли насытить книжный рынок. Оживилась и критика. Наряду с прекрасными статьями, как, например, Даниила Данина или Владимира Александрова, были и те, где автора упрекали, что он изобразил

¹ На вопрос «Почему?» отвечать не буду, но хочу напомнить, что Сталин 14 раз смотрел пьесу о белой гвардии «Дни Турбиных». Чем-то стоявшие просто за Россию, вне партий, были ему симпатичны. — *Примеч. авт.*



И. А. Бунин. 1947

«не советского солдата», а «русского солдата всех времен». Но в том, что автор показал в своем герое общие черты с «русским тружеником — солдатом» прошлых войн, думается, было как раз одно из непреходящих достоинств поэмы.

[Твардовская, 2015]

И вот голос с другого берега от великого русского писателя, лауреата Нобелевской премии и беспощадного врага советской власти Ивана Бунина:

...Я только что прочитал книгу А. Твардовского «Василий Тёркин» и не могу удержаться — прошу тебя, если ты знаком и встречаешься с ним, передать ему при случае, что я (читатель, как ты знаешь, придирчивый, требовательный) совершенно восхищен его талантом, — это поистине редкая книга: какая свобода, какая чудесная удаля, какая меткость, точность во всем и какой необыкновенный солдатский язык, — ни сучка ни задоринки, ни единого фальшивого, готового, т. е. литературно-пошлого слова.

[Из письма И. А. Бунина И. Д. Телешову, 2010]

* * *

Мне в жизни повезло. Я познакомился, а потом и подружился в конце 1970-х с дочерью Александра Трифоновича, Валентиной Александровой Твардовской (1931–2023) — прекрасным историком, специалистом по русской общественной мысли XIX века. Так получилось, что мне довелось стать

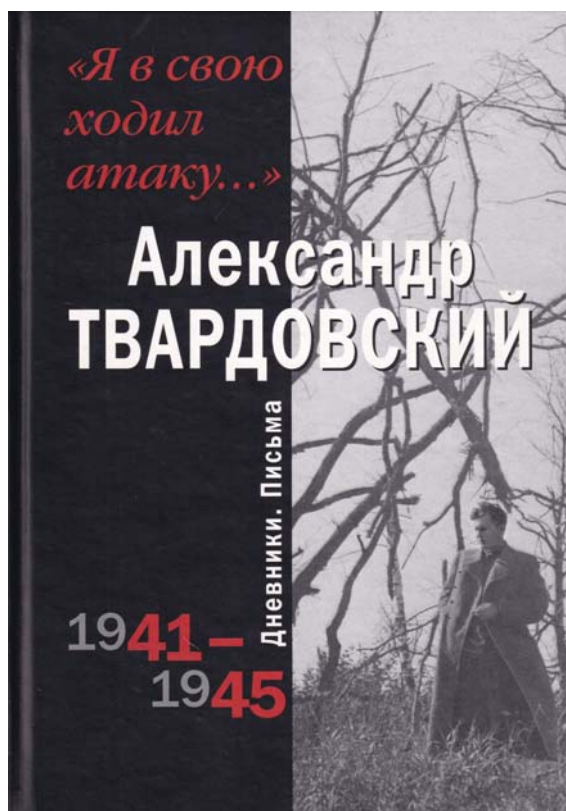


Валентина Александровна Твардовская

рецензентом ее книги о Михаиле Каткове [Кантор, 1979]. Выбор рецензента, то есть меня, был не случаен. В 1973 году в «Вопросах литературы», в № 5 вышла моя статья «М. Н. Катков и крушение эстетики либерализма». Другого рецензента на книгу о Каткове трудно было найти. Валентине Александровне показалось, что Каткова я знаю и понимаю. А потом и рецензия ей понравилась.

Мы немало беседовали о России, о русской общественной мысли и, конечно же, о ее отце. Валентина Александровна дарила мне выходившие книги отца. В 1990 году я получил «Избранные произведения» в трех томах. Все подарки были дороги для меня и важны, но одна книга особенно. Называлась «Я в свою ходил атаку».

Это книга, где дочери Валентина и Ольга собрали дневники и письма отца за 1941–1945 годы. К сожалению, я не был знаком с Ольгой Александровной, но пару слов хочу о ней сказать. Ольга Александровна Твардовская (1941–2017) — заслуженный художник РФ, лауреат Государственной премии. Вместе с супругом, художником-постановщиком Владимиром Макушенко, сотрудничала с



Александр Твардовский. «Я в свою ходил атаку...» 1941–1945. Дневники. Письма. М.: Вагриус, 2005.

ведущими театрами страны. В 1970-е годы Твардовская много работала в «Ленкоме» с Марком Анатольевичем Захаровым.

Твардовский как бы сроднился со своим героем. Когда говорили о поэте, невольно вспоминали Тёркина, хотя он написал много прекрасных стихов, достойных того, чтобы войти в пантеон русской поэзии. Скажем, «Я убит подо Ржевом» — бесспорный шедевр на уровне высочайших поэтических открытий мировой культуры. Надо добавить и «Дом у дороги», и «За далью даль»... Поэт сделал Тёркина своим земляком, смоленским мужиком, потому что Россия начинается с отчего дома. И земляки это оценили, поставив им обоим в Смоленске памятник.

Надо добавить, что для моего поколения, да и для людей постарше, «Василий Тёркин» продолжился дантовской по замыслу, да и по исполнению, поэмой «Тёркин на том свете». В конце 1960-х, как помню, у нас на кухне собирались друзья, и я читал вслух «Тёркина на том свете». Вариант протестного мироощущения. Жизненность созданного Твардовским образа бойца оказалась поразительной. Замах на дантовский уровень не погубил поэму, а показал ее силу и глубину, глубину созданного образа. Добавлю, что продолжение «Тёркин на том свете» впервые опубликовано по указанию Хрущева 17 августа 1963 года в газете «Известия» (главред — Алексей Аджубей, зять Хрущева).



А. Г. Сергеев. Памятник Александру Твардовскому и Василию Тёркину.
Фото Александра Анашкина. Смоленск. 1995

Скажут, что в «Божественной комедии» герой сам Данте, а тут рядовой боец, да еще и пехотинец, даже не летчик, не моряк. Но в тексте очень часто происходит сбой, то ли это рассказ о Тёркине, то ли рассказ Тёркина, то ли размышления самого автора, который словно отождествляет себя с героем. Это классическая несобственно-прямая речь. И не случайно, ведь испытания у автора и героя общие. И «читатель-дока» воскликнет:

Задурил, кичась талантом, —
Да всему же есть предел, —
Новым, видите ли, Дантом
Объявиться захотел.

И конечно, руководство страны должно было, иронизирует над собой и ситуацией поэт,



О. Г. Верейский. Обложка

Просто вызвать на бюро
Да призвать тебя к порядку,
Чтобы выправил перо.

Но гении, и на бюро выйдя, сквозь тьму предложенных обстоятельств видят то, что дано их нездешнему зрению. Твардовский и в самом деле создал нечто подобное дантовской поэме. Солженицын в «Круге первом» тоже опирался на идею итальянского гения о потусторонней жизни. Но его Круг первый остался вполне земным, и ситуации в этом круге, может, и жестокие, но мы понимаем, что силы ада здесь не задействованы.

А то, о чем сказал Твардовский, — о народе как нации, о народе как труженике даже в войне, о трагедии нормального человека, который противостоит аду, попав туда, потому что он «условный» мертвец, это на уровне русского Данте, — вот это, я думаю, в русской и мировой культуре останется навсегда. И ничего уже с этим не поделаешь.

Статью хочу закончить стихотворением Твардовского.
Совсем в духе Василия Тёркина.

Такою отмечен я долей бедовой:
Была уже мать на последней неделе,

Сгребала сенцо на опушке еловой, —
Минута пришла — далеко до постели.
И та закрепилась за мною отметка,
Я с детства подробности эти усвоил,
Как с поля меня доставляла соседка
С налипшей на мне прошлогоднею хвоей.
И не были эти в обиду мне слухи,
Что я из-под ёлки, и всякие толки, —
Зато, как тогда утверждали старухи,
Таких, из-под ёлки,
Не трогают волки.
Увы, без вниманья к породе особой,
Что хвойные те означали иголки,
С великой охотой,
С отменной злобой
Едят меня всякие серые волки.
Едят, но недаром же я из-под ели:
Отнюдь не сказать, чтобы так-таки съели.

(1966)

Список источников

Из письма И. А. Бунина Н. Д. Телешову. 19.09.1947 г. Париж // А. Т. Твардовский: Pro et contra / под ред. Андрея Туркова. СПб.: РХГА, 2010. С. 225.

Кантор В. К. В. А. Твардовская. Идеология пореформенного самодержавия (М. Н. Катков и его издания) (рец.) // Вопр. философии. 1979. № 8. С. 173–176.

Мединский В. Р. Война. Мифы СССР. 1939–1945. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2011. 672 с.

Нольте Эрнст. Европейская гражданская война (1917–1945). Национал-социализм и большевизм. М.: Логос, 2003. 528 с.

Саркисянц Мануэль. Английские корни немецкого фашизма: От британской к австро-баварской «расе господ». СПб: Академический проект, 2003. 400 с.

Твардовская Валентина. Строки из стихов отца часто цитируют, не называя автора. 2015. URL: <https://www.pravmir.ru/valentina-tvardovskaya-stroki-iz-stihov-ottsa-chasto-tsitiruyut-ne-nazyivaya-avtora/> (дата обращения: 09.05.2025).

Турков Андрей. Александр Твардовский: судьба и творчество // А. Т. Твардовский: Pro et contra. СПб.: РХГА, 2010. С. 7–26.

Schmitt Carl. Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre (1947–1951) / Herausgegeben von Eberhard Freiherr von Medem. Berlin: Duncker and Humblot, 1991. 364 S.

References

Turkov, Andrei (ed.) (2010) “Iz pis'ma I. A. Bunina N. D. Teleshovu. 19.09.1947 g. Parizh” [“From the Letter of I. A. Bunin to N. D. Teleshov. September 19, 1947. Paris”], in A. T. Tvardovskii: *Pro et contra*. St. Petersburg: RKhGA, p. 225.

Kantor, V. K. (1979) “V. A. Tvardovskaya. Ideologiya poreformennogo samoderzhaviya (M. N. Katkov i ego izdaniya) (rets.)” [“V. A. Tvardovskaya. Ideology of the Post-reform Autocracy (M. N. Katkov and his Publications) (Review)”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 8, pp. 173–176.

Medinskii, V. R. (2011) *Voina. Mify SSSR. 1939–1945* [War. Myths of the USSR. 1939–1945]. Moscow: OLMA Media Grupp.

Nol'te, Ernst (2003) *Evropeiskaya grazhdanskaya voina (1917–1945). Natsional-sotsializm i bol'shevizm* [The European Civil War (1917–1945). National Socialism and Bolshevism]. Moscow: Logos.

Sarkisyants, Manuel' (2003) *Angliiskie korni nemetskogo fashizma: Ot britanskoi k avstrobavarskoi “rase gospod”* [English Roots of German Fascism: From the British to the Austro-Bavarian “Master Race”]. St. Petersburg: Akademicheskii proekt.

Tvardovskaya, Valentina (2015) *Stroki iz stikhov ottsa chasto tsitiruyut, ne nazyvaya avtora* [Lines from her Father's Poems are Often Quoted without Naming the Author]. Available at: <https://www.pravmir.ru/valentina-tvardovskaya-stroki-iz-stihov-ottsa-chasto-tsitiruyut-ne-nazyivaya-avtora/> (Accessed: 09 May 2025).

Turkov, Andrei (2010) “Aleksandr Tvardovskii: sud'ba i tvorchestvo” [“Alexander Tvardovsky: Fate and Creativity”], in A. T. Tvardovskii: *Pro et contra*. St. Petersburg: RKhGA, pp. 7–26.

Schmitt, Carl (1991) *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre (1947–1951)*. Herausgegeben von Eberhard Freiherr von Medem. Berlin: Duncker and Humblot.

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 “Philosophi-

cal 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 11.05.2025;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 11.05.2025;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 36–46.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 36–46.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-36–46

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ ОБ АМОРАЛИЗМЕ В ПОЛИТИКЕ (1936)

Публикация М. А. Колерова



Модест Алексеевич Колеров

Государственный архив Российской Федерации,
Москва, Россия, kolerovm@gmail.com



Аннотация. Осуществлена републикация статьи Н. А. Бердяева «Об аморализме в политике» (1936), которую предваряет предисловие М. А. Колерова.



Ключевые слова: Н. А. Бердяев, Московский процесс, мораль, политика, социализм, христианство



Ссылка для цитирования: Бердяев Николай. Об аморализме в политике (1936) / публ. М. А. Колерова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 36–46. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-36-46.

On the 80th Anniversary of Vladimir Karlovich Kantor

NIKOLAY BERDYAEV
ON AMORALISM IN POLITICS (1936)
Publication by M. A. Kolerov

Modest A. Kolerov

The State archive of the Russian Federation,
Moscow, Russia, kolerovm@gmail.com



Abstract. The republication of the article by N. A. Berdyaev “On Amoralism in Politics” (1936) has been carried out, which is preceded by a preface by M. A. Kolerov.



Keywords: N. A. Berdyaev, Moscow Trial, morality, politics, socialism, Christianity



For citation: Berdyaev, Nikolay (2025) “On Amoralism in Politics (1936),” Publ. by M. A. Kolerov, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 36–46. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-36-46.

Предисловие публикатора

Массив текстов русской философской мысли XX века подобен Атлантиде. Ее живые следы — в нашей актуальной истории, но полный корпус таких документов остается малоизвестным. Только особое богатство русской национальной культуры до сих пор позволяет безнаказанно *не знать* ее полноты даже в сфере специальных наук. Эта полнота хранит в себе новые открытия, но вряд ли уже изменит сложившиеся иерархии. Если отечественная и зарубежная филологии в изучении истории русской литературы, напротив, давно уже довели свой предмет исследования до наследия творцов третьего, четвертого, пятого ряда, на грани и за гранью графомании, то история русской мысли все еще не исчерпала источниковой базы наследия своих героев даже *высшего* уровня — таких, как мировая звезда Н. А. Бердяев. Между азбучной библиографией и архивными материалами лежит огромная Атлантида публикаций в периодике, особенно тех, что не были собраны их автором в прижизненных сборниках своих статей и поныне не переизданы их исследователями. Удивительно, но факт: архивные материалы этих великих русских в большей степени введены в научный оборот, чем их публикации

в периодике. Доступная квалифицированному читателю полнота таких трудов — до сих пор не решенная задача. Активные публикации в неспециализированной периодике были повседневным хлебом мыслителей наряду с преподаванием. Поэтому таких публикаций объективно много. И решение этой источниковедческой задачи так, как она решается в русской филологии — то есть для всех персональных уровней качественной русской философии, — будет равно новой исследовательской революции [Колеров, 2022].

Коммунизм в России, фашизм в Италии и нацизм в Германии на фоне всемирного экономического кризиса капитализма и подготовки новой мировой войны стали главными историческими новостями 1920–1930-х годов. Они обнажили суть массовой политики в эпоху Модерна, ее принципиальный идеологический стержень, ее тотальные претензии. Исходя из этих новых правил «массового общества», русские левые эмигранты породили доктрину тоталитаризма, после Второй мировой войны, в ходе холодной войны Запада против СССР, принятой на вооружение западной пропагандой¹.

Едва прибыв в Германию как высланный властью из Советской России, Н. А. Бердяев мог праздновать интеллектуальную победу: он первым из русских описал мировое «Новое Средневековье» в книге, изданной в Берлине в 1924 году. Почти одновременные ей русский труд Г. А. Ландау «Сумерки Европы» (Берлин, 1923) и немецкий труд О. Шпенглера «Закат Европы (Запада)» (1918–1922)² делают Бердяева публичным автором применения этой яркой формулы к послевоенной истории³, а вовсе не открывателем явления. Бердяев вспоминал в 1940 году в своих весьма избирательных мемуарах «Самопознание»: «В (19)23 году в Берлине я написал свой этюд “Новое средневековье”, которому суждено было иметь большой успех. “Новое средневековье” было переведено на четырнадцать языков, о нем очень много писали. Это маленькая книжка, в которой я пытался осмыслить нашу эпоху и ее катастрофический характер, сделала меня европейски известным. Сам я не придавал такого значения этой книжке, но в ней я, действительно, многое предвидел и предсказал» [Бердяев, 1991, с. 251].

В этой книге Бердяев — явно с апологетическим избытком — в контексте мировой социальной революции и «восстания масс» дал формулу генетики

¹ Об этом подробно: [Колеров, 2018].

² На него русские отзывались еще в Советской России в специальном «идейном сборнике» «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (М., 1922) (в том числе: *Степун Федор*. Освальд Шпенглер и Закат Европы; *Франк С.* Кризис Западной культуры; *Бердяев Николай*. Предсмертные мысли Фауста).

³ Ее изобретателем еще с 1903 года является критик Бердяева социал-демократ и марксист А. А. Богданов, который ею определил путь Бердяева к идеализму как путь обскурантизма против прогресса: [Колеров, 2020, с. 9–10].

итальянского фашизма как *Средневековья*: «Фашизм, единственное творческое явление в политической жизни Европы есть в такой же мере новое средневековье, как и коммунизм. (...) Новое средневековье неизбежно будет в высшей степени народно, но совсем недемократично» [Бердяев, 2002, с. 235, 250]. Помещение фашизма в контекст кризиса капитализма стало банальностью: в русской эмиграции корни этого кризиса более всего видели в победе коммунизма в России, историки-современники — в опыте Первой мировой войны, пропаганда в СССР — в перспективе мировой революции. Сталинский «Краткий курс ВКП(б)» (1938), ставший идейной основой для советской исторической политики (и до сих пор невольно доминирующий как нарратив для многих исторических схем в России), даже не стал отдельно описывать нацизм как разновидность фашизма, по умолчанию поставив между ними знак равенства.

Ниже публикуемый текст Бердяева стоит в ряду его рассуждений о морали в современной политике в контексте фашизма и коммунизма и библиографически уже известен. Но лишь библиографически. Может быть, он оказался исторически слишком конкретным, чтобы его переиздать, ибо подчинен повестке только начавшегося в СССР Большого террора, вскоре резко расширившегося и ставшего подлинно массовым. Для идейной истории русской эмиграции важен контекст этого времени, как он отразился на лице эмиграции. Большой террор в СССР остановил советизацию эмиграции, которая уже ярко проявилась в идейной капитуляции евразийства перед Сталиным, двусмысленной пропаганде младороссов, «новоградцев» и других⁴. На новый акт массовых репрессий у них не нашлось эффективного идейного ответа. Создается впечатление, что еще в начале 1920-х годов начав создавать в эмиграции репутильные просоветские организации вокруг «Смены Вех» (1921) и евразийства, ведя эффективную работу советской госбезопасности в других, новых эмигрантских сообществах, Сталин в середине 1930-х годов, к моменту Большого террора, просто утратил интерес к этим инициативам или утратил контроль над ними и потому без колебаний принес их репутацию за рубежом в жертву истреблению и «мобилизации» власти внутри СССР.

* * *

В настоящем тексте Бердяева, прямо посвященном началу этого Большого террора, обращают на себя внимание следующие детали. Во-первых, Бердяев последовательно отрицает политику даже как неизбежное зло, словно возвращаясь к своей анархо-коммунистической молодости 1900-х годов и лишь до-

⁴ О них подробно см.: [Базанов, 2022].

полняя ее своим акцентированным персонализмом. Во-вторых, Бердяев никак не осудил сами факт и цель сталинского суда над внутрисоветской оппозицией, лишь сравнив его с инквизицией. И поэтому подсудимых принципиально невинными не признал и, конечно, не мог признать. И провел уже банальную в то время аналогию между Сталиным и Иваном Грозным (в его борьбе против боярства), которую тогда начала проводить сталинская пропаганда в СССР. Из всей практики нацистского режима Гитлера он упомянул только гестапо: для Бердяева в конце 1936 года существовали Муссолини и фашизм, но не было Гитлера и нацизма, что странно, даже если он ставил между ними знак равенства. Допустим, как тогда это было нередко в советской лексике (а также часто в русской эмиграции), фашизм для Бердяева обнимал собой и нацизм. Но Гитлера все равно в этом тексте нет. И нет этому отсутствию объяснения. Три года спустя, после «Мюнхенского сговора» западных демократий с Гитлером и Муссолини (1938), после аншлюса Австрии Гитлером, после раздела и поглощения Чехословакии, после «пакта Молотова — Риббентропа» (1939) и раздела Польши между Германией и СССР, Бердяев словно забыл об аншлюсе, Мюнхене и Чехословакии, то есть капитуляции западных демократий перед Гитлером. Бердяев молчал о них, то есть настаивал на символической невинности Запада перед лицом сталинской инквизиции.

Бердяев писал тогда своему старому, многодесятилетнему confidentу С. Л. Франку: «Я согласен с Вашим сопоставлением разбойничьих деяний Гитлера и Сталина с Чингис-Ханом. Но Чингис-Хан для своей варварской среды стоял на более высоком моральном уровне, чем Гитлер и Сталин. Для меня все это есть фатальная диалектика империализма, греховной воли к могуществу и власти, греховного культа силы. Я очень мучительно переживаю злодеяния советской власти. Верю, что гитлеровская Германия будет сокрушена» [Бердяев, 2023]. Последнее признание в вере многое уточняет и спасает в общественной философии Бердяева. Это важно, потому что самый ясный, демократичный и одновременно вполне глубокий язык мысли в русской традиции XX века принадлежит именно Бердяеву. Его тексты полны таким количеством формул и афоризмов, что трудно представить себе творческую практику его газетно-журнального труда. Он хранит для нас еще множество открытий.

Николай Бердяев

Об аморализме в политике⁵

Московский процесс⁶, которому вероятно предстоит прославиться своей беспримерной низостью, с особенной остротой ставит вопрос о моральной стороне политики. Может ли политика, которая хочет что-нибудь реализовать и защищать, быть моральной, пользоваться чистыми средствами? Не является ли маккиавелизм вечной основой политики? Носители власти всегда более или менее думали, вслед за Каиафой⁷, что лучше одному человеку умереть, хотя бы этот человек был Иисус из Назарета, чем чтобы весь народ погиб. Казнью невиновных хотели спасти народ. Такова была философия сторонников обвинений Дрейфуса⁸. Между личной и общественной моралью всегда устанавливали не только различие, но и пропасть. Христиане, которые считали себя сторонниками евангельской морали в личной жизни, в жизни общественной и государственной признавали ложь, насилие, убийства, как способ управления.

Политика в значительной степени есть искусство управления массами. Дело не легкое. Оно кажется легким, когда политические деятели остаются в оппозиции, и делается тяжелым, когда достигают столь желанной власти. Я никогда не любил власти, никакой власти, и всегда имел отталкивание от победителей, но всегда осознавал, что слишком легко критиковать её, сидя у себя за письменным столом, оставаясь в безбрежной свободе мысли. Тяжкий вопрос для морального сознания. Политика, призванная управлять массами путем внушения, неизбежно прибегает к демагогии. И в нашу эпоху демагогия делается главным орудием управления. Она была менее необходима, когда у народных масс были органические верования. Но мы живём в эпоху крушения народных верований. Демагогия всегда прибегает к лжи, всегда обращена к дурным инстинктам масс и слишком часто питает народ ненавистью. Демагогия по существу аморальна. В максимальной степени она применяется, как орудие управления, коммунистами и фашистами, но не только ими. На пессимистические мысли наводит тот факт, что наиболее моральная власть оказывается и наиболее слабой, а наиболее сильная власть и наиболее амо-

⁵ Публикуется по изданию: [Бердяев, 1936]. Публикация М. А. Колерова.

⁶ Московский процесс — показательный публичный судебный процесс над политической оппозицией Сталину в СССР во главе с Г. Е. Зиновьевым и Л. Б. Каменевым. Первый в серии трех подобных процессов в 1936–1938 годах, он стал фактическим началом сталинского Большого террора в СССР. — *Здесь и далее примеч. М. А. Колерова.*

⁷ Каиафа — первосвященник Иудеи в I веке н. э.

⁸ Альфред Дрейфус — французский офицер еврейского происхождения, осужденный по ложному обвинению в шпионаже в интересах Германии в 1894 году.

ральной. Те, которые не брезгают никакими средствами для осуществления своих целей, побеждают тех, которые в средствах стесняются и не всё считают дозволенным.

Но ошибочно было бы думать, что аморальные насилия выражаются исключительно в Гепеу⁹ и в Гестапо, в тюрьмах и казнях, к которым прибегают диктатуры. Кроме насилий мечем, всегда видимых и бросающихся в глаза, есть ещё насилия деньгами, всегда скрытые и невидимые. Эти насилия процветают в капиталистических обществах, где подкупают прессу, фальсифицируют общественное мнение, создают скрытые влияния на правительства, выдвигая правительства желательные и опрокидывая нежелательные. Это есть не меньший аморализм в политике, но другого рода.

Аморализм в политике всегда прибегает к риторике, всегда прикрывается возвышенными символами. Самые корыстные и низменные интересы прикрываются декламациями о любви к отечеству, о национальном единстве, самая беззастенчивая борьба за власть прикрывается благом рабочего класса, социальной справедливостью и пр. Но современный аморализм в политике представляет собой новое явление, и интересно вникнуть в его идейный генезис.

Происходит изменение и перерождение морального сознания, при котором зло переживается и создается, как добро. И это связано с исчезновением чувства греха. Сталин продолжает традицию управления Иоанна Грозного. Он находится в восточно-азиатской русской традиции. Но между Иоанном Грозным и Сталиным существует огромная разница в моральном сознании. Иоанн Грозный был одним из самых больших злодеев и тиранов истории. И ошибочно было бы думать, что Сталин в этом отношении еще хуже его. Не в этом вопрос. У Иоанна Грозного было сильное чувство греха. Его мучали угрызения совести, он боялся вечной гибели. Не думаю, чтобы у Сталина или у Ягоды были угрызения совести, очень возможно, что они убеждены в своей правоте, когда прибегают к лжи и убийству. Они зло считают добром. Они не знают никакой другой морали, кроме морали политического расчета. У современного человека чувство греха вообще очень ослабело, а это чувство очень омрачало сознание тех властителей прошлого, которые прибегали к кровавым насилиям. В самых возмущающих насилиях прошлого было все-таки больше благородства, чем в насилиях современных. Инквизиция была благороднее московского процесса. Инквизиторы верили, что они спасают душу тех несчастных, которых они пытали и сжигали. Это было чудовищное заблуждение, но в этом не

⁹ ГПУ / ОГПУ — Объединенное Государственное Политическое Управление РСФСР / СССР (1922–1934). В 1934 году вошло в состав НКВД СССР.

было того цинического утилитаризма и того полного отрицания достоинства человеческой личности, которые характеризуют современную инквизицию.

Сейчас происходит в мире окончательное отпадение от основ христианской морали. Она была еще свойственна и тому гуманизму, который не признавал уже себя христианским. Свобода, равенство и братство христианские по своему происхождению идеи. Это переживание христианской морали было и у старых русских революционеров. Желябов назвал себя христианином и на процессе 1-го марта, и его старается извинить в этом советский автор биографии Желябова¹⁰. Социализм и коммунизм имеют христианские истины, это все более признается историками. Но первоосновы христианской морали и связанная с ними человечность надломились в мире. В мире обнаруживается и торжествует уже совсем иное моральное сознание.

Для морального кризиса огромное значение имело явление Ницше, апофеоз воли к могуществу. Сам Ницше был слишком благородное, утонченное и аристократическое явление, чтобы иметь прямое влияние на массовые течения, хотя, например, на Муссолини его влияние несомненно. Но есть совсем другой источник морального кризиса, который приводит к оправданию каких угодно средств для реализации поставленных общественных целей. Это уже совсем не походит на новую ницшеанскую мораль ценностей. Это есть мораль социального утилитаризма, которая существовала во все времена, но в нашу эпоху обнаруживает себя в оголенном и беззастенчивом виде, ничем себя уже не стесняя. Если вы признаете, что единственный источник моральных оценок, единственный источник различения между добром и злом лежит в обществе, в общественном благе, в общественной пользе, в достижении общественного могущества, то вы неотвратимо придете к аморализму в политике и к признанию всех средств дозволенными. Если мораль целиком подчинена политике, если нет никакой морали, кроме политической, то политика делается аморальной. Можно, как угодно, поступать с человеком во имя общественного блага. Сократ был отравлен. Иисус Христос распят во имя такой морали. Она может принимать формы консервативные и формы революционные. Робеспьер всех гильотинировал во имя такой морали. При этом он признавал себя самым добродетельным из людей. Мораль, которая признает человека средством и орудием строительства нового общества или охранения старого общества, это все равно, которая или государство, или революцию ставит выше человека, выше достоинства человека, достоинства всякого человеческого существа, несущего в себе образ и подобие Божие, неизбежно приводит к аморальным по-

¹⁰ См.: [Воронский, 1934].

следствиям. Есть только одна форма социализма, которая может быть оправдана христианской и просто человеческой, человеческой моралью, это форма персоналистического социализма, который признает верховную ценность и примат человеческого лица, всяческого человеческого лица, и прежде всего униженного и угнетенного, и во имя его организует новое общество. Такой социализм не будет разрешать трагический конфликт личности и обществом в сторону подавления личности обществом. В русских течениях ближе всего к этому типу был Герцен, хотя его философское обоснование было очень слабым, на Западе же Прудон, хотя его философия меня удовлетворяет ещё менее. Сейчас же к этой позиции ближе всего религиозный социализм.

Другая мораль представлена была у нас в прошлом Нечаевым и Ткачевым, этими прямыми предшественниками Ленина. Достоевский, пораженный Нечаевским делом, изобразил возникшую на этой почве моральную атмосферу. Изображение было неточно, в форме, иногда походившей на пасквиль, но духовно Достоевский что-то тут открыл. Нечаев был фанатиком и изувером, его «Катехизис революции»¹¹ испугал и оттолкнул почти всех русских революционеров, но он был вместе с тем натурой аскетической и героической. Нечаев не в Алексеевском равелине, а на вершине власти, приобретает иные черты. Аморализм, при котором во имя утилитарных целей позволительно любое обращение с человеком, не только его физическое убийство, но и его моральное убийство, позволительна всякая ложь, делается господствующим моральным сознанием огромной страны, а не только кучки изуверов. Это есть страшное моральное последствие русской революции, утеря совести и человеческого достоинства. Я склонен положительно оценивать социальные последствия революции. Но создавшаяся моральная атмосфера непереносима. Меня сейчас мало интересует политическая сторона московского процесса. Политически, с точки зрения интересов России, Троцкий и Зиновьев вероятно хуже Сталина и Ворошилова. Старый коммунизм кончается в России, и постепенно умирают или убиваются его главные деятели. Образуется новый национал-коммунизм с пафосом государственности и строительства, который почти уже не отличается от фашизма. Но при всей огромности происходящих в России процессов в ней не замечается морального улучшения. Люди живут в рабском страхе. Для того, чтобы было улучшение моральной атмосферы, для того, чтобы произошла этизация политики, нужно ценность человека поставить превыше всего и освободиться от идолопоклоннического отношения к обществу, государству, революции, классу, расе и пр.

¹¹ Верно: «Катехизис революционера».

Список источников

Базанов П. Н. Царь и Советы: русская эмиграция в борьбе за российскую государственность: политическая и издательская деятельность. 2-е изд., испр. СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 322 с.

Бердяев Н. А. [Письмо] С. Л. Франку 12 декабря 1939 г. / публ. А. А. Гапоненкова // Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / под ред. Т. Г. Щедринной. М.: Политическая энциклопедия, 2023. С. 146.

Бердяев Н. А. Новое Средневековье // Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 222–310.

Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 446 с.

Бердяев Николай. Об аморализме в политике // Новая Россия / Двухнедельный журнал под ред. А. Ф. Керенского. Paris, 1936, 15 октября. № 14. С. 6–7.

Воронский А. Желябов. М., 1934 (Жизнь замечательных людей). 400 с.

Колеров М. А. Манифесты русского политического идеализма: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918) и их наследники. Минск: Лимариус, 2020. 499 с.

Колеров М. А. Мы — накануне новой отечественной гуманитарной революции (Выступление на семинаре «Русская мысль» в Русской Христианской гуманитарной академии, 8 апреля 2022 г.) // Русская философия. Выпуск 1(3). СПб., 2022. С. 144–154.

Колеров М. А. Тоталитаризм: русская программа для западной доктрины. М.: Издание книжного магазина «Циолковский», 2018. 152 с.

References

Bazanov, P. N. (2022) *Tsar' i Sovety: russkaya emigratsiya v bor'be za rossiiskuyu gosudarstvennost': politicheskaya i izdatel'skaya deyatel'nost'* [Tsar and the Soviets: Russian Emigration in the Struggle for Russian Statehood: Political and Publishing Activities]. 2nd edn. St. Petersburg: RKhGA Publ.

Berdyayev, N. A. (2023) “[Pis'mo] S. L. Franku 12 dekabrya 1939 g.” [“[Letter] to S. L. Frank, December 12, 1939”]. Publ. by A. A. Gaponenkov, in *Nikolai Berdyayev: epistolyarnyi razgovor. Arkhivnye materialy* [Nikolai Berdyayev: Epistolary Conversation. Archival Materials]. Ed. by T. G. Shchedrina. Moscow: Political Encyclopedia, p. 146.

Berdyayev, N. A. (2002) “Novoe Srednevekov'e” [“The New Middle Ages”], in Berdyayev, N. A. *Smysl istorii. Novoe Srednevekov'e* [The Meaning of History. The New Middle Ages]. Moscow: Kanon+ Publ., pp. 222–310.

Berdyayev, N. A. (1991) *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. Moscow: Kniga Publ.

Berdyayev, Nikolai (1936) "Ob amoralizme v politike" ["On Immoralism in Politics"], *Novaya Rossiya* [New Russia]. Fortnightly Journal ed. by A. F. Kerensky, 14, Paris, 15 October, pp. 6–7.

Voronsky, A. (1934) *Zhelyabov*. Moscow, (Life of Remarkable People).

Kolerov, M. A. (2020) *Manifesty russkogo politicheskogo idealizma: "Problemy idealizma" (1902), "Vekhi" (1909), "Iz glubiny" (1918) i ikh nasledniki* [Manifestos of Russian Political Idealism: "Problems of Idealism" (1902), "Milestones" (1909), "From the Depths" (1918) and their Heirs]. Minsk: Limarius Publ.

Kolerov, M. A. (2022) "Мы — накануне новой отечественной гуманитарной революции (Vystuplenie na seminare 'Russkaya mysl' v Russkoi Khristianskoi gumanitarnoi akademii, 8 aprelya 2022 g.)" ["We are on the Eve of a New Domestic Humanitarian Revolution (Speech at the Seminar 'Russian Thought' at the Russian Christian Humanitarian Academy, April 8, 2022)"], *Russkaya filosofiya* [Russian Philosophy], 1(3), St. Petersburg, pp. 144–154.

Kolerov, M. A. (2018) *Totalitarizm: russkaya programma dlya zapadnoi doktriny* [Totalitarianism: Russian Program for Western Doctrine]. Moscow: Publication of the bookstore "Tsiolkovsky".

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 10.01.2025;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 10.01.2025;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 47–63.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 47–63.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-47-63

«СТРАНА, ГРАНИЧАЩАЯ С БОГОМ»: ЗНАЧЕНИЕ ПОЕЗДОК В РОССИЮ В ТВОРЧЕСТВЕ РИЛЬКЕ

Джованни Пирари

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, dpirari@hse.ru



 **Аннотация.** Будучи очень молодым, Рильке покинул Прагу и переехал в Мюнхен, где в 1897 году встретил Лу Саломе, русскую иммигрантку. Она помогла молодому поэту открыть для себя русское культурное и духовное наследие, разжигая страсть к великой стране на востоке Европы. В апреле 1899 года Рильке отправился в первую поездку в Россию, где встретил Толстого, Леонида Пастернака, скульптора Павла Трубецкого. Он почувствовал себя навсегда изменившимся под впечатлением от русской пасхальной ночи на Красной площади в Москве. В последних письмах он пишет, что нашел свою родину в России, что наконец-то чувствует себя как дома. По возвращении в Германию он написал эссе «Русское искусство», начал писать «Stunden-Buch» — поэму о духовном опыте монаха-иконописца, интенсивно изучал русский язык и литературу. В 1900 году он во второй раз поехал в Россию, признанную теперь его

© Пирари Дж., 2025

настоящей родиной. Третьего путешествия не последует, но Россия реальная, литературная и воображаемая навсегда останется в творчестве и личности Рильке. В этой статье я стремлюсь проанализировать влияние русских путешествий на произведения Рильке, уделив особое внимание тому, как эти путешествия повлияли на формирование его личности и на способ понимания самого себя, своего творчества и поэтического призвания — аспект, упускаемый из виду в литературе, посвященной этой теме.



Ключевые слова: Райнер Мария Рильке, Россия, русское искусство, поэзия, путешествия, Европа, Родина, воображение, символ, мысль, метафизика, реальность, образ, пространство



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



Ссылка для цитирования: *Пирари Дж.* «Страна, граничащая с Богом»: Значение поездок в Россию в творчестве Рильке // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2025. Т. 8, № 2. С. 47–63.
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-47-63.

On the 80th Anniversary of Vladimir Karlovich Kantor

“THE COUNTRY BORDERING GOD”:
THE IMPORTANCE OF TRIPS TO RUSSIA IN RILKE’S WORK

Giovanni Pirari

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



Abstract. When he was very young, Rilke left Prague and moved to Munich, where in 1897 he met Lou Andreas-Salomé, a Russian immigrant who helped the young poet discover the Russian cultural and spiritual heritage, igniting his passion for the great country to the east of Europe. In April 1899, Rilke embarked on his first trip to Russia, where he met Tolstoy, Leonid Pasternak, and the sculptor Pavel Trubetsky. He felt forever changed by the experience of the Russian Easter night on Red Square

in Moscow. In his later letters, he writes that he found his homeland in Russia and that, for the first time, he felt truly at home. Upon returning to Germany, he wrote the essay *Russian Art*, he began writing the “Stunden-Buch”, a poem about the spiritual experience of a monk-iconographer, and immersed himself in studying the Russian language and literature. In 1900, he embarked on his second trip to Russia, now recognized as his true homeland. There would be no third journey, but Russia — real, literary, and imagined — would forever remain in Rilke’s works and in his personal identity. In this article, I aim to analyze the impact of his Russian travels on Rilke’s work, paying special attention to how these travels influenced the development of Rilke’s personality and his understanding of himself, his creativity, and his vocation as a poet — an aspect often overlooked in the literature on this subject.



Keywords: Rainer Maria Rilke, Russia, Russian art, poetry, travel, Europe, Motherland, imagination, symbol, thought, metaphysics, reality, image, space



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: Pirari, G. (2025) “‘The Country Bordering God’: The Importance of Trips to Russia in Rilke’s Work,” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 47–63. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-47-63.

«Другие страны граничат с горами, морями, реками, но Россия граничит с Богом» — так можно кратко выразить содержание одной из «Geschichten vom lieben Gott»¹, где Рильке передает свое впечатление, оставшееся от первого путешествия в Россию.

Через два десятилетия после двух поездок в Россию, в 1899 и 1900 годах, он написал, что эта страна «сделала меня тем, кем я есть, (...) именно она — родина всех моих инстинктов, все мои внутренние истоки — там!» [Rilke, 2020, S. 350]. Неоднократно до самой смерти он повторял, что встреча с великой страной на Востоке была «решающим событием» его жизни [Rilke, 2020, S. 42; Brutzer, 1969, S. 1].

Джордж Эпп сравнивает значение этого опыта для Рильке с путешествием в Италию для Гёте, в Италию или Грецию для Байрона и других английских и

¹ Wie der Verrat nach Russland kam [Rilke, 1904].



Райнер Мария Рильке (1875–1926)

немецких поэтов [Ерр, 1984, S. 27]. В 1903 году Рильке признался Лу Андреас-Саломе, «что Россия — моя родина, — это одно из тех великих и таинственных убеждений, которым я живу» [Asadowski, 1986, S. 6; Karenovics, 2005, S. 95]².

Для Рильке место рождения стало вторичным по сравнению с выбором духовной родины: «Я уроженец Праги, но русской крови, — сказал он в 1914 году в беседе с Жоффией Дэнеш, — и это случайность, что мой родной язык — немецкий» [Rilke, 2020, S. 471]. Глубина связи Рильке с Россией настолько велика, что ей была посвящена межнациональная выставка в Германии, Швейцарии и Москве в 2017 году.

Все это началось со встречи с Лу Андреас-Саломе — женщиной, судьбоносной для философской и чувственной жизни Фридриха Ницше. Она родилась в Санкт-Петербурге в семье немцев (с дальним гугенотским происхождением) [Lavrin, 1968, S. 150], где редко говорили по-русски [Schmidt, 2020, S. 12]. Ее отец, генерал русской службы, в последние годы обучал свою дочь исключительно

² Удивительно также, что Рильке в своем самом длинном письме на русском языке — письме Софье Шильд от 29 августа 1900 года — назвал Россию своей загадочной родиной [Rilke, 2020 S. 182] и затем в письме Лу Андреас-Саломе от 15 августа 1903 года превратил это чувство принадлежности в одну из «загадочных уверенностей» [Rilke, 2020, S. 273] своей жизни.

в рамках западной образовательной традиции, поскольку Лу не особо владела русским языком. Уже в 19 лет она покинула Россию и переехала в Германию³.

В 1887 году Лу Саломе вышла замуж за ориенталиста Фридриха Карла Андреаса. В своих писаниях она во многом предвосхитила то, что Рильке чуть позже открыл в России. Ее живое представление о верующем и смиренном вечном русском человеке и неведомой «русской душе», которая «в своем великом простодушии обладает всем Высшим» [Andreas-Salomé, 2013, S. 126], Рильке воспринял с воодушевлением.

У Андреас-Саломе и Рильке доминирует положительное отношение к России имперской, благоговейный трепет перед ее крестьянским, консервативным миром как источником возможного духовного обновления Западной Европы, зараженной индустриализацией и буржуазным практицизмом. Читая их произведения, чувствуешь, что оба автора являются детьми своего времени.

Начиная с 1880-х годов Россия действительно стала рассматриваться как антипод индустриального, декадентского и цивилизационно истощенного Запада, пространством мечтаний и надежд, как античная Греция и Италия в эпоху Гёте или Средневековье и Индия в романтизме. Для Фридриха Ницше, например, Россия была «понятием, противоположным жалким европейским мелким государствам и нервозности», единственной державой, «у которой сегодня есть будущность, которая может ждать, которая еще может что-то обещать» [Nietzsche, 1988, S. 141]. После Октябрьской революции 1917 года Стефан Цвейг был очарован «детской и трогательной, умной и еще необразованной сущностью этих людей» [Zweig, 2010, S. 340]. Русские, как полагали, еще имели прямую связь с Богом и природой и могли бы существенно способствовать культурному, духовному и религиозному обновлению Европы.

Первую встречу с Лу 12 мая 1897 года Рильке позже сравнит с рождением. На самом деле, после этой встречи он как бы переродился, потому что имя Рене — в переводе «Воскресший» — показалось решительной подруге слишком женственным и неподобающим поэту. По ее совету Рильке вскоре сменил свое имя на Райнер. Рене считалось «натянутым и претенциозным на публике», осторожно писал он матери. «Райнер — это красиво, просто и по-немецки» [Schmidt, 2020, S. 12–13].

Тем летом, когда Рильке сменил имя, он также познакомился с петербургским журналистом и критиком Акимом Волынским. Волынский привез рассказ Рильке «Все в одном» в Россию и опубликовал его в журнале «Северный

³ По поводу биографических заметок о Лу Андреас-Саломе и ее встрече с Рильке см.: [Schmidt, 2020, S. 14].

вестник». Это была первая публикация Рильке в России. Причем она случилась в тот момент, когда молодой поэт еще не был известен в немецкоязычном мире. Таким образом, русский язык стал первым из бесчисленных языков, на которые был переведен Рильке [Schmidt, 2020, S. 13–14].

Весной 1899 года, после нескольких месяцев подготовки, изучая русский язык и искусство, Рильке в компании с Лу Андреас-Саломе и Фридрихом Карлом Андреасом отправился в путешествие, которое привело его в Москву и Санкт-Петербург. Оно длилось с 25 апреля по 18 июня.

В Великий четверг 1899 года семья Андреасов, а с ними и 23-летний Рильке, прибыли в Москву. «[Когда я приехал в Москву в первый раз], все было знакомо и родное (...). Это был город моих самых древних и глубоких воспоминаний, это было постоянное воссоединение и приветствия: это была родина» [Rilke, 2020, S. 291], — писал он позже в письме Эллен Кей от 2 апреля 1904 года. Уже на следующий день, в Страстную пятницу, маленькая группа посетила великого Льва Толстого. Эта встреча была организована Леонидом Пастернаком. В лице Пастернака, который также был известен как иллюстратор Толстого, Рильке в свои первые дни пребывания в России нашел знакомого, а позже — друга, с которым его отношения не прервутся до конца жизни. И именно этот художник создал посмертный образ, который стал своего рода иконой связи Рильке с Россией.

Во время чаепития Толстой выразил явное недовольство по поводу намерений путешественников провести пасхальную ночь в Кремле и таким образом присоединиться к «суеверному народному обычаю» [Rilke, 2020, S. 45; Andreas-Salomé, 1928]. Однако Рильке был очарован Толстым, и его критика Пасхи не оставила в душе поэта никакого следа.

Для Рильке эта ночь стала своего рода инициацией, которая навсегда определила его отношение к России: «Я пережил Пасху лишь один раз», — писал он своей бывшей спутнице 31 марта 1904 года, и этого «хватит на всю жизнь» [Rilke, 2020, S. 290]. Думаю, эти слова Рильке можно воспринимать буквально.

Уже во вторник после Пасхи путешественники отправились из «города кафедральных соборов и монастырей» [Rilke, 2020, S. 48] в Санкт-Петербург. За пять с половиной недель, проведенных на Неве, Рильке посетил театры, исследовал церкви, музеи и галереи, а также завел знакомства с интеллектуалами и художниками, такими как знаменитый живописец Илья Репин. Однако в родном городе Лу Андреас-Саломе Рильке чувствовал себя гораздо менее уютно, чем в любимой Москве. Здесь все казалось ему «более европейским» [Rilke, 2020, S. 49], то есть менее русским.

Интерес Рильке к России всегда был связан с народной духовностью, традиционным искусством иконы и с беспредельными неведомыми просторами, далекими от европейской цивилизации.

Россия пробудила у Рильке настоящее ощущение природы, ее масштаба, величия и бесконечности. В бескрайних и нетронутых просторах восточной империи он увидел мир, в котором человек еще не был разрушен процессами отчуждения — неизбежным результатом рождения высокоразвитой капиталистической цивилизации. Это и было причиной того, почему поэт испытывал симпатию к России, принимая ее национальное мировоззрение как «основу своего чувства и восприятия мира».

Россия была для Рильке чем-то большим, чем жизнь, — огромной землей, населенной смиренными крестьянами, полной возможностей, реализуемых благодаря терпению и религии. Он пишет: «Россия стала для меня действительностью и вместе с тем глубоким ежедневным сознанием, что реальность — это нечто далекое, бесконечно медленно приходящее к тем, кто имеет терпение. Россия — это страна, где люди одиноки, где каждый несет в себе целый мир, каждый полон темноты, как гора; где каждый глубок в своем смирении, без страха унизиться, и потому благочестив» [Neugrodt, 1921, S. 7].

Из писем и дневников Рильке становится очевидным, что для него Россия — это крестьянин и безбрежная, дремлющая земля, это кровавая, но великолепная история полувосточной империи, великолепные обряды православной религии, но прежде всего — это медленный, молчаливый, близкий и вездесущий русский Бог.

В русской культуре и литературе Рильке искал то, чего ему не хватало в Европе [Березина, 1985, с. 112]. Он считал, что Бог, утраченный европейцами, все еще живет здесь и что люди по-прежнему находятся с Ним в связи [Березина, 1985, с. 112]. Без человека, как пишет А. Неусыхин, Бог теряет свою значимость [Неусыхин, 1977, с. 427]. Именно во время своего путешествия в Россию поэт осознал тайну триединства, состоящего из Бога, человека и природы. Как видно из его эссе о русском искусстве, а также из его рассказов и писем, русский народ предстал перед поэтом как носитель абсолютных ценностей, вдохновленный на самоусовершенствование, а Россия стала его духовной родиной, где Рильке нашел то, чего ему не хватало в атмосфере распада Австро-Венгерской империи, — духовности. Путешествия пробудили новое восприятие и чувство природы, которая предстала перед ним во всем величии и бесконечности, в своей оригинальности. Именно эта природа пробудила у поэта чувство глубокой связи с землей. Теперь в его произведениях образы материального чувственного мира становятся непосредственным объектом и целью поэзии: поэт

начинает говорить о слиянии природы и души как единого потока бытия, о неразрывной связи с миром и вещами.

Глубина впечатлений оказалась такой, что с окончанием первого путешествия началась подготовка ко второму. Почти сразу после возвращения в Германию Рильке «всей душой и телом посвятил себя изучению русского языка», «с феноменальным упорством весь день» учил «язык, литературу, историю искусства, культурную историю России, как если бы готовился к страшному экзамену». Осенью он записался на «русские предметы» [Rilke, 2020, S. 112] в Берлинский университет и даже перестроил свою квартиру: появился «благочестивый русский уголок» [Rilke, 2020, S. 77], для которого он получил репродукцию своего любимого полотна «Богатыри» Виктора Васнецова от Елены Ворониной.

Он читал Сергея Аксакова, Пушкина и Тургенева в оригинале, а также «Казиков» Толстого — «в руках словарь и грамматика, медленно, слово за словом» [Rilke, 1979, S. 137], писал он Акселю Юнкеру 10 мая 1904 года.

Еще до второго путешествия в Россию Рильке решился на переводы. Он перевел отрывки из рассказа Федора Сологуба «Червяк», а также стихотворения Михаила Лермонтова, Константина Фофанова и Спиридона Дрожжина. Его перевод пьесы Чехова «Чайка» утерян, как и перевод из «Бедных людей» Достоевского [Schmidt, 2020, S. 17] — из текста, который Рильке считал подлинно русским [Brodsky, 1977, S. 314].

Между 1902 и 1904 годами Рильке также перевел «Слово о полку Игореве» лирической прозой [Karenovics, 2005, S. 95; Kleinhampel, 2017], которая была опубликована после его смерти — в 1930 году. Идея сделать перевод возникла в Киеве. В письме Софье Шилль от 23 февраля 1900 года поэт писал: «Среди других книг меня бесконечно заинтересовало “Слово о полку Игореве”, слезы Ярославны там лучшие» [Пеленский, 2003]. Этот перевод остается лучшим на немецком языке до сих пор.

То, что первая встреча Рильке с Россией была похожа на пробуждение, подтверждается и поэтическим всплеском, который последовал вскоре после его возвращения. За очень короткое время были написаны рассказы «Geschichten vom lieben Gott», большие части цикла «Цари» и, якобы за одну ночь, «Песнь о любви и смерти корнета Кристофа Рильке». Но прежде Рильке написал менее чем за месяц 68 стихотворений, которые он сначала называл «молитвами», а затем они стали первым разделом «Stunden-Buch», известным как «Книга монашеской жизни»⁴.

⁴ О влиянии русского путешествия на «Stunden-Buch» Рильке см.: [Brodsky, 1977].

«Geschichten vom lieben Gott» были написаны в ноябре 1899 года, после «Книги монашеской жизни». Леппман называет их «прозаическим комментарием к стихам Stunden-Buch» [Leppmann, 1998, S. 7]. Три русские истории — «Как предательство пришло в Россию», «Как старый Тимофей умер» и «Песнь о справедливости» — черпают вдохновение из знаний Рильке о русской и украинской истории и о народной литературе (народные песни, былины, сказки). Они рисуют образ Бога, России и смиренного русского человека⁵.

Первая часть «Stunden-Buch» — «Книга монашеской жизни» — была написана в результате первого путешествия в Россию весной 1899 года, и московский опыт Пасхи отголоском звучит здесь. Монах, задуманный как иконописец святого образа, отправляется на поиски Бога — того, которого Рильке привез из России. Это не величественный, возвышенный Бог традиции, а «соседний Бог» (I, 255), «шумный, угрюмый» (I, 277), скрытый, становящийся Бог, своего рода *deus absconditus*: «Ты — глубокая суть вещей, молчащая об их последнем слове» (I, 327), а главное — темный Бог: «Мой Бог темный, как ткань / из сотни корней, что молча пьют» (I, 254).

«Das Buch der Bilder» создавался между 1902 и 1906 годами. Во второй части этого сборника можно найти стихи, чьи мотивы взяты из русской истории и русских былин (героических песен), например стихотворение «Карл XII едет в Украину» и цикл стихов «Цари». «Темный» Бог в этот период, который характеризуется обращением Рильке к «вещи», изливается в природе и ее предметах [Vilain, 2020].

В «Записках Мальте Лауридса Бригге» (1910) появляются две русские фигуры: Николай Кузьмич, петербургский сосед, и (вновь взятый из русской истории) Гришка Отрепьев. Здесь снова встречается и русский Бог Рильке из «Stunden-Buch».

«Stunden-Buch», а также «Geschichten vom lieben Gott» — творчество молодого поэта, который в поисках ориентира как религиозного, так и литературного отправился на Восток и теперь уверовал, что в России он нашел единственную страну, «через которую Бог еще связан с землей» [Rilke, 1901]. Он обнаружил там в восточно-христианской святой иконе образ для собственной поэтики.

Рильке ценил иконы за их функцию интерфейса к духовному миру и разработал собственную теорию вещей как объектов духовно обоснованной поэтической практики, основываясь на наблюдении за поклонением иконам. Его любимой иконой была икона Знамения Пресвятой Богородицы (Знаменская), которая несет Христа в своем центре. После возвращения из первого

⁵ О религиозности Рильке до его поездки в Россию и о том, как она повлияла на его представление о Боге, см.: [Legner, 1938].

путешествия в Россию Рильке написал стихотворение под названием «Die Znamenskaја».

В этом стихотворении, созданном 8 августа 1899 года в садовом домике Фриды фон Бюло на Биберсберге близ Мейнингена, во время шестинедельного пребывания Рильке с Лу Андреас-Саломе, поэт впервые предстает в образе иконописца, стремящегося с помощью слова нарисовать порог, за которым открывается путь в царство духовных реалий:

Как если бы я вел белокурого ребенка,
так хочу я вести свою золотую линию
вокруг твоего лица, как вокруг крыльчатых дверей,
за которыми сто восемьсот световых сигналов.

И потом мы еще гуляем вокруг твоего платья,
осторожно следуем за его округлыми складками
и руками, которые, как сущности,
поднялись рядом с тобой;
и путь вокруг тебя будет широк.

Мы строим тебя, несмотря на то что ты так мала,
в темнеющей иконе,
когда просим: «Приди и живи»,
кисть идет бесконечно,
и путь вокруг твоей короны
ведет к унынию.

Не думай, что я хочу тебя ограничить
слабым, робким следом,
твоя великая благодать сияет
превыше всякого контура.

⟨...⟩

И тогда ты как-то приходишь
в образы, как в беседки,
и мы находим тебя там.

⟨...⟩⁶

⁶ Это мой перевод, который, безусловно, имеет недостатки и не может отражать немецкий оригинал: См. стихотворение «Die Znamenskaја» (Der Madonnenmaler): [Rilke, 2020, S. 68–69].

Икона и способ, которым она почитается, вдохновили Рильке на то, чтобы заново обосновать свою поэзию как литературную иконопись. Оклады — покрытия из латуни или серебра, которые окружали едва заметные цветовые области некоторых типов икон, — он видел как «пустые овалы», которые наполняются и оживают лишь благодаря «творческому стремлению» молящегося. «Темнеющая икона»⁷, лик которой полностью сокрыт от зрителя, требует «танца мыслей» [Rilke, 1901], где творческие силы и религиозное благоговение объединяются. Это творческое поклонение Рильке перенял для своей концепции искусства, так же как строгость и серьезность, с которыми должен был действовать иконописец: «Тебя писать нельзя нам своевольно», — говорится в «Stunden-Buch» с отсылкой к давно существующим правилам живописи и композиции в русской иконописи:

Тебя писать нельзя нам своевольно,
Ты — Лоно Дня, Заря! И, возлюбя,
из тех же чаш, где краски богомольно
мешал святой, лучи сияют больно:
берем их — в них он умолчал Тебя.

Перед Тобой мы громоздим иконы,
как в сотни стен — один иконостас.
И если сердцем видим, умиленны,
в ладони лик Твой прячем в тот же час⁸.

Монах из «Книги монашеской жизни» может быть воспринят как представитель византийской школы иконописи. В православной иконной теологии библейский запрет на изображения Бога (Исх. 20:4) может быть необычным образом объединен с возможностью изображения человека — и, следовательно, воплощенного Бога — в иконе [Ouspensky, 2007]. Икона воспринимается не как субъективное художественное изображение, а как непосредственное присутствие и «явление» с церковно-литургической функцией. В этом смысле в стихах Рильке речь идет об изображении Бога: «Молчание о божественной славе в иконах Рильке неизменно подчеркивается и в новых вариациях. Он хочет почувствовать Бога за иконами, поэтому художник должен молчать о Нем в изображении» [Erp, 1984, S. 59]. Это удивительно точно соответствует иконо-

⁷ «Die dunkelnde Icone». См. стихотворение «Die Znamenskaja» (Der Madonnenmaler): [Rilke, 2020, S. 68–69].

⁸ Rilke R. «Das Buch vom mönchischen Leben» (1899). Пер. А. Прокопьева.

логическому восприятию иконы как окна, которое — так же, как иконостас, который разделяет пространство для мирян и алтарное пространство, — размещено между небесным и земным миром и на котором изображены черты архетипов в плоской, двухмерной форме (в восточной церковной живописи нет трехмерных изображений святых). Чудотворная икона в народном представлении как «нерукотворная» объединяет архетип и изображение через сходство формы — образ является «отпечатком» самого прототипа. Поэтому каноническое воспроизведение подчиняется строгим традиционным предписаниям. Создание иконы — это служение, а личность иконописца (в отличие от западного сакрального искусства) не имеет значения и потому чаще всего не сохраняется [Флоренский, 1993].

Так, в первом стихотворении «Stunden-Buch» под названием «Час склоняется» в качестве монаха предстает и иконописец, а значит — и в качестве художника, духовно служащего Богу, который рисует вещи «на золотом фоне», в данном случае не красками, а словами. Это программное стихотворение буквально открывает первый значительный сборник стихов Рильке. Ведь в «чистом, металлическом звоне» [Флоренский, 1993], который услышал монах, отдается звук самого большого колокола Кремля, чей мощный звон так потряс молодого поэта в пасхальную ночь 1899 года, что еще долго звучал в его жизни.

Первая поездка продолжалась около семи недель. Вторая, которую Рильке смог совершить год спустя с Лу Андреас-Саломе, была более чем в два раза дольше и привела их на Украину и на Волгу.

Отправной точкой снова стала Москва, куда пара прибыла 9 мая 1900 года. Они составили себе насыщенную культурную программу, в которой основное внимание уделялось галереям. Обязательно хотелось вновь встретиться с Львом Толстым, которого, однако, не оказалось в Москве. Поэтому после трех с половиной недель пребывания там они отправились в сторону Тулы, где находилась усадьба Толстого Ясная Поляна.

По пути к Туле состоялась случайная, но тем не менее судьбоносная встреча с Леонидом Пастернаком, который был в компании своего десятилетнего сына Бориса. Эта единственная встреча с Рильке станет для будущего лауреата Нобелевской премии по литературе важной вехой [Schmidt, 2020, S. 20].

Навсегда в памяти останется и вторая встреча Рильке с Толстым 1 июня 1900 года. Речь идет о той легендарной прогулке по Ясной Поляне, которая вошла в мировую литературу и даже была интерпретирована как удачный акт международного взаимопонимания. Так, когда канцлер Гельмут Коль в 1994 году прощался с российскими войсками, покидавшими Германию после

почти 50-летнего пребывания, он назвал эту встречу поэтов одним из ярких примеров немецко-русских отношений [Schmidt, 2020, S. 20].

Встречи Рильке с Львом Толстым носили характер почти паломничества, как и многие другие его путешествия по России. Можно с уверенностью сказать, что поэт нашел там именно то, что искал; то есть его впечатления были интенсивными, но избирательными. Толстой, столь отличавшийся своим дидактическим и моральным взглядом на жизнь и искусство, тем не менее для Рильке был «вечным русским» [Brutzer, 1969, S. 48], идеализированной фигурой, одновременно доброй и величественной, мягкой и внушительной.

После краткосрочного пребывания в Ясной Поляне путешествие продолжилось в Киеве, где пара надеялась найти «древнейшие русские настроения». Разочарованная, Лу Андреас-Саломе записала: при виде Киева «вспоминаешь Варшаву, Петербург, даже Висбаден, но не Россию», а Рильке в письме к матери от 26 мая (8 июня) 1900 года в похожем духе заметил, что бывшая столица Древней Руси стала «польской, то есть международной» [Rilke, 2020, S. 156].

На Украине Рильке не искал различий между русским и украинским — только общее. Особенно его привлекал «самый святой монастырь в империи» [Rilke, 2020, S. 156] — пещерный монастырь с мумиями монахов и множеством паломников, который он посетил не один раз. Во второй части «Stunden-Buch», в книге «Buch von der Pilgerschaft», духовные переживания Рильке на Днепре будут литературно запечатлены.

После Киева наступила кульминация второго пребывания в России: восьмидневное путешествие по Волге, которое началось в Саратове и продолжилось на север, до Ярославля.

Глядя на безбрежные просторы Волги, которых не коснулась западная цивилизация, с их далекими горизонтами и огромными облаками, Рильке записал, что ему казалось, будто он «смотрел на создание мира Богом» [Rilke, 2020, S. 172].

Вернувшись в Берлин, пара рассталась, и Рильке поехал один в художественную колонию Ворпсведе, где продолжал носить одежду в русском стиле — «зеленую рубашку» и «цветные сапоги из татарской кожи с красными аппликациями» [Vogeler, 1952, S. 100] — и пытался вдохновить художников и художниц, в том числе Фогелера, на изучение русской живописи.

Во время своих путешествий по России Рильке искал в галереях и музеях художников, которые «нашли живописное выражение для глубины русского человека» и для которых «иностранные, технические достижения давно подчинены русским мыслям» [Rilke, 1902], — тех, кто отвернулся от европейской традиции. Их картины вдохновили Рильке на создание стихов. Так, его стихотворение «Маслиновый сад» («Der Ölbaum-Garten») использует мотив Бога

оставленного из картины Ивана Крамского «Христос в пустыне», а монументальное полотно Виктора Васнецова «Царь Иван Васильевич Грозный» оставило следы в цикле «Цари».

Рильке также пытался организовать в Берлине и Вене, в залах Сецессиона, выставку художников группы «Мир искусства». Он написал два эссе о русском искусстве — «Русское искусство» (1900, январь) и «Современные русские художественные стремления» (1901).

Рильке планировал третью поездку в Россию и даже хотел в нее переехать: удивительная фиксация желания для автора, который за свою жизнь сменил бесчисленное количество комнат и домов и которого Гуго фон Гофмансталь называл безродным и бездомным⁹.

Однако он больше не вернется в Россию, но духовная связь с этой страной навсегда останется частью его внутренней жизни. Это подтверждается многочисленными письмами, в которых Рильке в разные периоды жизни оглядывался на Россию и описывал собеседникам важность этого опыта.

Список источников

Березина А. Поэзия молодого Рильке. Л.: ЛГУ, 1985. 183 с.

Неусыхин А. Основные темы поэтического творчества Рильке // *Рильке Райнер Мария*. Новые стихотворения. М.: Наука, 1977. С. 420–443.

Пеленський Є. Рільке і Україна // *Зарубіжна література*. 2003. № 36. С. 8.

Флоренский П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил; Русская книга, 1993.

Andreas-Salomé Lou. Das russische Heiligenbild und sein Dichter // *Dies, Lebende Dichtung. Aufsätze und Essays. Band 3.2: Literatur II /Ästhetische Theorie*. Hg. v. Hans-Rüdiger Schwab. Taching am See, 2013.

Andreas-Salomé Lou. Rainer Maria Rilke. Leipzig, 1928.

Asadowski K. Rilke und Rußland. Briefe, Erinnerungen, Gedichte, Berlin u. Weimar, 1986.

Brodsky P. P. Russia in Rilke's Das Buch der Bilder // *Comparative Literature*. 1977. Vol. 29, no. 4, pp. 313–327. doi:10.2307/1769691.

Brutzer Sophie. Rilkes russische Reisen. Darmstadt, 1969.

Epp George K. Rilke und Russland. Frankfurt a. M.; Bern; New York, 1984.

Heygrodt Robert Heinz. Rilke und Rußland // *Berliner Tageblatt*. 1921. Nov. 22.

Karenovics Ilja. Rilke in Russland — Russland in Rilke. Rainer Maria Rilkes “Russlanderlebnis” // *Jahrbuch für Schöne Wissenschaften*. Dornach, 2005. S. 93–109.

⁹ См. Hugo von Hofmannsthal an Theodora von der Mühll, 12.1.1927 в [Rilke, 2009, S. 1043].

Kleinhampel Ulrich R. Rilke's Translation of "The Slovo o Polku Igoryeve" ("The Song of Igor's Campaign") in the Context of His Spiritual and Poetological Development // *Aliter*. 2017. Vol. 8. P. 3–32.

Lavrin J. Rilke and Russia // *The Russian Review*. 1968. Vol. 27, no. 2, pp. 149–160.

Legner W. K. The Religion of Rainer Maria Rilke before His Visits to Russia // *Monatshefte Für Deutschen Unterricht*. 1938. Bd. 30, N. 8. S. 440–453.

Leppmann Wolfgang. Rilke. Sein Leben, seine Welt, sein Werk. München; Zürich, 1998.

Nietzsche Friedrich. Götzen-Dämmerung // *Ders. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1988. Bd. 6.

Ouspensky Léonide. La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe, Éditions du Cerf. Paris, 2007.

Rilke Rainer Maria. "Meine geheimnisvolle Heimat": Rilke und Russland. Hsg. T. Schmidt. Berlin: Insel, 2020.

Rilke Rainer Maria. Briefe an Axel Juncker. Hg. v. Renate Scharffenberg. Frankfurt a. M., 1979.

Rilke Rainer Maria. Geschichten vom lieben Gott. Leipzig: Insel, 1904.

Rilke Rainer Maria. Moderne Russische Kunstbestrebungen // *Die Zeit (Wochenschrift)*. 1902. Bd. XXXIII, N. 424. November 15. Wien.

Rilke Rainer Maria. Russische Kunst // *Die Zeit (Wochenschrift)*. 1901. Bd. XXIX, N. 368. Oktober 19. Wien.

Rilke Rainer Maria. Schriften zur Literatur und Kunst. Kommentierte Auswahl der wichtigsten Schriften, herausgegeben von Torsten Hoffmann. Reclam, Stuttgart, 2009.

Schmidt Thomas. "Wurzel schlagen". Rilkes lebenslange Russlandliebe // *Rilke Rainer Maria.* "Meine geheimnisvolle Heimat": Rilke und Russland. Hsg. T. Schmidt unter Mitarbeit v. Julia Maas. Berlin: Insel, 2020. S. 7–37.

Vilain R. Rilke and God // *Oxford German Studies*. 2020. Vol. 48, no. 4, pp. 472–493.

Vogeler Heinrich. Erinnerungen. Berlin, 1952.

Zweig Stefan. Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. Frankfurt a. M., 2010.

References

Berezina, A. (1985) *Poeziya molodogo Ril'ke [Poetry of the Young Rilke]*. Leningrad: LGU.

Neusykhin, A. (1977) "Osnovnye temy poeticheskogo tvorchestva Ril'ke" ["The Main Themes of Rilke's Poetry"], in *Rilke, Rainer Maria. Novye stikhotvoreniya [New Poems]*. Moscow: Nauka, pp. 420–443.

Pelens'kii, Є. (2003) "Ril'ke i Ukraïna" ["Rilke and Ukraine"], *Zarubizhna literatura* [Foreign Literature], 36, p. 8.

Florenskii, P. A. (1993) *Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu* [Iconostasis. Selected Works on Art]. St. Petersburg: Mifril; Russkaya kniga.

Andreas-Salomé, Lou (2013) "Das russische Heiligenbild und sein Dichter," in *Dies, Lebende Dichtung. Aufsätze und Essays. Band 3.2: Literatur II /Ästhetische Theorie*. Hg. v. Hans-Rüdiger Schwab, Taching am See.

Andreas-Salomé, Lou (1928) *Rainer Maria Rilke*. Leipzig.

Asadowski, K. (1986) *Rilke und Rußland*. Briefe, Erinnerungen, Gedichte, Berlin u. Weimar.

Brodsky, P. P. (1977) "Russia in Rilke's Das Buch der Bilder", *Comparative Literature*, 29(4), pp. 313–327. doi:10.2307/1769691.

Brutzer, Sophie (1969) *Rilkes russische Reisen*. Darmstadt.

Epp, George K. (1984) *Rilke und Russland*. Frankfurt a. M.; Bern; New York.

Heygrodt, Robert Heinz. (1921) "Rilke und Rußland," *Berliner Tageblatt*, Nov. 22.

Karenovics, Ilja (2005) "Rilke in Russland — Russland in Rilke. Rainer Maria Rilkes 'Russlanderlebnis'", in *Jahrbuch für Schöne Wissenschaften*. Dornach, S. 93–109.

Kleinhampel, Ulrich R. (2017) "Rilke's Translation of 'The Slovo o Polku Igoryeve' ('The Song of Igor's Campaign') in the Context of His Spiritual and Poetological Development," *Aliter*, 8, pp. 3–32.

Lavrin, J. (1968) "Rilke and Russia," *The Russian Review*, 27(2), pp. 149–160.

Legner, W. K. (1938) "The Religion of Rainer Maria Rilke before His Visits to Russia," *Monatshefte Für Deutschen Unterricht*, 30(8), S. 440–453.

Leppmann, Wolfgang (1998) *Rilke. Sein Leben, seine Welt, sein Werk*. München; Zürich.

Nietzsche, Friedrich (1988) "Götzen-Dämmerung," in *Ders. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 6. München.

Ouspensky, Léonide (2007) *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Éditions du Cerf, Paris.

Rilke, Rainer Maria (2020) "Meine geheimnisvolle Heimat": *Rilke und Russland*. Hsg. T. Schmidt. Berlin: Insel.

Rilke, Rainer Maria (1979) *Briefe an Axel Juncker*. Hg. v. Renate Scharffenberg. Frankfurt a. M.

Rilke, Rainer Maria (1904) *Geschichten vom lieben Gott*. Leipzig: Insel.

Rilke, Rainer Maria (1902) "Moderne Russische Kunstbestrebungen," *Die Zeit* (Wochenschrift), XXXIII(424), November 15, Wien.

Rilke, Rainer Maria (1901) “Russische Kunst,” *Die Zeit (Wochenschrift)*, XXIX(368), Oktober 19. Wien.

Rilke, Rainer Maria (2009) *Schriften zur Literatur und Kunst*. Kommentierte Auswahl der wichtigsten Schriften, herausgegeben von Torsten Hoffmann. Reclam, Stuttgart.

Schmidt, Thomas (2020) “Wurzel schlagen.” Rilkes lebenslange Russlandliebe. Einleitung zu: “Meine geheimnisvolle Heimat.” Rilke und Russland. Hg. v. Thomas Schmidt unter Mitarbeit v. Julia Maas. Berlin 2020 (RUR), pp. 7–37.

Vilain, R. (2020) “Rilke and God,” *Oxford German Studies*, 48(4), pp. 472–493.

Vogeler, Heinrich (1952) *Erinnerungen*, Berlin.

Zweig, Stefan (2010) *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt a. M.

Информация об авторе: Джованни Пирари — научный сотрудник 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: Giovanni Pirari — Research Fellow 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 14.12.2024;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 14.12.2024;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 64–99.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 64–99.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-64-99

ПОЗНАНИЕ КАК ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УНИВЕРСАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ (К 150-ЛЕТИЮ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА)



Марина Сергеевна Киселева

Институт философии Российской академии наук,
Москва, Россия, markiseleva@gmail.com



Аннотация. В статье проблематизируется феномен универсальности человека, способного к синтезу когнитивных функций, воображения и эмоциональной сферы в познавательной деятельности различных областей знания, а также воплощении их в знаково-символических формах и в практической деятельности. Предметом case-study стала творческая и практическая деятельность «универсального человека». Так себя определил сам Альберт Швейцер (1875–1965) — философ, теолог, проповедник, музыкант-органист, историк музыки, знаток органной архитектуры, врач-миссионер, создатель и даже строитель больницы, а позже еще и лечебницы для прокаженных в

Габоне (Экваториальная Африка), лауреат Нобелевской премии мира. Центральным в статье является вопрос о возможности «трансляции универсальности» в связи с известной книгой Швейцера «Иоганн Себастьян Бах», в которой дан профессиональный анализ синтетического языка творчества Баха на основе исследования разных родов и видов баховского музыкального искусства. Особое внимание Швейцер обращал на синтез искусств эпохи барокко, благодаря чему он показал соединение укорененных в средневековой традиции словесных текстов с новой музыкальной формой баховских хоралов. Этот синтез в творчестве композитора дал основание Швейцеру определить Баха как «универсальную личность», соединившую в себе не только результаты деятельности нескольких поколений музыкальной семьи, к которой он принадлежал, но и выявить внутреннее единство поэзии-живописи-музыки как языка, отвечающего универсальности самой эпохи барокко. Вывод, завершающий статью, показывает функциональность концепта «проективность в себе» для изучения синтеза когнитивных функций и выявления их прагматики в дискурсивном представлении феномена универсальности человека в социальной среде и в осознании мотивов действия (по М. Веберу), когда возможность для его реализации открыта не только в синхронном, но и в диахронном времени культуры.



Ключевые слова: универсальность человека, воображение, эмоции, познание как социальное действие, деятельность, «продуктивность в себе», барокко, А. Швейцер и Иоганн Себастьян Бах как «универсальные личности», М. Вебер, протестантская этика, мотивация, социальное действие



Ссылка для цитирования: Киселева М. С. Познание как деятельность универсального человека: культурно-исторический контекст (к 150-летию Альберта Швейцера) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 64–99. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-64-99.

On the 150th Anniversary of Albert Schweitzer's Birth

COGNITION AS AN ACTIVITY OF A UNIVERSAL PERSON:
CULTURAL AND HISTORICAL CONTEXT
(ON THE 150th ANNIVERSARY OF ALBERT SCHWEITZER)

Marina S. Kiseleva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, markiseleva@gmail.com



Abstract. The article problematizes the phenomenon of human universality, capable of synthesizing cognitive functions, imagination and emotional sphere in the cognitive activity of various fields of knowledge, as well as their embodiment in sign-symbolic forms and in practical activity. The subject of the case-study was the creative and practical activity of the “universal man” — this is how Albert Schweitzer (1875–1965) defined himself — a philosopher, theologian, preacher, musician-organist, music historian, expert in organ architecture, medical missionary, creator and even builder of a hospital, and later also a leper clinic in Gabon (Equatorial Africa). The central issue in the article is the possibility of “translating universality” in connection with Schweitzer’s famous book “Johann Sebastian Bach,” which gives a professional analysis of the synthetic language of Bach’s work based on the study of different forms and types of Bach’s musical art. Schweitzer paid special attention to the synthesis of the arts of the Baroque era, thanks to which he showed the connection of verbal texts rooted in the medieval tradition with the new musical form of Bach’s chorales. This synthesis in the composer’s work gave Schweitzer grounds to define Bach as a “universal personality,” who combined in his work not only the results of the activities of several generations of his musical family, but also to reveal in it the internal unity of poetry-painting-music as a language that corresponds to the universality of the Baroque era itself. The conclusion that completes the article shows the functionality of the concept of “projectivity in itself” for studying the synthesis of cognitive functions and identifying their pragmatics in the discursive representation of the phenomenon of human universality in the social environment and in the awareness of the motives of action (according to M. Weber), when the opportunity for its implementation is open not only in synchronous, but also in diachronic time of culture.



Keywords: human universality, imagination, emotions, cognition as social action, activity, “productivity in itself”, Baroque, A. Schweitzer and Johann Sebastian Bach as “universal personalities”, M. Weber, Protestant ethics, motivation, social action



For citation: Kiseleva, M. S. (2025) “Cognition as an Activity of a Universal Person: Cultural and Historical Context (On the 150th anniversary of Albert Schweitzer),” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 64–99. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-64-99.

Универсальность человека в контексте истории европейской культуры

Социогуманитарные исследования и междисциплинарные гуманитарные проекты двух последних десятилетий XX века были обращены к многообразию и ценности культур и человеческих практик, возможности и необходимости контактов в мультикультурном пространстве, что в социальной теории и антропологии культуры закрепилось в названии Cultural Studies. Однако на рубеже XX–XXI веков и далее в начале первого десятилетия XXI века эта парадигма была практически вытеснена исследованиями и проектами, связанными с влиянием глобализации и поиском идентичности той или иной локальной культуры, этноса, нации, расы, социальной группы, профессии и самого человека (см.: [Кессиди, 2003]). Кризис идентичности человека, став главным направлением в психоаналитических трудах Э. Эриксона еще в послевоенное время 1940-х годов, к началу нынешнего столетия определил мейнстрим в психологии, социологии, антропологии, педагогике, этнологии, культурной истории, лингвистике и в их разнообразных междисциплинарных сочетаниях. Актуализировали эту популярность исследования границ постколониализма и безграничности глобализации. Cultural Studies, признавая ценность многообразия культур вместе с установкой на развитие человека, расширение его знаний и умений, акцентом на ответственности за образование и необходимости его постоянного совершенствования, стимулировали внимание к саморазвитию человека, что вело исследователей и к проблемам универсальности. Иной поворот происходит в исследованиях, занимающихся вопросами идентичности человека, где разъясняющее концептное поле представлено понятиями *тождественность*, *одинаковость*, *совпадение* и т. п., а идентификация как процесс поиска идентичности человека — *отождествлением*, *уподоблением*, *приравниванием*.

Смена приоритетных парадигм в антропологии, этнологии и социокультурных исследованиях привела к утрате внимания к феномену универсальности человека и его открытости как познавательным, так и коммуникативным интересам. Универсальность человека как феномен интересует скорее культурно-историческую эпистемологию. Исторический опыт усвоения и

собираения в самом себе знаний из разных областей, которые становились и умениями универсального человека, в настоящее время в большей степени присутствует в исследованиях по истории науки. В какой-то части этот пласт знания востребован в образовательных проектах [Гончаров, 2012].

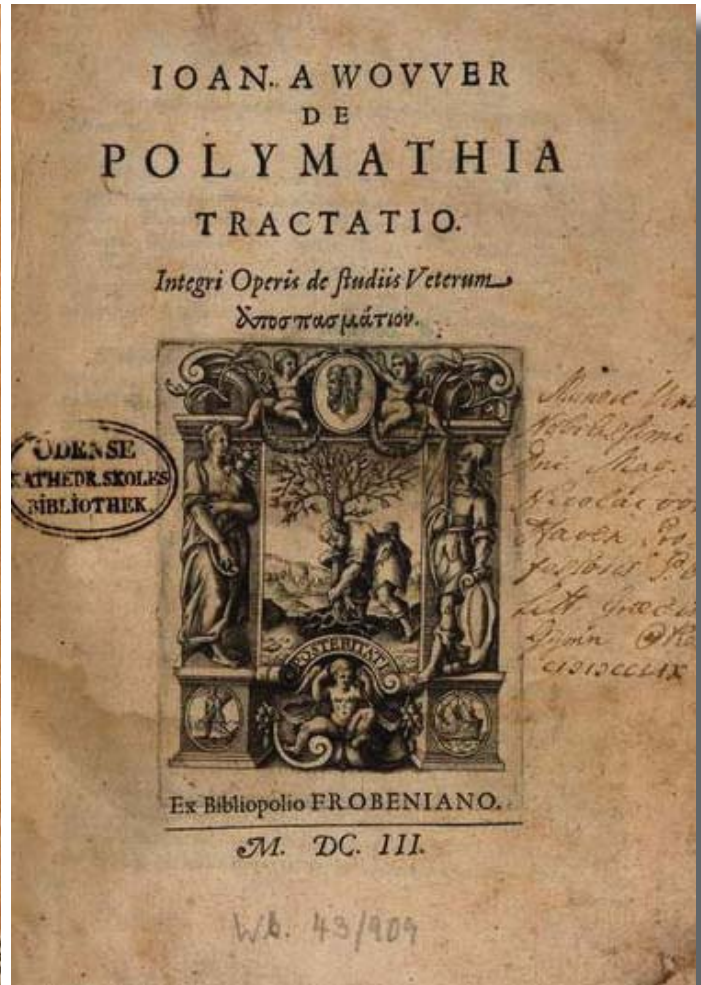
* * *

Словарные статьи показывают синонимичность в употреблении концептов «универсальный человек» (лат. *homo universalis*), «энциклопедист», «полимаст» (греч. Πολυμαθής: πολυ — «много» и μαθής — «занятия»), «полистор» (греч. πολυϊστωρ — «хорошо образованный»), или позднее — «эрудит». Эпоха Возрождения создала уникальный образец универсального человека, каким, несомненно, был Леонардо да Винчи, известный своей формулой: «я знаю, как...», которую использовал в письме к Лодовико Сфорца, правителю Милана, перечисляя имеющиеся у него знания разных наук и ремесел, которые он готов был воплотить в деле. Лишь последним пунктом было сообщение об умении писать картины и своим мастерством поспорить с любым художником (см.: [Айзексон, 2019, гл. 14]). По разным причинам его проекты часто не находили своего воплощения, однако это не мешало ему создавать новые. Леонардо, пишет У. Айзексон, «сделался архетипом человека Возрождения,

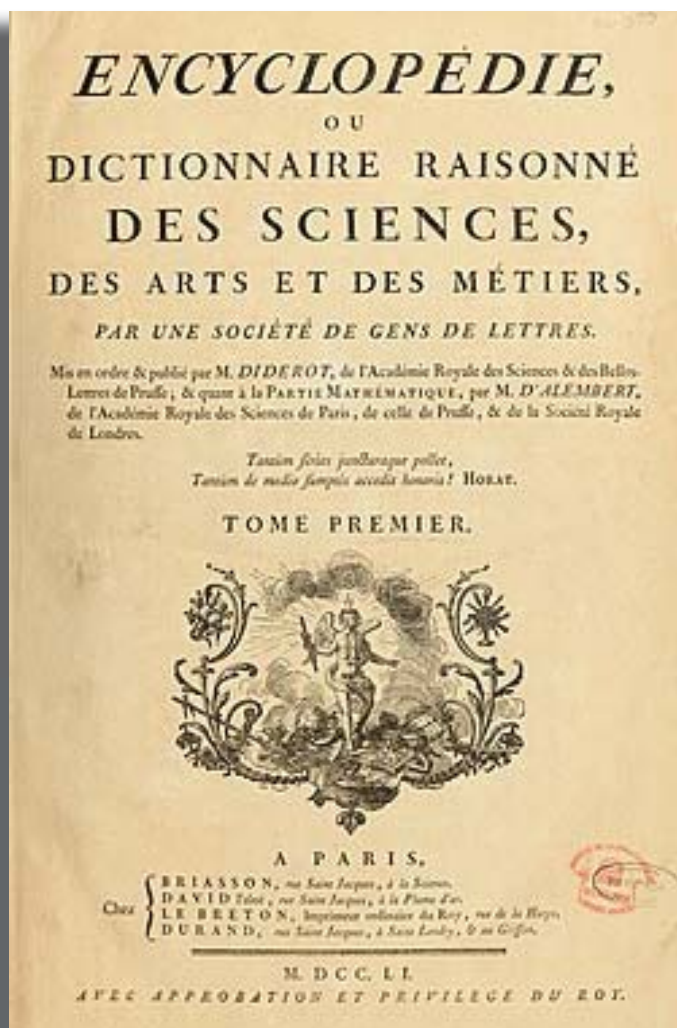


источником вдохновения для всех, кто тоже считает, что “бесконечные творения природы” (...) переплетены в единое целое, пронизанное чудесными закономерностями» [Айзексон, 2019, с. 2]. Именно способность соединять искусство и знание, которое Леонардо открывал в своих творениях, создала образец в культуре Европы. И Италия, и другие страны Европы этого времени ценили универсальные способности тех интеллектуалов и художников, кто не только овладевал знаниями, но и создавал новые предметные знания в науках и искусствах.

В XVII веке универсальность человека не была утрачена, она во многом отвечала потребностям институционализации научного знания, развития его



предметных областей и их дисциплинаризации в новых социальных условиях. Бывало, что одни и те же ученые преуспевали в разных дисциплинах, умножая и добывая знания. Универсалы часто собирали вновь открытое, чтобы сохранить необычную и самоценную коллекцию познанного: знание архивировалось, рядом с наукой возникали музеи. Стоит обратить внимание на подсчеты известного английского историка науки и культуры Питера Бёрка в его книге «Полимат. История универсальных людей от Леонардо да Винчи до Сьюзен Сонтаг». В приложении им представлены 500 имен, и этот список, как он сообщает, далеко неполный: «За сто лет, прошедших с 1570 по 1669 год, — пишет автор, — родились девяносто девять полиматов (...); это более чем вдвое превосходит число тех, которые родились между 1470 и 1569 годами (их тридцать девять)» [Бёрк, 2022, с. 71]. Согласимся с автором: универсальный человек эпохи Ренессанса соединял «открытия идей с миром действия», в европейском XVII веке он воплотил в себе «академичный идеал» универсального ученого, которого голландец Герман Бургаве, сам бывший полиматом, назвал «исполном эрудиции». Такие люди, по его определению, «перекидывали мосты между науками и писали многотомные труды» [Бёрк, 2022, с. 82].



Именно в начале XVII века, в эпоху «исполинов эрудиции», немецким ученым Иоганном фон Воверном был издан труд «De Polymathia tractatio: integri operis de studiis veterum» (1603), который затем не раз переиздавался и в котором полиматия определялась как «знание разнообразных вещей, взятых из каждого рода ученых занятий и простирающихся очень широко». Такой человек свободен и не ограничен в своих перемещениях «по всем полям наук», то есть он эрудит, филомат, энциклопедист, знающий литературу и филологию.

По мере расширения и обретения предметной самостоятельности научного знания в университетах Европы универсализм как потребность в развитии и совершенствовании знаний человека стал фундироваться образованием и выбором дисциплины, представлявшей для ученого собственный интерес. Век Просвещения не только ценил универсальность знаний отдельного человека. Идея ценности знания была положена в основание культурного развития и прогресса общества той эпохи. Это переориентировало полимата и на социальные вопросы, проблемы воспитания и просвещения. Практика применения естественно-научных, религиозно-политических знаний, а также технических изобретений к совершенствованию общественного блага вела к расширению деятельности универсалов XVIII века.

Бёрк назвал этот период эпохой ««интеллектуалов-литераторов», писавших о научных вопросах (men of letters)» [Бёрк, 2022, с. 119]. Век Просвещения — не только время умножения лексиконов и энциклопедий. Это еще и время разнообразия журналов, как специальных, научных, так и адресованных образованной аристократической публике (gens de lettres). Тексты — эссе, очерки, популярные статьи и т. п. — требовали таланта знатоков предмета: владения пером, легкости и доходчивости в языке и блестящей стилистики изложения

Бёрк назвал этот период эпохой ««интеллектуалов-литераторов», писавших о научных вопросах (men of letters)» [Бёрк, 2022, с. 119]. Век Просвещения — не только время умножения лексиконов и энциклопедий. Это еще и время разнообразия журналов, как специальных, научных, так и адресованных образованной аристократической публике (gens de lettres). Тексты — эссе, очерки, популярные статьи и т. п. — требовали таланта знатоков предмета: владения пером, легкости и доходчивости в языке и блестящей стилистики изложения



на родном языке. Кроме того, салоны, общества по интересам были тем местом, где интеллектуалы демонстрировали свои познания, вводя публику в новые области знания, повышая общественную значимость научных идей. Так создавалась новая, заинтересованная в научных знаниях среда, в которой «ученое слово» входило в книжные тексты «интеллектуалов-литераторов». В сущности, популяризируя науку и способствуя ее укоренению в обществе и культуре на протяжении XVIII века,

«интеллектуал-литератор» (помимо сочинения поэм, пьес или романов) вносил вклад в гуманитарные науки и проявлял интерес к наукам естественным» [Бёрк, 2022, с. 120]. Однако расширение предметных областей дисциплин и специализация науки с конца XVIII века профессионализировали деятельность ученых в конкретных областях научного знания. Идеал позитивного знания внес свой вклад в критическое отношение к универсальности знаний полиматов, а потому стали появляться упреки в шарлатанстве.

Утвердившись в своих правах и правилах, профессионализация не только стала основой позитивной науки XIX века и структурирования европейских университетов, но и основанием многочисленных научных сообществ, в большинстве своем соответствующих дисциплинарной структуре науки того времени. Вот несколько примеров: в Берлине Общество изучения немецкого языка и древностей создано в 1815 году, Географическое общество — в 1828 году, а Геологическое общество — в 1848 году. В Лондоне же Геологическое общество впервые заседало в 1807 году, а Русское географическое общество — в 1845 году. Московское археологическое общество, ориентированное на «...исследование археологии вообще и преимущественно русской», — в 1864 году. В Берлине Антропологическое общество создано в 1869 году, Русское антропологическое общество при Императорском Санкт-Петербургском университете учреждено в 1888 году. К началу XX века эта тенденция создания обществ любителей тех или иных наук, искусств и литературы только крепла, в состав их членов включались уже не только профессионалы.

Этот небольшой экскурс в историю важен тем, что показывает динамику изменений универсальности человека в культурно-исторических типах эпистемологии. Понятно, что полимат не может быть в стороне от развития самой науки и ее движения к самостоятельности, структурного обновления, расши-

рения научных контентов, что позволяет обществу извлекать практические результаты из деятельности ученых.

Но как в этой череде изменений самоопределяется полимат? Возможны ли иные формы реализации собственного неукротимого желания открывать новое знание, или теперь активность полимата должна быть обязательно включена в сложившиеся институциональные формы научного познания? Какие возможности для разрешения познавательных задач таит в себе, например, язык музыки в разных исторических контекстах? Или знание устройства старинного органа, чтобы сохранить в XX веке все достоинства старинных инструментов?

Для данной статьи эти вопросы не случайны. Далее речь пойдет о творчестве и разнообразных направлениях образовательной и познавательной деятельности Альберта Швейцера. В письме от августа 1906 года, адресованном своей будущей жене Хелен Бреслау (Helene Bresslau Schweitzer, 1879–1957), он определил себя «универсальным человеком» [Arnold, 2013, p. 63]. Профессор Бёрк не внес Альберта Швейцера в «Список 500» своей книги, но он и не обещал полноты выборки...

Универсальность человека на границе двух культур: детство и юность

Альберт Швейцер (1875–1965) родился в Кайзерсберге, и почти сразу семья переехала в Гюнсбах (земля Верхнего Эльзаса: после Франко-прусской войны в 1871 году — Германия; после Первой мировой в 1918 году — Франция). Время для Эльзаса — послевоенное, тяжелое. Его отец — пастор небольшой общины, мать также из пасторской семьи. У Швейцеров было пятеро детей, жили скромно. Первым образованием Альберта с пяти лет стала музыка, уроки на домашнем квадратном рояле давал отец; с восьми он начал учиться игре на органе; обучался сначала в сельской школе Гюнсбаха, потом год в реальном училище Мюнстера, затем в гимназии Мюльхаузена (1885–1893), живя у родственников. Учиться игре на органе было семейной традицией: оба деда Альберта и его отец были органистами, а Шеллингер, дед по материнской линии, еще и знал архитектуру органа и делился своими знаниями с внуком. Отец, проводя богослужение, сопровождал игрой на органе пение общины. В первое воскресенье каждого месяца он служил особую, «миссионерскую» обедню, рассказывал прихожанам о жизни лютеранских миссионеров в Африке. А затем читал детям мемуары жившего в Африке миссионера, которые сам переводил с французского [Фрайер, 1984, с. 15]. В семье знали и французский, и немецкий; Альберт с детства, общаясь с детьми, владел алеманнским — эльзасским диа-



Альберт Швейцер. Портрет работы Эмиля Шнайдера. 1912.
Музей современного искусства Страсбурга

лектом, одним из немецких. Немецко-французский культурный фронт был для Швейцера родной средой с самого детства.

В июне 1893 года Швейцер выдержал выпускной экзамен в гимназии и в октябре того же года стал студентом Страсбургского университета, выбрав два факультета — философии и теологии. В 1894 году он поступил на службу в армию, однако не прерывал занятий, что позволило ему слушать курс лекций проф. В. Виндельбанда и посещать его семинары по Платону и Аристотелю. Завершив армейскую службу, Швейцер сосредоточился на изучении древних языков, включая древнееврейский, и практически сразу принялся за самостоятельную научную работу по теологии, занимаясь исследованием в научной литературе синоптических евангельских текстов о жизни Христа. Специалистом по этому вопросу был его преподаватель Генрих Юлиус Хольцман. В Страсбургском университете, как он писал позже, для студенческих исследо-



Страсбургский университет



Церковь Св. Вильгельма в Страсбурге

ваний созданы были все условия: «...я благодарен судьбе за то, что в Германии того времени, в отличие от других стран, университет не стеснял студентов жесткими рамками учебных программ, не держал их в напряжении частыми экзаменами и предоставлял им возможность для самостоятельной научной работы» [Швейцер, 1996, с. 9]. Обучение на двух факультетах не помешало Швейцеру продолжать совершенствоваться в игре на органе, его учителем в Страсбурге стал проф. Эрнст Мюнх, органист церкви Св. Вильгельма, брат Эугена Мюнха, учителя Альберта в Мюльхаузене.

Сдав государственный экзамен по теологии в 1898 году, Швейцер взялся за подготовку диссертации по философии религии И. Канта на степень доктора философии и отправился сначала в Сорбонну, а затем в Берлинский университет. Организация преподавания в Сорбонне, в отличие от Страсбурга, не понравилась творчески настроенному юноше. Он занимался своей диссертацией (больше по ночам) и уроками у профессора Парижской консерватории

известного органиста Шарля Мари Видора (1844–1937), у которого начал учиться еще пять лет назад, наезжая в Париж, а также у профессора консерватории пианиста Ж. Филиппа. Нельзя не отметить его уроки у Мари Жаэль: она занималась исследованиями по физиологическому обоснованию фортепианного туше. Швейцер пишет: «Я был “подопытным кроликом”, на котором она проверяла свою теорию и проводила эксперименты в содружестве с физиологом Фере» [Швейцер, 1996, с. 13].

Лето 1899 года Швейцер провел в Берлине, работая в библиотеке с новой литературой по философии религии и играя на органе в Мемориальной церкви кайзера



Шарль Мари Видор



Мемориальная церковь кайзера Вильгельма в Берлине. Ок. 1900

Вильгельма. В конце июля он получил ученую степень по философии. Диссертация была рекомендована к публикации, и автор приступил к правке корректур для подготовки ее к печати. Книга Schweitzer, A. «Die Religionsphilosophie Kants» объемом 325 страниц вышла в Тюбингене, в издательстве Mohr & Siebeck. Ее автор сразу переключился на работу с текстом диссертации по теологии. В самом конце 1899 года Швейцер был принят на должность проповедника церкви Св. Николая в Страсбурге, сначала стажером, а после второго теологического экзамена помощником пастора.

Свою задачу молодой проповедник видел в том, чтобы сообщить слушателям «фундаментальные истины религии Иисуса



Церковь Св. Николая в Страсбурге

таким образом, чтобы они были усвоены не только сердцем, но и разумом...» [Швейцер, 1996, с. 19]. Обязанности его службы были распределены так, что у него оставалось время для совершенствования в исполнительском искусстве в Париже у Видора в весенние пасхальные каникулы. Кроме того, он читал лекции по-немецки о литературе и философии Германии в парижском Обществе иностранных языков, заводил интересные знакомства, в том числе с Казимой Вагнер, которая приглашала его в Байройт на фестивали вагнеровских опер.

Вопрос о том, как возможно молодому человеку достичь столь многого в науке и теологии, в религиозной и музыкальной жизни за достаточно короткий срок, имеет ответ, корнящийся в протестантском образе жизни и традициях воспитания детей в пасторских семьях. Трудовая этика и ответственность за результаты своих занятий была привита юному Альберту с детства в кругу его семьи, а также родственниками, о чем можно узнать из его личных воспоминаний, особенно периода обучения в гимназии Мюльхаузена. Для универсализма Швейцера строгая организация его работы, причем не только днем, но и в ночные часы, направленная на познание, овладение игрой на органе или рояле, составляла интерес и смысл его молодой жизни. Много позже его друг Жак Фешотт (1894–1962), пытаясь найти объяснения успехам Швейцера в столь различных областях науки, литературы, музыки, а потом и медици-

ны, отмечал, что его удивительные способности, душевное равновесие и целеустремленность опирались на умение работать:

Все, что он делал, — будь то литературный труд или медицинское обследование, исполнение органных произведений или строительство больничного барака, — отмечено непреклонной волей достичь в каждом деле совершенства и методичной последовательности усилий в соответствии с однажды продуманным планом. Подобно Франклину, Альберт Швейцер ни в чем не полагался на случай: предельная степень трезвости, которую он выработал в себе (он — мечтательный мальчик и порывистый юноша!), как бы уравнивает его пылкую натуру, нисколько не уменьшая, а, напротив, усиливая ее притягательное воздействие на людей вокруг. И не приходится сомневаться, что именно это и объясняет его бесчисленные и неоспоримые достижения в столь различных сферах.

[Feschotte, 1958, p. 24]

Сформированный эпохой рубежа XIX–XX столетия, немецко-французским культурным фронтиром, этикой протестантизма, Швейцер реализовал в своей жизни веберовский «идеальный тип» протестантской личности. Об этом подробнее еще будет сказано. Он воплотил своей биографией не «прибыльный дух» капитализма, а жизнестойкость, рациональность, необыкновенную работоспособность и ответственность, служа людям далекой от Европы Экваториальной Африки миссионерским трудом врача.

В контексте темы универсальной личности нельзя не отметить, что и Макс Вебер (1864–1920), современник Швейцера, вписан в историю социально-гуманитарного знания именно как полимат, известный своими работами по юриспруденции и решению правовых практических вопросов, трудами по экономике и учреждением новой предметной области — «социологии религии», что позволило ему создать парадигмальный труд «Протестантская этика и дух капитализма» («Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus», 1905), а также продумать и



Макс Вебер. 1894

написать труд в области «понимающей социологии», создав понятийный аппарат этой науки, к которому обратимся в завершение статьи.

У Вебера, кроме того, есть работы по теории музыки, истории, антропологии и проч. Карл Ясперс (1883–1969) в своей «Речи памяти Макса Вебера» нашел термин «фрагментарность», не универсальность, чтобы показать его своеобразный полиматизм, в котором соединились единичное и абсолютное: «Не сила темперамента, а сила идеи заставляла его бросаться от одного фрагментарного замысла к другому. В нем был тот дух, который только и может быть при полной жизненной силе во временном существовании, — никогда не знающее удовлетворения, деятельное, неудержимое движение» [Ясперс, 2012, с. 588].

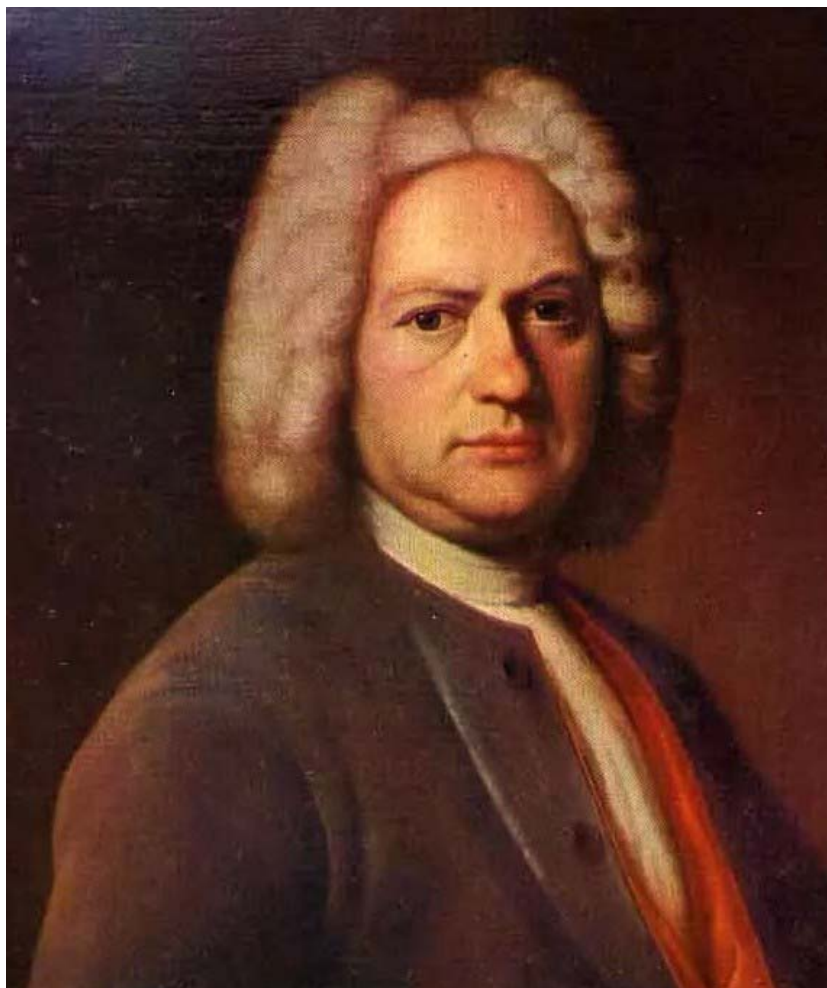
Конец XIX и первые два десятилетия XX века дали старт развитию новых областей гуманитарного знания — социологии, психологии, лингвистики, культурной истории, искусствознания, философской антропологии и др. Важно, что центром структурного синтеза гуманитарных наук стал человек, на которого возлагались надежды на преодоление кризиса культуры и последствий Первой мировой войны. Об этом духовном кризисе культуры писал и Альберт Швейцер, провозглашая в своей книге «Культура и этика» (1923) глубоко нравственный принцип «Благоговения перед жизнью».

Швейцер на пути к универсальности

Первое пятилетие нового, XX века Швейцер позднее определил «решающим» в его творческой деятельности: «Я работал много, очень сосредоточенно, но без спешки» [Швейцер, 1996, с. 20]. Какие темы и проблемы сошлись в этот период, определив его научное направление? Как Швейцер смог соединить разнопредметность своих творческих устремлений и оказаться продуктивным и успешным в новой для себя области истории музыки? И как в этой области ему удалось найти такое понимание сочинений И. С. Баха, которое стало основой новых интерпретаций баховской музыки?

Нельзя не обратить внимание на связь научных интересов Швейцера — интересов разнообразных, но глубинно пересекавшихся и взаимно обуславливающих его работу.

Во-первых, как определял сам автор, это «мои исследования по проблемам жизни Иисуса», которые необходимо было собрать и оформить в самостоятельное издание. За все время учебы, от первого курса до завершения обучения, сложилась определенная логика в его занятиях исторической теологией: «Начав с изучения жизни Иисуса, я естественным образом пришел к проблематике первохристианства. Проблема Тайной вечери лежит на стыке



Иоганн Якоб Иле. Иоганн Себастьян Бах

этих областей. Она является центральным пунктом на пути от веры Иисуса к вере первохристианства» [Швейцер, 1996, с. 21]. Результатом этой работы стала книга «От Реймаруса к Вреде. История исследований жизни Иисуса Христа» («Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung», 1906).

Во-вторых, и это происходит параллельно, в течение шести лет Швейцер напряженно работает над книгой о творчестве И. С. Баха на французском языке для Парижской консерватории. О том, как появилась идея этой книги еще в 1899 году и как рождалась ее структура, увеличивающая темы и объем текста, известно из предисловия Ш.-М. Видора к немецкому изданию:

Я просил Швейцера написать для французских органистов небольшой очерк о хоральных прелюдиях и попутно дать характеристику недостаточно хорошо нам известной сущности немецкого хора и немецкой церковной музыки во времена Баха (...). Он принялся трудиться. Спустя несколько месяцев он писал мне, что вынужден включить раздел о кантатах и «Страстях», так как

установление взаимосвязи между вокальными сочинениями и хоральными прелюдиями поможет их пониманию {...} потребовался специальный очерк истории протестантской церковной музыки, а наблюдениям о сути музыкальной выразительности у старинного мастера была посвящена глава «Музыкальный язык Баха»; появилась потребность и в литературном воссоздании портрета личности лейпцигского кантора; добавилась и глава об исполнении баховских произведений... Так из статьи о хоральных прелюдиях на протяжении шести лет выросла исчерпывающая книга о Бахе.

[Цит. по: Друскин, 2016, с. 647]¹

В-третьих, в эти же годы Швейцер становится членом органного общества, много работает со старыми органами, по существу спасая их, отдавая этому делу много времени и сил, пишет книгу «Немецкое и французское органное строительство и органное искусство», где обосновывает свой профессиональный взгляд на сам инструмент, для которого творил кантор лейпцигской церкви Св. Фомы Иоганн Себастьян Бах. Известно, что Швейцер давал свои концерты, играя только в церквях и на старых органах, поскольку не любил «фабричные», современные инструменты — «концертные органы». Он спасал старые, особенно те, что были сделаны руками парижского мастера А. Кавайе-Колля.

В мае 1905 года в Страсбурге проводился первый эльзас-лотарингский «Musikfest». В своей небольшой статье Ромен Роллан назвал его «крупным художественным событием», придуманным для сопоставления «двух цивилизаций, которые в продолжение веков сталкиваются на эльзасской почве скорее с мыслью истребить, нежели понять друг друга». В этих словах можно увидеть и фронтирный след этой территории, и отзвук недавней Франко-прусской войны. Сказав высокие слова о Страсбурге как давнем культурном центре Эльзаса, писатель высоко оценил его музыкальный уровень, отметив вклад в концертную деятельность и Швейцера, и его учителя, но главное — высоко оценив только что вышедшую в Париже книгу о творчестве Баха:

Профессор Мюнх, органист храма Св. Вильгельма, особенно много потрудился для музыки в городе Страсбурге; он наладил там превосходные хоры («хоры Св. Вильгельма») и организует большие баховские концерты с помощью другого эльзасца, чье имя отлично известно любителям музыки: Альбер-

¹ Книга «Иоганн Себастьян Бах, музыкант-поэт» («Jean-Sébastien Bach: Le musicien-poète». 455 p.) вышла в Париже в 1905 году. Переработанная и увеличенная в два раза в объеме, написанная по-немецки книга: *Schweitzer, Albert. J. S. Bach. Leipzig: Breitkopf & Härtel (844 S.)* была опубликована в 1908 году. Английский перевод вышел в двух томах в Лондоне в 1911 году.

та Швейцера, директора семинарии Св. Фомы (Thomasstift), пастора, органиста, профессора Страсбургского университета, автора интересных работ по философии, теологии и книги, отныне уже знаменитой, — «Иоганн Себастьян Бах».

[Роллан, 1908]

Швейцер и его книга «Иоганн Себастьян Бах»: трансляция универсальности

В Лейпциге в 1880 году вышли два тома глубокого, подробного и последовательно исторического исследования биографии и творчества И. С. Баха Филиппа Шпитта (Ph. Spitta. «Johann Sebastian Bach»). Эту работу Швейцер упоминает на первой странице своей книги, чувствуя себя «должником» Шпитта. Он по разным вопросам обращается к его труду, влияние которого на молодого автора очевидно. В определении главных идей своей книги и в формулировках предметной области анализа Швейцер создает труд «в плане не исторического, а эстетического и одновременно практического пособия» [Швейцер, 2016, с. 4]². Думаю, что последние слова — ответ на обещание Видору. Конечно же, результат, получившийся у автора, не есть пособие. Это авторский оригинальный текст, состоящий из 35 глав, соединяющий в себе не только биографию Баха, обзор жанров и видов его творчества, но и авторские концепты: связи поэзии и музыки, изобразительности музыкальных образов; экскурса в историю хоральных мелодий; определения места хора в церковном богослужении и др. Биография Баха дана сжато в шести главах, выстроен характер, представлено понимание его религиозности, художественности его натуры, его отношение к своему творчеству и к чужой музыке... Швейцер объясняет и период забвения музыки Баха, и возрождение исполнительского интереса. Особо важным для автора было представить органные сочинения композитора, отдельная глава посвящена их исполнению и характеристике органа как инструмента. Все эти главы составляют историко-теоретическую часть его книги.

В главе XIX Швейцер переходит к проблемам эстетики, заключая, что эта область знания игнорировала творчество Баха. Идея, высказанная И.-Т. Мозевиусом о «музыкальной трактовке текста у Баха, определяющей сущность его искусства» [Швейцер, 2016, с. 178], не получила развития. Швейцер сделал эту идею основанием эстетической интерпретации творчества композитора. В автобиографии он писал, что смог «высказать мысли, к которым (...) пришел в результате детального (как теоретического, так и практического) изучения

² Первое издание этой книги Швейцера на русском языке вышло в свет в 1964 году в этом же переводе, но с большими купюрами.

Баха» [Швейцер, 1996, с. 38], когда он работал органистом баховского хора под руководством Мюнха. Очень быстро автор понял, что взятое на себя обязательство перед Видором не уложится в небольшое пособие для исполнителей. Последующие три года Швейцер ушел в работу, проводя время в библиотеке над партитурами Баха, а затем, по счастливой случайности приобретя полное собрание его сочинений Bach-Gesellschaft Ausgabe (BA; 1851–1900, 47 томов), стал работать дома: «Я редко мог выделить для Баха какое-либо другое время, кроме ночного» [Швейцер, 1996, с. 38]. Его одолевали сомнения и страх; Швейцер успокаивал себя тем, что во Франции, в отличие от Германии, «искусство кантора церкви Св. Фомы было в то время практически неизвестно» [Швейцер, 1996, с. 38].

Общая характеристика творчества Баха формулируется им в вводной главе, где речь идет об истоках баховского искусства. Швейцер пишет о Бахе как об «объективном художнике», противопоставляя его «субъективному», не менее любимому им Р. Вагнеру, идущему «наперекор своему времени», создающему себе закон и творящему новые формы. Бах, в отличие от Вагнера, «целиком принадлежит своему времени», используя формы и мысли своей эпохи, не занимается поиском и прокладыванием новых путей в искусстве. Сущность произведений Баха, по мнению Швейцера, не может быть объяснена его судьбой, не он живет в своих произведениях, «но дух времени в нем» [Швейцер, 2016, с. 5]. «Все художественные искания, стремления, желания, порывы и блуждания прежних, равно как и современных ему поколений, сосредоточились в нем и творят через него» [Швейцер, 2016, с. 5]. Формула Швейцера, которую он прилагает к творчеству Баха: «Искусство объективного художника не безлично, но сверхлично» [Швейцер, 2016, с. 5]. И это утверждение дает право Швейцеру сравнивать Баха с И. Кантом, творения которого также, по его мнению, не имеют «личного характера»: «Он — только интеллект, который последовательно развивает философские идеи (...) остается в пределах существующей искусственно-схоластической терминологии, подобно тому как Бах не задумываясь усваивает те музыкальные формы, которые установились в его время» [Швейцер, 2016, с. 5].

Швейцер заключает, что Бах является *универсальной личностью*, сначала поясняя свое определение, так сказать, генетически, адресуясь к истории семьи Бахов, к четырем музыкальным поколениям его предшественников, но тут же обобщает: «Вся история немецкой средневековой поэзии и музыки ведет к Баху» [Швейцер, 2016, с. 6]. Бах не с Генделем, который, развивая другое направление музыки, остался свободным от хоральных мелодий прошлого; основа творчества Баха — хорал: гармонизируя мелодию, он «одновременно

в звуках передает содержание текста» [Швейцер, 2016, с. 6]. Подобное происходит и с хоральными прелюдиями и хоральными фантазиями, которым Швейцер находит определение — «музыкальные поэмы». Кантата, оратория и музыкальная драма («Страсти») находятся на границе богослужебной и самостоятельной музыкальной формы. Идея Швейцера — творчество Баха выразило собой «жизнь и развитие немецкого искусства, которое завершается в нем (...)». Этот гений был не единичным и обособленным духом, но универсальным» [Швейцер, 2016, с. 7].

Объяснение Швейцером универсальности Баха исходит из его понимания барочной музыкальной эстетики, а также исторического анализа движения от немецких песенных средневековых текстов и музыкальных форм, оставшихся в богослужении, к нововременным инструментальным формам, где слово и звук, поэзия и живопись соединялись для высшего выражения сакральных духовных смыслов. Важно зафиксировать, что в большом времени истории культуры можно говорить о своего рода культурном феномене — «трансляции универсальности». Себя Швейцер самоидентифицировал «универсальным человеком» в 1906 году, когда завершил немецкий вариант книги о Бахе. О том, как Швейцер распорядился собственной универсальностью, скажем далее.

Универсальность творчества как опыт познания и воображения/фантазии

Универсальная личность, как уже было отмечено, открывает новые направления в той области, где она находит себя, или синтезирует знания и умения из разных областей, реализуя свои универсальные способности в опыте работы с текстами. Однако важен и контекст: рефлексия и интерпретация реализации способностей и возможностей универсальной личности нуждается в концептуализациях, что составляет интерес истории науки и культуры.

И тот, и другой род познавательной деятельности в понимании новых музыкальных форм, а также синтеза видов искусств в музыкальном языке осуществляется Швейцером в открытии им новой области исследования творчества Баха, которую он определяет как «звуковую живопись», вдохновенную «образами и мыслями текста» [Швейцер, 2016, с. 310]. В этом пункте поиск внутренней связи между поэтической мыслью и ее музыкальным выражением (текстом и музыкой) привел Швейцера к критике позиции Шпитта, отрицательно относившегося к такого рода исследованиям. Швейцер даже резок: Шпитта «издал несколько повелений о сущности истинной музыки и запретил эмпирические поиски связи между поэзией и музыкой у Баха» [Швейцер, 2016, с. 310].

Для Швейцера в его универсальности восприятия музыкального и словесного текста важен и контекст, в котором он ведет свои исследования. Во второй половине XIX века актуализировались споры о «чистой» и «программной» музыке, становлении программных произведений, «музыкальных повествованиях» в итальянском, немецком и французском искусстве XVII–XVIII веков. Швейцер видит истоки «изобразительной музыки» не только в добаховских поколениях. Он вспоминает мастеров гамбургского театра, где «музыка была изображением поступков, картин, идей», Иоганна Маттезона (Johann Mattheson, 1681–1764), известного немецкого композитора своего времени, музыкального критика и теоретика музыки, лингвиста и лексикографа, писателя и оперного тенора Гамбургского театра, которого также можно отнести к сообществу полиматов эпохи барокко. Единственным предшественником в развитии идей «изобразительной» музыкальной эстетики Баха Швейцер называет работу Мозевиуса (Johann Theodor Mosewius, 1788–1858) «Иоганн Себастьян Бах в своих церковных кантатах» (1845).

«Поэтическая и живописная музыка» — так Швейцер назвал XX главу, первую из трех ключевых теоретических глав книги, которую он как будто вынул из контекста культуры барокко, где визуальность являлась не столько иллюстрацией, сколько организацией самого словесного текста, где царила эмблематика, объединяя и взаимно усиливая смыслы авторской мысли. Швейцер не упускает из внимания и психологический аспект синтеза искусств.

Различая *два рода изобразительной музыки* [Швейцер, 2016, с. 313], представленных Бахом и Вагнером, между которыми пауза в полтора века, Швейцер указывает на общеизвестные внешние характеристики: виды искусств отличаются по материалу и выбору языка выражения. В основе лежит различие средств выражения: музыкант работает звуками, живописец — красками, поэт — словами. Швейцер настаивает на том, что «материал» есть «не что второстепенное». Главное для творца образов искусства синтез: в душе творца «живет и живописец, и поэт, и музыкант. Его творчество основано на их взаимодействии. В каждой его мысли участвуют сообща все они {...}, каждый раз они выбирают себе тот язык, который для них наиболее привычен» [Швейцер, 2016, с. 313]. И далее на материале истории живописи, поэзии и сообщений самих художников и поэтов, обращаясь к биографии Гёте, делаясь своими наблюдениями о музыкальных, поэтических и изобразительных творениях искусства, Швейцер показывает внутреннее единство творца в создании художественного произведения. Ницше, замечает Швейцер, «вполне ясно осознавал музыкальную сущность своего поэтического творчества». В книге «Так говорил Заратустра» он «соединяет идеи с помощью не словес-

ной логики, но звуковой, как музыкальные мотивы. Мысли, по-видимому уже вполне разработанные, он неожиданно вводит снова, подобно тому, как музыкант возвращается к основной теме» [Швейцер, 2016, с. 316]. Вагнер в книге «Бетховен» писал, что великие живописцы Ренессанса почти все были музыкантами...

Эстетическое кредо Швейцера: «...в каждом художнике живет еще другой, участвующий в его творчестве. Но в одних случаях этот соучастник настойчив, в других едва заметен. В этом все различие. Искусство в себе — не живопись, не поэзия, не музыка, но творчество, в котором они все объединены» [Швейцер, 2016, с. 317]. Универсальность как проявление эстетического, по Швейцеру, задается самым творческим актом человека, создающего художественное, музыкальное или литературное произведение.

Швейцер рассматривает и другую сторону жизни произведения искусства — его восприятие человеком, который видит картину, слушает музыку, читает книгу, усваивая созданный творцом художественный образ, комплексно: «Не только творчество комплексно; искусство восприятия комплексно не в меньшей мере» [Швейцер, 2016, с. 318]. В *подлинном художественном восприятии* участвуют все чувства и представления человека: «Иной думает, что видит картину, тогда как в действительности он слышит, ибо его художественное волнение происходит от музыкального звучания или молчания, которое он ощущает в изображенном» [Швейцер, 2016, с. 318]. Эти принципы объяснения Швейцер переносит и на музыкальное восприятие, предполагая в нем «способность звукового видения, какого бы рода оно ни было: видения линий, идей, образов или событий. И даже там, где мы не подозреваем, присутствуют ассоциации идей» [Швейцер, 2016, с. 318]. Ассоциативность восприятия разрабатывается с начала XX века в эмпирической психологии, и Швейцер, очевидно, в курсе этих разработок.

Язык музыки, таким образом, становится символом (главное в искусстве — «невысказанное содержание»): чем выразительнее, тем он более проникнут символикой, являясь проводником загадочности. Это связано со сложностью передачи породившей музыкальный образ фантазии, в которой и скрываются идеи композитора. Швейцер видит в том трагизм данного вида искусства: «Трагическая судьба музыкального искусства именно в том и состоит, что конкретное содержание фантазии, которая его породила, отражается в нем лишь в малой степени» [Швейцер, 2016, с. 320].

В концепции Швейцера Бетховен, Вагнер и некоторые другие композиторы идут по пути отображения в звуках в виде песни или программного произведения *поэтического развития мысли*: следуя за текстом, композиторы остают-

ся в русле *поэтической музыки*. Но Бах, Шуберт, Берлиоз скорее в своей музыке *живописцы*. Находя в языке живописной музыки достаточно программных и песенных примеров, Швейцер настаивает на том, что Бах выработал язык живописного характера музыки, притом что основным рабочим инструментом баховских произведений были орган и хор и словесные тексты лежали в основании его композиторской работы. Разработку, структурирование и соотнесение текста с возможностями ритма и гармонии Бах воплощал в «живописном языке» музыкального текста. Противопоставляя *поэтическую и живописную музыку*, Швейцер отличает творчество Баха от послебетховенского песенного или программного развития, где в звуках происходит поэтическое развитие мысли. Таким образом развивается *поэтическая музыка*. Совсем иная «техника» работает в «последовательно» живописной музыке. Здесь ключевое слово не «развитие», а «изображение». Композитор, пишет Швейцер, «ограничивается запечатлением чувства или действия в каком-то одном характерном моменте, передает его живописные свойства, изображает его таким, каким он является вне связи с предшествующим и последующим. Так поступает Бах» [Швейцер, 2016, с. 325].

Швейцер концептуализировал в главе «Слово и звук у Баха» чувства и эмоции, которые находили *изображение* в музыкальном языке композитора. В последующих главах он исследовал баховский живописный язык, выявляя мотивы психологических состояний человека (радости, покоя, скорби, тревоги и проч.) и иные феномены. Разработке этого направления исследования и практическим исполнительским советам Швейцер посвятил последнюю часть книги (XXII–XXXV главы), последовательно разбирая музыкальный язык, структуру и взаимосвязь музыкальных и словесных текстов хоралов, кантат, ораторий, месс и «Страстей» композитора.

Универсальность личности И. С. Баха: слово, звук, живописность

Как трактует связь слова и музыки Швейцер, анализируя тексты баховских произведений? Как он понимает соединение словесных текстов с баховской музыкой, определяя ее живописной?

Ответы на эти вопросы Швейцер замыкает на установлении структурного соответствия слова и музыки в произведениях Баха. Ссылаясь на Арнольда Шеринга и Андре Пирро (см.: [Швейцер, 2016, с. 326, примеч.]), он показывает, что «даже при поверхностном знакомстве (...) обнаруживается не только большее или меньшее соответствие между фразой словесной и музыкальной — их структура тождественна» [Швейцер, 2016, с. 326].

По существу, таким образом Швейцер демонстрирует глубоко работающую идею универсальности как личности Баха, так и его творчества. Он определяет «декламационный» характер мелодии через слова, лежащие в ее основании. Обладая «высокоразвитым, отточенным чувством формы», Бах строит музыкальную фразу как словесную, но воплощает ее в звуках, распространяя этот принцип во всех вокальных произведениях, где тема есть «декламационно оформленное построение, которое будто случайно, благодаря постоянно повторяющемуся чуду, облекается в мелодическую форму, что в равной мере относится к речитативу, ариозо, арии или хору» [Швейцер, 2016, с. 326].

Швейцер обращает внимание на сами словесные тексты, отмечая, что Бах работает с материалом, не подходящим для музыкального выражения. *Во-первых*, это — библейский стих: будучи прозаическим переводом, он «не образует не только музыкального, но и речевого периода»; *во-вторых*, это — тексты либреттистов, в которых нет единства, ибо они создаются из отдельных стихотворных фрагментов, взятых из чтения Библии и/или песенных сборников. Однако, отмечает Швейцер, «озвученный баховской музыкой», этот текст обнаруживает «замкнутые музыкальные периоды» [Швейцер, 2016, с. 327]. Сравнивать «декламационное единство звука и слова» у Баха и Вагнера, считает Швейцер, невозможно: словесное предложение у последнего «задумано музыкально», у Баха *согласие* звука и слова — «волнующее зрелище: при звуках музыки словесное предложение, как бы движимое высшей жизненной силой», освобождается от примитивности пересказов и предстает «в своем подлинном виде» [Швейцер, 2016, с. 327]. Комментарий к этому наблюдению Швейцера позволяет приоткрыть осознаваемый им процесс осмысленного восприятия мастерства композитора. Он пишет: «...когда глубже проникаешь в Баха, все более поражаешься его мастерству; так бывает, когда мыслящий человек, наблюдая повседневные явления природы, воспринимает их как величайшие чудеса» [Швейцер, 2016, с. 327]. Его аргумент: если внимательно прослушать библейский стих в интерпретации Баха, то ритм и все музыкальные формы усваиваются и запоминаются и в иных формах эти слова невозможно представить: «...замечательно, что у Баха запоминается преимущественно декламация — длительность слогов и ударения, а не интервалы» [Швейцер, 2016, с. 327]. Швейцер уточняет причины легкости восприятия и запоминания произведения: «...темы Баха столь характерны и оригинальны по своим интервалам, что и мелодии сами собой прочно запечатлеваются в памяти» [Швейцер, 2016, с. 327]. Подтверждая свои наблюдения, он на примерах из баховских тем показывает, как свободно соединяет Бах музыкальное предложение и словесный текст. Наблюдение Швейцера идет в русле идей, которые начинают раз-

виваться в философии языка и феноменологии начала XX века: Бах «не связывает себя рифмой и размером, но стремится передать *внутреннюю форму предложения* (курсив мой. — М. К.)» [Швейцер, 2016, с. 328], в другом месте: «душу словесного предложения» [Швейцер, 2016, с. 329].

Что это означает? В деталях музыкального воплощения текста Бах может себе позволить неправильности в ритмике, акцентах, длительности слогов, использование слабой и сильной доли такта и т. д. Швейцер пишет, что у него нетрудно найти «очевидные погрешности против естественной декламации», но если исходить *из предложения в целом*, соблюдая все заданные Бахом предписания, «исполнять мелодию свободно, (...) тогда это предложение благодаря некоторой акустической перспективе приобретает рельефность, о которой, анализируя детали, мы и не подозревали» [Швейцер, 2016, с. 329].

По поводу концепции Швейцера велись дискуссии, высказывались возражения. Но этот удивительный феномен «трансляции универсальности» Баха, воспринятый Швейцером, позволил ему провести анализ соединения музыкальной формы и слова, понять и описать внутреннюю форму музыки слова в творениях Баха.

Обращаясь к хоральным гармонизациям, он пишет, что Эккард, Преториус «гармонизировали мелодию; Бах — слова», ибо для него «хоральная мелодия сама по себе безлична», ее индивидуальность обеспечивает текст: «...когда слова зазвучат, мелодия заговорит, передавая содержание фраз гармониями, присоединяющимися к мелодии» [Швейцер, 2016, с. 329]. Общий вывод, после которого Швейцер переходит к анализу конкретных баховских хоралов, таков:

Только тогда станет понятным поэтический смысл баховской хоральной музыки, когда хор поет не мелодию, а текст и в своей декламации будет выделять не мелодические акценты, но слова, которые Бах иногда даже слишком резко подчеркивает гармонией. Чем больше занимаешься этими хоралами, тем больше убеждаешься, что в них живет сдержанная страстность выражения, подобной которой не найти во всей музыкальной литературе.

[Швейцер, 2016, с. 331]

Как помним, Швейцер параллельно писал две книги: о Бахе и историю исследований жизни Иисуса в соединении с проблемой первохристианства, центрированной на событии Тайной вечери. Швейцер считает, что музыкальное толкование в «Страстях по Матфею» слов причастия на Тайной вечере Бах через художественную интуицию почувствовал «правильнее всех теологов»: «Никакого следа скорби. Музыка дышит покоем и величием; чем ближе к

концу, тем величественнее движутся восьмые в басу» [Швейцер, 2016, с. 333]. И далее Швейцер показывает символизм и простоту баховской живописности звука: «Бах видит, как Иисус с просветленным лицом подымается перед учениками и пророчествует о том дне, когда он снова будет пить чашу в царстве Отца своего» [Швейцер, 2016, с. 333]. Уже начало речитатива перед Тайной вечерей («Aber am ersten Tage der sussen Brote») он отмечает как просветленное, почти радостное. Это настроение преобладает как «простодушно-праздничное» до слов Иисуса: «Истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня» [Швейцер, 2016, с. 333].

Швейцер множит музыкальные примеры, где обнаруживается отмеченная способность Баха мыслить «декламационно», но воплощать мысль мелодически, то есть находить слову адекватную музыкальную фразу, сохраняя его смысл. И вот понимание Швейцером этапов работы Баха, мыслящего универсально в работе со звуком, словом и чувством:

- «...он сделает все возможное и невозможное, дабы выявить скрытое в словах чувство, поддающееся музыкальному выражению после усиления заключенного в нем аффекта»;
- «...он мысленно преобразует свой текст, представляя его таким, каким он должен звучать в музыке»;
- Бах работает с целым текстом, а не с отдельными словами, относясь к своему тексту *активно* — «не вдохновляется им, но сам одухотворяет его» [Швейцер, 2016, с. 334].

Музыка Баха, таким образом, имеет обратное действие на слово, она «просветляет содержание слов; без нее слова остались бы беспомощными и часто банальными» [Швейцер, 2016, с. 334].

Вот эту способность преобразования слова музыкой Швейцер и называет *звуковой живописью* Баха. Важно понимать, подчеркивает Швейцер, что Бах не иллюстрирует текст, он не занимается передачей в музыке его движения и развития. Изображая *идею в статике*, Бах подчеркивает «характерные детали, выявляет контрасты, дает мощное нарастание», но у него нет «переживания идеи», нет ее борьбы и отчаяния, нет и умиротворения [Швейцер, 2016, с. 335]. Баховское мастерство отличает его передачу чувства в музыке от бетховенского и послебетховенского искусства — это два разных способа передачи чувства и два разных *качества совершенства* музыки.

Далее Швейцер продолжает сравнение музыкальной выразительности Баха и Вагнера: «Бах изображает идею статически, в ее бытии, как она есть сама по себе, Вагнер — в ее становлении и жизни» [Швейцер, 2016, с. 337]. Музыкальному языку Вагнера необходимы модуляции, которые соответствуют

поэтическому замыслу и эмоции; у Баха модуляции «чисто музыкальной природы», они необходимы в другом смысле — как музыкальное *саморазвитие темы*, заложенной в ней, а потому Бах не создает драматического действия. В другом месте этой же главы Швейцер пишет о «*живописной ассоциации идей*» и их закреплении в музыке Баха. Даже если живописные мотивы нельзя сразу распознать, на помощь приходят родственные мотивы. Эту мысль Швейцер подтверждает сопоставлением текстов хоральных фантазий, кантат и «Страстей»: «Бах каждый раз проводит те же ряды ассоциаций идей, руководствуясь внутренним законом» [Швейцер, 2016, с. 342], что указывает на разработанный им *звуковой язык*. Швейцер предостерегает: в исполнительском искусстве «ошибочно переносить на Баха динамику, обычную для Бетховена и Вагнера...» [Швейцер, 2016, с. 337]. Следующие страницы сопоставления музыкального языка Бетховена и Вагнера как поэтов в музыке и Баха как живописца захватывают своей пронизательностью. Бах не писал опер, «он не представлял себе соединение музыки и действия в одном целом». Его музыкальная драма — «последовательность драматических картин, он осуществил ее в своих “Страстях” и кантатах» [Швейцер, 2016, с. 337]. Швейцер дает формулу баховской звуковой живописи: «Бах апеллирует к зрительным, наглядным представлениям (...)». Для Баха звуковая живопись — самоцель; его идеал — предельно напряженная реалистичность изображения» [Швейцер, 2016, с. 338]. По мысли Швейцера, Бах в текстах находит *образ или мысль*, которые способны к *пластичности музыкального выражения*, но для него не важно, как слова, выражающие эту мысль, отражают / не отражают эмоциональность текста.

Создавая свой музыкальный текст, владея этим искусством в совершенстве, подчеркивает Швейцер, Бах обладает чувством меры: «В “Страстях по Матфею” особенно остро подчеркиваются музыкой все характерные слова, повествующие о страдании. Но действие ни на миг не задерживается. Живописное изображение служит лишь для пластического восприятия звучащего слова» [Швейцер, 2016, с. 339]. Швейцер уточняет:

Не только образ, закрепленный в слове, но и вообще всякое движение для Баха живописно. Всевозможные глаголы, как «просыпаться», «вздвигаться», «воскресать», «подниматься», «возноситься», «торопиться», «оступаться», «колебаться», «погружаться», где бы они ни встречались, дают повод для возникновения соответствующего мотива или темы. Замечательно, что образы движения возбуждают фантазию Баха и тогда, когда в тексте они явно не указаны, но только предполагаются...

[Швейцер, 2016, с. 340]

В завершение главы Швейцер перечисляет несколько из двадцати — двадцати пяти тем, повторяющихся в кантатах и «Страстях», которые он называет *элементами звукового языка* Баха: «...мотивы шага для выражения уверенности, решительности, колебания; синкопированные мотивы утомления; тема, изображающая тревогу; волнообразные линии, образно передающие мирный покой; змеевидные линии, дико вздымающиеся при слове “сатана”; чарующе-оживленные мотивы, появляющиеся, когда речь идет об ангелах; мотивы просветленной, наивной, оживленной радости; мотивы мучительной и благородной скорби» [Швейцер, 2016, с. 344]. Перечисленные Швейцером мотивы — проявление «живописного инстинкта», с которым связана пластическая символика, «с помощью которой Бах музыкой оживляет абстрактные идеи» [Швейцер, 2016, с. 342].

Практическая сторона в разработке звукового языка Баха определяется Швейцером как насущная необходимость исполнительского искусства, а не «забава для эстетика». Современное ему «бездушное модернизирование» — препятствие для понимания баховской музыки [Швейцер, 2016, с. 344]. Швейцер называет «Органную книжечку» Баха, сборник из двадцати хоралов, «словарем его звукового языка, ключом к пониманию баховской музыки вообще» [Швейцер, 2016, с. 347].

В книге Швейцера еще много наблюдений, исследовательских находок, аналитических разработок и выводов. Интересующая меня проблема не просто названа в его труде как характеристика личности Баха, она характеризует самого автора работы о Бахе. Как я пыталась показать, именно универсальность самого человека в его деятельности ведет к синтетическому мышлению и к совершенно новому уникальному результату в его творческом мире.

Попробуем теперь определить те качества и те мотивы, которыми владеет универсальная личность и которые позволяют ей прийти к уникальному результату.

Универсальность как «проективность в себе» в междисциплинарном познавательном процессе и личном выборе Швейцера

Междисциплинарная область научного познания все более актуализируется: современные разработки познавательных процессов реализуются в формах проективной деятельности как внутренней способности человека к объединению с исследователями разных дисциплин для поиска решений внутри большой междисциплинарной проблемы. Эта способность, как полагаю, когерентна творческой деятельности универсального человека. Гуманитарная

междисциплинарность в настоящее время изменяет или расширяет поля дисциплинарного знания, создавая новые, переориентируя проективные задачи, завершая отработанные этапы. Представляется, что это живой процесс. Внутри него могут возникать новые интересы, меняться приоритеты участников, включенных в такого рода деятельность, что сказывается и на их личностном росте. Динамика расширения предметных связей, постановка новых проблемных задач не имеют границ, но они дискретны. Также и деятельность универсального человека разнонаправлена и постоянно расширяет его проективные возможности, и не только в познавательной деятельности, но и в практической работе. Ресурс универсального человека огромен. Его реализация, как и реализация междисциплинарной проективной деятельности, зависит от многих факторов: мотивации; «проективности в себе»³ как состояния, обусловленного внутренней установкой и готовностью к новому типу деятельности; самоорганизации; уровня и качества вложенной в дело работы и др. Исследование «проективности в себе» универсальной личности, как и осмысление «междисциплинарной проективности», остается в области задач методологического дискурса современного познавательного процесса.

Теория социальных действий человека М. Вебера универсальна и позволяет понять деятельность человека не только на уровне теоретического абстрагирования «идеальных типов» действия, реализующегося в ожидаемых для социума результатах. Для понимания поворотов в судьбе Швейцера представляется продуктивным обратить внимание на отмеченные Вебером мотивы для понимания того, чем руководствуется человек, ориентируясь на определенные действия. Характеристики четырех типов мотивации — *целерациональной, ценностно-рациональной, аффективной (эмоциональной) и ориентированной на традицию* — в социальном действии человека Вебер описывает достаточно подробно. Думаю, что содержание каждого находило свое место в деятельности Швейцера, реализовывалось в ней, и, что важно, обязательно в некоем синтетическом единстве. Можно полагать, что в этом единстве выражала себя внутренняя продуктивность его универсальной личности.

* * *

Вебер писал о креативности «протестантской этики» в духе капитализма. Однако протестантизм продуктивен не только действиями людей, преуспевающих в росте капиталов и промышленном движении Европы. Немецкий

³ Концепт «проективность в себе» предложен автором статьи в связи с обсуждением методологии междисциплинарности гуманитарных наук [Киселева, 2024].

протестантизм (Лютер, Меланхтон и др.), держась внутренней личной дисциплины, проложил пути к духовной индивидуальности через ответственность человека перед Богом. Чтение Библии и понимание Слова Божия, пение в храме общиной библейских текстов на родном языке сформировали потребность в образовании прихожан. Изобретение печатного станка сделало возможным «массовое» распространение лютеровского перевода библейских текстов. Теологические факультеты протестантских университетов готовили проповедников, способных не только читать, но и объяснять священные тексты. Образование основывалось на изучении оригинального библейского текста на трех языках (библейском иврите, греческом, латинском, а также в переводах на иные древние языки). Издание многоязычных Библий включало переводы не только Септуагинты и Вульгаты, но и арамейских текстов. Немецкий теолог-гебраист, основатель династии протестантов-гебраистов Иоганн Буксторф Старший (1564–1629) создал кафедру древнееврейского языка в Базельском университете, где был издан текст еврейской Библии (1618–1619), востребованный библеистами до конца XIX века. Этот дух протестантской учености имел и практическое применение в протестантском образовании и служении.

Протестантская этика, пропитанная «протестантским духом», по Веберу, диктует определение целей и организацию самой деятельности приверженца этой веры. Определение задач для достижения поставленных целей в самом процессе основано в том числе и на осознании собственного психосоматического состояния человека, где присутствуют и аффективная эмоциональность, и волевая мобилизация; а также приверженность определенным социальным традициям (семейным, религиозным, образовательным). Эти позиции становятся «говорящими» в жизнедеятельности протестанта. Обратим внимание не только на присутствие этих характеристик в биографии Швейцера, но и на их глубокую связность, обеспечивающую его способности соединять в себе универсальность интересов с их профессиональной реализацией.

Абсолютно творческое, полное новизны и доказательности прочтение текстов Баха Швейцером, как мне представляется, возможно было именно на почве «протестантского духа» и универсальности, объединивших этих двух творцов, а также глубоко прочувствованного ими чтения и понимания текстов Священного Писания. «Проективность в себе», воплотившаяся в универсальности баховского музыкального творчества, реализовалась в «проективности» универсальной личности Швейцера. Произведения Баха были доступны профессионалам, однако после смерти композитора его музыка на столет была почти забыта. Швейцеру было дано прочувствовать, осознать и выстроить свое понимание значения универсальности личности Баха. Трансля-

ция универсальности в работе над книгой о творчестве Баха позволила ему совершить открытие универсальности в себе и сделать последующий выбор.

Как кажется, швейцеровская «проективность в себе» реализовывалась в разных областях знания без какого-либо напряжения. Он продуктивен в переключении с одной сферы деятельности на другую, как бы путешествуя между устоявшимися дисциплинами гуманитарного, теологического и музыкального знания, практикой органного строительства, своими органными концертами и проповеднической деятельностью...

Но это — кажущаяся легкость, и такое впечатление неверно.

* * *

Швейцер в 30 лет поставил перед собой новую цель: не дальнейшее движение в теоретических науках, теологии и музыке, а профессиональное освоение практического дела. Это совершенно новая страница биографии Швейцера, ибо он принял решение от слов и музыки перейти к практическим делам. В своей книге он приводит точный день — пятница 13 октября 1905 года, когда на улице Гранд-Арме в Париже он бросил в почтовый ящик несколько писем к родителям и самым близким друзьям, в которых сообщал, что он стал студентом медицинского факультета в том же Страсбургском университете, «с тем чтобы по окончании его отправиться врачом в Экваториальную Африку» [Швейцер, 1996, с. 52]. Он подал заявление об отставке с должности директора Теологического колледжа св. Фомы и приступил к учебе в зимнем семестре 1906 года.

Дальнейшее изложение этого жизненного поворота в биографии Швейцера показывает работу жестко понятого и принятого им к исполнению *целерационального действия*, рефлексивно освоенного в целом. Аргументы, объясняющие этот поступок, приведены в книге Швейцера как глубоко продуманные и осмысленные в разговорах и советах тем людям, которые стремились «действовать индивидуально», то есть так же, как и он сам. Однако и *ценностная рациональность*, по Веберу, осознана Швейцером как *необходимое действие*: «Только тот, кто способен найти ценное в любой деятельности и посвятить себя ей с полным пониманием своего долга, — только такой человек имеет внутреннее право поставить себе целью некую экстраординарную деятельность вместо той, которая естественным образом выпала на его долю» [Швейцер, 1996, с. 57].

Вебер во второй части исследования основных социологических понятий писал о мотиве *ценностно-рационального действия* жестко, но предполагал чистоту его реализации достаточно осторожно:

Чисто ценностно-рационально действует тот, кто, невзирая на возможные последствия, следует своим убеждениям о долге, достоинстве, красоте, религиозных предначертаниях, благочестии или важности «предмета» любого рода. Ценностно-рациональное действие (...) всегда подчинено «заповедям» или «требованиям», в повиновении которым видит свой долг данный индивид. Лишь в той мере, в какой человеческое действие ориентировано на них — что встречается достаточно редко и в очень различной, большей частью весьма незначительной степени, — можно говорить о ценностно-рациональном действии.

[Вебер, 1990, с. 629]

Совершенно очевидно, что Швейцер, осуществив свое решение, может быть отнесен к этому редкому типу человека, способного мотивировать свои действия на ценностно-рациональной основе. Не надо думать, что и тогда, когда Швейцер учился, как и далее, когда он стал врачом и работал в больнице Ламбарене в Экваториальной Африке, его не преследовали бесконечные проблемы. Однако его понимание долга, принимаемого «с энтузиазмом и одновременно с трезвым пониманием его безусловной обязательности» [Швейцер, 1996, с. 57], не позволяло ему забыть другую сторону личной ответственности: «Нет героев действия, есть герои самоотречения и страдания. Их много. Но лишь немногие из них известны (...) немногим» [Швейцер, 1996, с. 57].

И, наконец, последнее, о чем нельзя не сказать: личность Швейцера не только универсальна, она абсолютно цельна и целостна. Все же та роль, которую отводит Вебер аффективности и традициям в успешности реализации деятельности человека в обществе, слишком строго им определена и понимается в ее скорее негативном, мешающем рациональности, аспекте. Если речь идет о деятельности творческого, нравственно ответственного человека, то представляется, что все четыре отмеченных Вебером типа мотивации взаимосвязаны и воздействуют как на расширение принятого им решения, так и на успешность его реализации.

Приведу значимый пример, говорящий о целостности человека, «стремящегося действовать индивидуально», преодолевая трудности, мобилизуя свои ресурсы, как через «положительную» аффективность (эмоциональность), так и с опорой на традицию. Это личное высказывание Швейцера из уже цитированной книги его друга, музыковеда и музыкального критика Жака Фешотта. Оно относится ко времени медицинских штудий студента Альберта Швейцера, одновременно имеющего степень PhD по философии, профессионального проповедника, историка музыки, концертирующего органиста и знатока старых органов:

В теологии и музыке я был, можно сказать, у себя дома, ибо в роду моем было немало пасторов и органистов и вырос я в среде, где ощущалось присутствие тех и других. Но медицина! Это был совершенно новый для меня мир, я к нему не был готов... Сколько раз, возвращаясь после исступленных занятий на медицинском факультете, я бежал в Вильгельмскирхе к Эрнсту Мюнху, для того чтобы какой-нибудь час, отданный музыке (о, всемогущий Бах!), вернул мне равновесие и душевное спокойствие.

[Feschotte, 1958, p. 31]

Но не только равновесия и спокойствия искал Швейцер в музыке. В 1906 году, когда он стал студентом медицинского факультета, его труд о Бахе по-немецки еще готовился к печати. Универсальность реализует проективность в человеке, расширяя его способности и требовательность к себе в его «индивидуальной» деятельности...

Список источников

Айзексон У. Леонардо да Винчи / пер. с англ. Т. Азаркович. М.: Изд-во АСТ: CORPUS, 2019. 560 с.

Бёрк П. Полимат. История универсальных людей от Леонардо да Винчи до Сьюзен Сонтаг. М.: Альпина-нон-фикшн, 2022. 390 с.

Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. М. И. Левина, сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова, предисл. П. П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. С. 602–643.

Гончаров С. З. Универсальность человека как культурно-исторического существа // Образование и наука. 2012. № 5 (94). С. 142–160.

Друскин М. Альберт Швейцер и его книга о Бахе // Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах. Изд. 4-е. М.: Классика-XXI, 2016. С. 639–657.

Кессиди Ф. Х. Глобализация и культурная идентичность // Вопр. философии. 2003. № 1. С. 78–86.

Киселева М. С. «Проективность в себе» как творческий импульс в гуманитарной междисциплинарности // Философско-методологический анализ творческих процессов / ред.: Смирнова Н. М., Бескова И. А. М.: Голос, 2024. С. 53–59.

Роллан Р. Французская и немецкая музыка // Роллан Р. Музыканты наших дней. URL: http://az.lib.ru/r/rollan_r/text_1908_musiciens_daujourd'hui.shtml (дата обращения: 20.04.2025).

Фрайер П. Г. Альберт Швейцер. Картина жизни. Изд. 2-е, испр. и доп. Пер. с нем. С. А. Тархановой. М.: Наука. Глав. ред. восточной литературы, 1984. 224 с.

Швейцер А. Жизнь и мысли / сост., пер. с нем., послесл., примеч. и ук-ли А. Л. Чернявского. М.: Республика, 1996. 528 с.

Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах. Изд. 4-е. М.: Классика-XXI, 2016. 816 с., ил.

Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера / пер. М. И. Левиной // Вебер Макс. Избранное: Образ общества / 2-е изд., доп. и испр. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 581–595.

Arnold Matthieu. Albert Schweitzer: les années alsaciennes, 1875–1913. Ed.: La Nuée Bleue. Strasbourg, 2013. 283 p.

Feschotte J. Albert Schweitzer. Paris, 1958.

References

Aizekson, U. (2019) *Leonardo da Vinci*. Transl. from the Engl. by T. Azarkovich. Moscow: ACT: CORPUS Publ.

Berk, P. (2022) *Polimat. Istoriya universal'nykh lyudei ot Leonardo da Vinci do S'yuzen Sontag* [History of Universal People from Leonardo da Vinci to Susan Sontag]. Moscow: Alpina-non-fikshn.

Veber, M. (1990) “Osnovnye sotsiologicheskie ponyatiya” [“Basic Sociological Concepts”], in Veber, M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Transl. from the German by M. I. Levina, comp., general editorship and afterword by Yu. N. Davydov, preface by P. P. Gaidenko. Moscow: Progress, pp. 602–643.

Goncharov, S. Z. (2012) “Universal'nost' cheloveka kak kul'turno-istoricheskogo sushchestva” [“Universality of Man as a Cultural and Historical Being”], *Obrazovanie i nauka* [Education and Science], 5(94), pp. 142–160.

Druskin, M. (2016) “Al'bert Shveitser i ego kniga o Bakhe” [“Albert Schweitzer and his Book about Bach”], in Shveitser, A. *Iogann Sebast'yan Bakh* [Johann Sebastian Bach]. 4th edn. Moscow: Klassika-XXI, pp. 639–657.

Kessidi, F. Kh. (2003) “Globalizatsiya i kul'turnaya identichnost'” [“Globalization and cultural identity”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1, pp. 78–86.

Kiseleva, M. S. (2024) “Proektivnost' v sebe' kak tvorcheskii impul's v gumanitarnoi mezhdistsiplinarnosti” [“Projectivity in Itself' as a Creative Impulse in Humanitarian Interdisciplinarity”], in *Filosofsko-metodologicheskii analiz tvorcheskikh protsessov* [Philosophical and Methodological Analysis of Creative Processes]. Eds: Smirnova, N. M. and Beskova, I. A. Moscow: Golos, pp. 53–59.

Rollan, R. (1908) “Frantsuzskaya i nemetskaya muzyka” [“French and German Music”], in Rollan, R. *Muzykanty nashikh dnei* [Musicians of our Time]. Available at: http://az.lib.ru/r/rollan_r/text_1908_musiciens_daujourd'hui.shtml (Accessed: 20 April 2025).

Fraier, P. G. (1984) *Al'bert Shveitser. Kartina zhizni* [*Albert Schweitzer. Picture of Life*]. 2th edn. Transl. from the German by S. A. Tarkhanova. Moscow: Nauka. Glav. red. vostochnoi literatury.

Shveitser, A. (1996) *Zhizn' i mysli* [*Life and Thoughts*]. Comp., transl. from the German, afterword, notes by A. L. Chernyavskii. Moscow: Respublika.

Shveitser, A. (2016) *Iogann Sebast'yan Bakh* [*Johann Sebastian Bach*]. 4th edn. Moscow: Klassika-XXI.

Yaspers, K. (2012) "Rech' pamyati Maksa Vebera" ["Speech in Memory of Max Weber"]. Transl. from the German by M. I. Levina, in Veber, Maks. *Izbrannoe: Obraz obshchestva* [Selected Works: Image of Society]. 2th edn. St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives], pp. 581–595.

Arnold, Matthieu. (2013) *Albert Schweitzer: les années alsaciennes, 1875–1913*. Ed.: La Nuée Bleue. Strasbourg.

Feschotte, J. (1958) *Albert Schweitzer*. Paris.

Информация об авторе: Марина Сергеевна Киселева — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: Marina S. Kiseleva — DSc in Philosophy, Professor, Principal 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 16.05.2025;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 16.05.2025;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 100–124.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 100–124.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-100-124

ЛИБЕРАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР

Ирина Федоровна Щербатова

Институт философии Российской академии наук,
Москва, Россия, ir.rius@gmail.com



Аннотация. Теолог, гуманист и философ Альберт Швейцер рассматривается как представитель либерального протестантизма, методология которого основывалась на рациональной экзегетике. Несмотря на динамичное состояние доктрины либеральной теологии, в целом она оспаривала авторитет догматов, ставила в центр историческую личность Иисуса и его этическое учение. В условиях кризиса Церкви и культуры конца XIX — XX века либеральный протестантизм стремился возродить религиозное чувство путем «очищения» христианства от позднейших догматических интерпретаций и влияния греческой философии. В историко-теологических исследованиях Швейцер объяснял поступки Иисуса его включенностью в систему позднеиудейских эсхатологических взглядов и верований, придавая, таким образом, решающее значение фактору мировоззрения изучаемой эпохи. Значимые для либеральной теологии проблемы соотношения научного-исторического

и религиозного подходов к христианству и влияния греческой философии на первоначальное христианство представляли значительный интерес и для религиозно-философского дискурса в России, который, в частности, нашел отражение в критике русскими философами взглядов А. Гарнака, учителя Швейцера. В свой первый период эволюции научных взглядов — период исторической теологии — Швейцер сформулировал принцип единства религии и этики. Перемены в мировоззрении общества в результате Первой мировой войны обнажили уязвимое место либерального протестантизма — неспособность научно-исторического подхода раскрыть феномен Богочеловечества. Попытки либеральных теологов, и в частности Швейцера, соединить протестантизм с современной культурой в рационально толкуемом христианстве с середины 1910-х годов рассматривались уже как разрушающий религиозные основы культурпротестантизм, на фоне которого возродился интерес к догматике и экзистенциальному восприятию религии (К. Барт). В статье проводится мысль о том, что позиция Швейцера отличалась определенной диалектичностью. Этикоцентризм Швейцера помог ему уйти от крайностей историцизма, а его историзм был практически растворен в этике христианской любви и сострадания, которая в результате определила жизненный выбор и самого Швейцера. Принцип единства религии, этики и культуры ляжет в основу культурологии Швейцера уже во второй период его научной деятельности, когда он сформулирует главную причину упадка духовной культуры — доминирование эстетизма над этическими ценностями.



Ключевые слова: либеральный протестантизм, историческая теология, культурпротестантизм, этика, эстетизм, русская религиозная философия, А. Швейцер, А. Гарнак, А. Ричль, К. Барт, С. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн



Ссылка для цитирования: Щербатова И. Ф. Либеральная теология Альберта Швейцера в диалоге культур // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 100–124. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-100-124.

On the 150th Anniversary of Albert Schweitzer's Birth

LIBERAL THEOLOGY OF ALBERT SCHWEITZER
IN THE DIALOGUE OF CULTURES

Irina F. Shcherbatova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, ir.rius@gmail.com

 **Abstract.** Theologian, humanist and philosopher Albert Schweitzer is considered a representative of liberal Protestantism, the methodology of which was based on rational exegesis. Despite the dynamic state of the doctrine of liberal theology, in general it challenged the authority of dogmas, placed the historical personality of Jesus and his ethical teaching at the center. In the conditions of the crisis of the Church and culture, liberal Protestantism sought to revive religious feeling by “purifying” Christianity from later dogmatic interpretations and the influence of Greek philosophy. In his historical and theological studies, Schweitzer explained the actions of Jesus by his inclusion in the system of late Jewish eschatological views and beliefs, thus giving decisive importance to the factor of the worldview of the era under study. The problems of the relationship between the scientific-historical and religious approaches to Christianity and the influence of Greek philosophy on early Christianity, which are significant for liberal theology, were of considerable interest to the religious-philosophical discourse in Russia, which, in particular, was reflected in the criticism of the views of A. Harnack, Schweitzer’s teacher, by Russian philosophers. In his first period of the evolution of scientific views — the period of historical theology — Schweitzer formulated the principle of the unity of religion and ethics. Changes in the worldview of society as a result of the First World War exposed the vulnerable spot of liberal Protestantism — the inability of the scientific-historical approach to reveal the phenomenon of God-manhood. Attempts by liberal theologians, and in particular Schweitzer, to combine Protestantism with modern culture in a rationally interpreted Christianity since the mid-1910s were already considered as distorting the religious foundations of cultural Protestantism, against the background of which interest in dogmatics and the existential perception of religion was revived (K. Barth). The article suggests that Schweitzer’s position was distinguished by a certain dialecticism. Schweitzer’s ethicocentrism helped him to escape from the extremes of historicism, and his historicism was practically dissolved in the ethics of Christian love and compassion, which ultimately determined Schweitzer’s own life choices. The principle of the unity of religion, ethics and culture will form the basis

of Schweitzer's cultural studies already in the second period of his scientific activity, when he will formulate the main reason for the decline of spiritual culture — the dominance of aestheticism over ethical values.



Keywords: liberal Protestantism, historical theology, cultural Protestantism, ethics, aestheticism, Russian religious philosophy, A. Schweitzer, A. Harnack, A. Richl, K. Barth, S. N. Trubetskoy, S. N. Bulgakov, N. A. Berdyaev, V. F. Ern



For citation: Shcherbatova, I. F. (2025) "Liberal Theology of Albert Schweitzer in the Dialogue of Cultures," *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 100–124. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-100-124.

За бескомпромиссное, жертвенное служение идее гуманизма Альберт Швейцера стал лауреатом Нобелевской премии мира, хотя вполне мог быть причислен к лику святых. Именно так, как «откровения творческого духа современного святого и философа», представлены его избранные произведения «Паломничество к человечеству» [Schweitzer, 2014, p. 5]. Личность Швейцера — гуманиста, теолога, философа — обнаруживает удивительную цельность, чему соответствует базисная идея его учения о триединстве культуры, этики и религии. Он сформулировал предельно внятные максимы позитивной практической этики, подтвердив эти требования собственной жизнью христианского подвижника. В настоящее время христианский гуманизм Швейцера — не только популярная тема миссионерских изданий или обязательный раздел в курсах по истории теологии [Wilson, 2007, Kennedy, 2010], гуманизм Швейцера представляет собой актуальную проблему в постколониальном дискурсе, если речь заходит о современной Африке. Имя Швейцера звучит в контексте обсуждения африканских гуманистических ценностей сохранения и защиты жизни, критики эксплуатации окружающей среды, проблемы иррационального в медицинской практике. Перспективным остается академический дискурс о влиянии религиозно-этической концепции Швейцера, не выходящей в целом за рамки библейского понятия *imago Dei*, на специфические африканские религиозные ценности. С одной стороны, гуманистическая деятельность Швейцера в Африке рассматривается в свете морального авторитета Иисуса, его любви к бедным и помощи маргинальным слоям населения; с другой стороны, невозможно некритически рассматривать интерпретацию деятельности Швейцера в плане религиозного исцеления, что находит горячий отклик в современном африканском христианстве [Spangenberg, 2016].

До того, как Швейцер принял решение построить больницу в джунглях Экваториальной Африки и организовать там медицинскую помощь, он был практикующим теологом, оставившим заметный след в исторической теологии. Швейцер был представителем немецкого либерального протестантизма, методология которого основывалась на рациональной экзегетике, оспаривавшей авторитет догматов, в центр доктрины ставившей историческую личность Иисуса и его этическое учение. Протестантизм с XVI века видел в греческой философии источник и причину искажения первоначальной евангельской веры. В XIX веке «вместе с критикой немецкого идеализма целый ряд протестантских теологов и историков церкви выступили в защиту “подлинного христианства”, которое, по их убеждению, оказалось зараженным “эллинистическим духом”» [Гайденко, 1994, с. 11]. Дж. Васмут называет три признака либеральной протестантской теологии: акцент на научности богословия в противовес церковному вероисповеданию; сомнение в нормативности экзегетических и догматических высказываний; опора на «субъективный опыт веры в противовес догматически-богословским и церковно-институционным притязаниям на объективность» [Васмут, 2020, с. 176]. Швейцер изначально придерживался принципов рационально-критического направления исторической теологии, но для культурно-исторического подхода Швейцера характерен выход за рамки экзегезы и использование герменевтики в качестве основного методологического принципа.

В конце XIX — начале XX века в очевидном для светских и церковных кругов России и Германии кризисе религиозного мировоззрения и культуры отразился надвигающийся глобальный кризис системы ценностей эпохи Модерна. Общие для обеих стран процессы секуляризации ставили перед православными и протестантскими богословами вопросы, которые в то же самое время по-своему тревожили и представителей светской культуры. Кризис духовности как проявление общего кризиса культуры станет самостоятельным предметом исследования Швейцера-культуролога, что найдет отражение в его «Философии культуры». В этом фундаментальном труде по истории этических учений будет обоснована этикоцентричность мировоззрения Швейцера: он сформулирует концепцию этики благоговения перед жизнью как единственного пути выхода человечества из кризиса гуманизма.

I

Еще студентом (1893–1897) одновременно философского и теологического факультетов Страсбургского университета Швейцер демонстрировал независимый, критический склад ума. В 1899 году, сразу после защиты докторской

диссертации по философии на тему философии религии Канта, Швейцер отказался от должности приват-доцента философского факультета и начал служить проповедником в церкви Св. Николая в Страсбурге, найдя в этом свое призвание: «Для меня проповедовать было жизненной необходимостью» [Швейцер, 2025, с. 24]. Тогда же Швейцер приступил к работе над докторской диссертацией по теологии. В основе концепции Швейцера лежало утверждение о вторичности догматов относительно веры. Сформировавшиеся в годы учебы научные интересы Швейцера были сфокусированы на толковании пророчества Иисуса о пришествии Мессии. Он объяснял поступки Иисуса его включенностью в систему позднеиудейских взглядов и верований, придавая, таким образом, решающее значение фактору мировоззрения изучаемой эпохи. Второй темой, интересовавшей Швейцера и ставшей темой его докторской диссертации по теологии, была тема Тайной вечери, ее меняющегося смысла в интерпретации таинства. Швейцер обратил внимание на то, что описание Тайной вечери в первых Евангелиях от Марка и Матфея отличалось от установившегося позднее в первохристианских общинах обряда. В современной науке Швейцер не находил четкого понимания того, как эволюционировали представления о таинстве евхаристии и как, соответственно, менялось ее символическое значение.

Независимая позиция молодого теолога стала возможной благодаря тому, что в конце XIX века, как вспоминал Швейцер, «страсбургский теологический факультет отличался исключительным свободомыслием» [Швейцер, 2025, с. 14]. Речь идет о включенности страсбургской школы богословия в широко распространившееся в те годы в Германии либеральное богословие. Швейцер был глубоко укоренен в этой традиции. Идеи либерального протестантизма разделял еще его отец [Швейцер, 2025, с. 79]. Основоположником либерального протестантизма считается Фридрих Шлейермахер (1768–1834), который посеял семена сомнения в нерушимости авторитета догмата, противопоставив ему религиозное чувство, и величие христианства связал с масштабом личности Христа. Истоки подобных интуиций в теологии можно обнаружить в рационализме Просвещения и деизме. Собственно рационализм и станет главной методологической основой исторической теологии в XIX–XX веках. Крупнейшими представителями немецкой либеральной теологии были современники Швейцера Альбрехт Бенъямин Ричль (1822–1889) и Адольф фон Гарнак (1851–1930). По словам П. П. Гайденоко, они «подчеркивали принципиальное различие, даже несовместимость спекулятивной метафизики и религии. Ричль считал религию не зависящей от какой бы то ни было философии, проводя резкую грань между верой и ее догматическим обоснованием, то есть теологией.

Гарнак пошел еще дальше, объявив христианские догматы продуктом греческого духа» [Гайденок, 1994, с. 11]. Ричль и Гарнак в разной степени оказали влияние на формирование взглядов Швейцера, он целиком оказался во власти основной теологической дискуссии того времени — противопоставление философии и религии, умознания и откровения, веры и знания. Швейцер считал себя учеником и последователем Гарнака. Он посещал лекции Гарнака еще в 1899 году в Берлине, позднее их связывали теплые дружеские отношения [Швейцер, 2025, с. 22].

Расцвет либеральной теологии в конце XIX — начале XX века был одним из выражений присущего в равной степени Германии и России стремления преодолеть пропасть между Церковью и обществом. В России считалось, что Германия первой вступила в колею этого кризиса, успев накопить некоторый аналитический багаж. Так, теология Ричля во многом была реакцией на распространение материализма и антилютеранских настроений, следствием чего стал процесс дехристианизации, охватившей немецкий *Bildungsbürgertum* (образованный средний класс) [Svensson, 2020]. Именно поэтому вполне логичным, несмотря на конфессиональные различия, был интерес православных богословов и русских религиозных философов к немецкому либеральному протестантизму. Заинтересованный внутрицерковный дискурс не означал укрепления позиций протестантизма в православии — «принципы упрощения или либерализации всегда были или периодически сопутствовали православию» [Рудаков, 2019, с. 78]. Скорее, интерес к протестантской теологии был выражением роста популярности так называемой «исторической школы» в среде православных богословов. Васмут приводит интересные факты, указывающие на наличие тесных научных связей между протестантскими и православными теологами и историками церкви, которые придерживались историко-критического метода. В начале XX века западная богословская литература шла в Россию широким потоком — «в списках библиотечных заказов Духовных Академий до двух третей составляли названия западноевропейских книг, среди которых две трети составляли книги из Германии» [Васмут, 2020, с. 173]. Гарнак внимательно следил за развитием исторической школы в русском богословии. Когда из одного труда по церковной истории, изданного в Москве, Гарнак узнал о некоторых до сих пор неизвестных ему немецких книгах, ему пришлось отдать должное интеллектуальному уровню Московской Духовной академии [Васмут, 2020, с. 172].

Гарнак был той символической фигурой, которая соединяла религиозно-философские поиски в Германии и России. Историк церкви и библеист Адольф фон Гарнак, уроженец российского Дерпта, был хорошо известен в

богословских и философских кругах России. В 1890–1891 годах с ним познакомился С. Н. Трубецкой, находясь в научной командировке в Германии. Под влиянием Гарнака Трубецкой обратился к проблеме возникновения христианства, которая станет темой его докторской диссертации «Учение о Логосе в его истории» (1900). Отголосок влияния Гарнака на Швейцера сказывается и здесь — в работе Трубецкой помимо прочих поднимает излюбленные темы Швейцера: «особенности ветхозаветной религии, мессианские верования и мессианские пророчества, где апокалиптика играет роль своеобразной теодицеи» [Гайденко, 1994, с. 10]. Трубецкой сосредоточился на самой острой для либерального дискурса проблеме влияния греческой философии на первоначальное христианство. Русский мыслитель христианское богословие воспринимал как результат встречного движения двух традиций, а не как «чужеродную прививку к евангельскому христианству греческого натурализма, как то полагал Гарнак» [Гайденко, 1994, с. 12]. В то же время критика Трубецким позиции Гарнака не была столь однозначной. Как заметила П. П. Гайденко, Трубецкому уже приходилось осмысливать и «более радикальную критику философского разума как противника веры», что не мешало ему восхищаться автором этой концепции С. Киркегором как ярким проповедником [Гайденко, 1994, с. 12]. Взгляды Трубецкого формировались в заинтересованном личном общении с Гарнаком, они сходились в оценках современных кризисных процессов в обществе. Немаловажно и то, что обоих объединял интерес к В. С. Соловьеву, отсюда неслучайными выглядят «идейные переключки», о которых пишет К. М. Антонов:

Обоим авторам скорее присущ пафос деконфессионализации, которую они рассматривают как ответ религиозному кризису, в структуре которого тесно переплетались тенденции к дальнейшей секуляризации и движения религиозного возрождения, традиционные и принципиально новые концептуализации религиозной жизни. В рамках такого ответа каждый из них попытался сформировать собственный образ идеального христианства, не тождественный ни средневековому синтезу, (...) ни протестантизму как христианству модерна, но берет от них то, что соответствует ментальности современного человека, как бы зажатого между полюсами рационализирующей модернизации Просвещения и ее традиционалистских романтических компенсаций.

[Антонов, 2022, с. 93–94]

Главные произведения Гарнака — «История догматов» (1889) и «Сущность христианства» (1900), вызвавшие восхищение Швейцера, практически сразу

были переведены в России. Перевод «Сущности христианства» осуществил В. Ф. Эрн, его издание он сопровождал в целом критической статьей «Методы исторического исследования и книга Гарнака «Сущность христианства» (1907). Эрн подверг критике исторический метод Гарнака, трактуя историю в духе позитивизма, и указал на противоречивость его концепции. Так, относительно главного вопроса для истории всего христианства — «Был ли Христос подлинным Богом или простым человеком?» — Эрн заявил, что Гарнак не имеет осознанной позиции:

Для сознания Гарнака этих вопросов не существует. Своим религиозным чувством Гарнак так или иначе решает упомянутый центральный вопрос, но это чувство не оправдывается цельным мировоззрением и в исследование вводится в виде догматических утверждений, внутренне совершенно не связанных с общим характером исследования.

[Эрн, 1991, с. 260–261]

Эрн проницательно указал на точку бифуркации либерального протестантизма — проблему, в конечном счете приведшую либеральный протестантизм к кризису. Эрн отнес книгу Гарнака к «отрицательной литературе», за которой, несмотря на все недостатки, признавал «дух правды». Эрн не отрицал того (как это сделал впоследствии Н. А. Бердяев), что в религии богочеловечества гармоничное соединение человеческого с божественным «находит свое выражение в жизни» и запечатлевается в «особенно дорогих деталях», но «человеческую сторону подлинно богочеловеческих моментов истории — почитали преимущественно люди науки», к которым Эрн относил протестантских теологов. Отсюда он сделал вывод о том, что научная «отрицательная» литература имеет «большое религиозное (значит положительное) значение для верующих», так как, помимо эффекта «огненного испытания» веры, дает исторически точную картину библейских событий [Эрн, 1991, с. 263–264]. Несмотря на некоторую полемическую заостренность, Эрну все-таки удалось выразить сложность позиции Гарнака, «почувствовать в нем крупную религиозную индивидуальность» [Эрн, 1991, с. 245].

В 1910–1911 годах С. Н. Булгаков, развивая критику Эрна, пишет цикл статей «Современное арианство», где рассматривает «столкновение двух типов понимания религиозной жизни, имплицитующих различное понимание методологии научного изучения религии и его отношения к самой религиозной традиции» [Антонов, 2020, с. 277]. К оценке Гарнака Булгаков возвращается в книге «Свет невечерний» (1917), где немецкую протестантскую теологию от-

носит к западной ветви хлыстовства, которая, в отличие от «ночного подсознательного» русского хлыстовства, «культивируется в дневном сознании и поэтому вообще страждет интеллектуализмом» [Булгаков, 1994, с. 5]. В рассуждениях о сущности христианской догматики Булгаков вслед за С. Н. Трубецким подчеркивает, что Гарнак был не прав, когда утверждал, что догматы «порождались» эллинской философией, тогда как философия оказывала на догматику только «благотворное влияние» [Булгаков, 1994, с. 65]. Но в то же время, в рамках проводимой им концепции апофатического богословия, Булгаков признает, что «между живым религиозным мифом-догматом и его догматом-формулой имеется заведомое несоответствие», как следствие «не только невыразимости в слове полноты религиозного переживания, но и общей неадекватности понятий тому, что они призваны здесь выражать». Булгаков подтверждает, что выражение догмата в «понятиях порождает противоречия и нелепицы с точки зрения рассудочного мышления» [Булгаков, 1994, с. 65–66], в чем можно усмотреть зыбкую основу его согласия с рациональной позицией либеральных теологов, которая сразу же рушится, как только мыслитель заявляет о необходимости для понимания значения культа исходить из его «символического реализма и мифотворческой энергии» [Булгаков, 1994, с. 62].

Отношение к либеральной протестантской теологии в русском философском континууме было неоднозначно, имелись и сторонники Гарнака. Так, покоренный мощью Лютера, поклонником протестантской теологии становится Лев Шестов, увидевший «в христианстве и святоотеческой традиции неестественный симбиоз Откровения с эллинской мудростью» [Ворожихина, 2019, с. 199]. Шестов выступил «яростным», по определению Гайдено, оппонентом В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого в вопросе соотношения греческой философии и библейского откровения и столь же страстным защитником Гарнака. «Согласно Шестову, эти два истока европейской культуры абсолютно несовместимы, разум греческих и новых философов уничтожает “безумие” библейских пророков и между ними невозможно построить никакого моста» [Гайдено, 1994, с. 14–15]. Впрочем, это не помешало переменчивому в вопросе соотношения веры и знания Шестову в иное время отнести Гарнака к «неверующим», наряду с Фихте, Гегелем, Ренаном и Толстым [Шестов, 1993, т. 1, с. 650], или вообще писать о нем с нескрываемой иронией, как он это делал в своей неоконченной рукописи «Sola Fide» (начало 1910-х). В работе «На весах Иова» Шестов сопоставил понимание веры Достоевским и Гарнаком. Позицию последнего он свел к утверждению зависимости веры от внешнего авторитета, что на фоне сложного отношения к вере самого Достоевского упрощало, если не примитивизировало, религиозное учение Гарнака [Шестов, 1993, т. 2, с. 88].

Правда, книга «На весах Иова» была написана в конце 1920-х годов, когда многое уже поменялось в восприятии либерального протестантизма.

Некоторая отстраненность видения проблемы соотношения научно-исторического и религиозного подходов к христианству отличает позицию Бердяева, практически единственного русского философа, который ссылается на Швейцера в положительной оценке его историографического труда «История жизни Иисуса — Исследования» (*“Geschichte der Leben — Jesu — Forschang”*, 1921). Бердяев называет безнадежной и даже «недопустимой в принципе» попытку «определить сущность христианства (...) при помощи научно-исторического исследования» — то, что делает Гарнак. «Религия не может зависеть от научно-исторического исследования. Такая постановка вопроса и сделала нынешний либеральный протестантизм религией профессорской», направленной к разрушению Священного Писания. По мнению Бердяева, протестантизм в отрицании божественной природы Христа отрицает «целостность тайны богочеловечества Иисуса Христа», заключающуюся «в соединении двух природ в единой личности». Протестантская критика пытается обосновать свое рационалистическое и моралистическое христианство на «признании исторической реальности Иисуса как великого религиозного учителя», что может привести только «к реальности Иисуса, совершенно оторванной от реальности Христа. Таково христианство Гарнака, замечательного историка, но слабого мыслителя» [Бердяев, 1927, с. 60–61]. И как бы оценивая все, сделанное Швейцером, Бердяев добавляет, что пути Иисуса Христа «не лежат в объективном, внешне воспринимаемом историческом плане» [Бердяев, 1927, с. 61]. Здесь необходимо отметить, что к концу 1920-х годов религиозные взгляды Бердяева претерпели значительные изменения в плане «укрепления» по сравнению с тем периодом, когда он в знаменитой башне Вяч. Иванова на углу Таврической разделял с ним поиски иных форм религиозности, причем в своеобразных формах дискурса. Так, доклады на тему половой любви, через которую, согласно В. Соловьеву, «должно осуществиться спасение человека от порабощенности грехом и воссоединение его с Богом», участники «Ивановских сред» считали нужным делать лежа на полу [Гайденок, 2001, с. 35].

Религиозно-философский дискурс первой четверти XX века, не всегда однозначный с точки зрения православия, позволяет его участников — С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского, В. Ф. Эрн и других — рассматривать как представителей «неоправославного подхода в русской метафизической философии религии» [Антонов, 2020, с. 266]. К другим сторонам этого дискурса можно отнести представителей академического богословия, а также широкие круги интеллигенции, объединенной поисками «нового религиозного сознания».

Объективно шел процесс адогматизации вероучения, однако общественный запрос на религиозное возрождение не имел ничего общего с атеистическими целями. Также нет оснований в отношении его применять и термин «церковная реформация», настолько реформационные интенции в нем были слабы [Воронцова, 2017, с. 60–61]. Интерес к теме Реформации (в 1909 году в «Вехах» С. Н. Булгаков культурные и цивилизационные достижения Запада свяжет с Реформацией) был вполне закономерен в обстановке поиска своей религиозной идентичности. Просвещенное общество, сформировавшееся под влиянием «светского богословия» славянофилов, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева и В. С. Соловьева, объединяло недовольство исторической церковью.

Интеллигенция призвала Церковь к широкой реформе, социальной активности. (...) Одни руководствовались эсхатологическими идеями, другие ожидали новых откровений и (...) вели разработку новой метафизики христианства; третьи, ориентированные на социальную этику, хотели оживления религиозной веры методом христианизации политики и экономики.

[Воронцова, 2017, с. 48]

Общим, как для представителей академического богословия, так и для представителей «нового религиозного сознания» с их явной антицерковной направленностью, было стремление к возрождению веры, но поиск иных, истинных (в очередной раз) форм религиозной духовности теперь исходил из постулирования (в рамках развития концепции всеединства) связи религии и жизни. Такими были критика исторической церкви Д. С. Мережковским и поиски адептами его круга альтернативных состояний религиозности, базирующихся на синтезе религий. Можно сказать, что катализатором религиозно-духовных поисков, охвативших русское общество в начале XX века, стала философия В. Соловьева. Отношение к ней академических кругов, далеко не однозначное, резко отличалось от восприятия ее творческой интеллигенцией как практической философии. Отчасти объяснение этому феномену содержится в характеристике философии В. Соловьева, которую ей дал А. Ф. Лосев:

Все рационально-философские и систематически-понятийные конструкции диссертаций Соловьева и его трактата «Философские начала цельного знания» с большим трудом возникали из эмоционально-умозрительного хаоса, (...) который корнями уходил меньше всего в православие и вообще в христианство.

[Лосев, 1990, с. 226]

Во многом под влиянием философии В. Соловьева в начале XX века искомое обновленное христианство сплеталось и одновременно питалось идеями и состояниями язычества, масонства, католицизма, розенкрейцерства, кабалы, хлыстовства, теософии и антропософии. Мистическое мироощущение, как знак эпохи декаданса, представляло собой серьезное испытание для духовно-религиозного опыта, смешивая его с интеллектуальной интуицией, поэтическим вдохновением, художественной фантазией. Все это косвенно можно было поставить в строку либеральным теологам, настаивавшим на приоритете религиозного чувства. Так что возвращение в лоно догмата предстояло не только Бердяеву.

II

В своих исследованиях жизни Иисуса или Тайной вечери Швейцер находился на позициях историко-научного христианства, однако в главном своем выводе он выходит за рамки сугубо исторического подхода и интерпретирует миссию Христа в контексте христианской этики любви: Иисус дополнил мировоззрение своего времени «мощным этически духом», потребовав «от людей осуществления абсолютной этики любви» [Швейцер, 2025, с. 33]. Настаивая на сугубой рациональности этики, Швейцер не замечал противоречия, если речь заходила об этике любви: «Духовность, заложенная в этой религии любви, как очистительный огонь, не может мало-помалу не распространиться на любые представления, которые с нею соединяются. Такова судьба христианства — развиваться по пути все большего одухотворения» [Швейцер, 2025, с. 46]. В то же время Швейцер неоднократно высказывался в том смысле, что одухотворение, как и мифологизация евангельской истории, искажает ее смыслы, которые вернее рассматривать в категориях этики, ибо она рациональна. Грех одухотворения библейской истории Швейцер приписывает даже Гарнаку, относя его к старой школе теологии, которая пыталась «одухотворить», то есть модернизировать, эсхатологически-мессианское учение Иисуса, тогда как исторически оно соответствовало позднему иудаизму [Швейцер, 2025, с. 41]. В какой-то момент становится очевидно, что экзегетика как таковая не могла ответить на самый болезненный вопрос исторической теологии — считал ли Иисус себя Мессией. Ответ на этот вопрос гораздо более сложный, чем «да» или «нет». Швейцер признавал эту неоднозначность, но его максимализму было свойственно стремление к предельной ясности (здесь, очевидно, сказывался его опыт проповедника), что подчас приводило к излишне запальчивому критицизму. В то же самое время Швейцер ставил себе в заслугу, что он выдвинул тезис о неизбежной трансформации религиозных представлений в Средние века, Новое время и приме-

нительно к современному мировоззрению: «Мы обязаны признать тот очевидный факт, что религиозная истина претерпевает изменения» [Швейцер, 2025, с. 46], но не упомянул при этом, что он опирался на идею Гарнака об исторической эволюции христианства, которое со временем, естественно, подвергалось все большему «одухотворению». Швейцер после того, как провел большую исследовательскую работу над текстами Посланий апостола Павла, вынужден был признать, хотя и с оговорками, что процесс «одухотворения» или влияния философии эллинизма на раннее христианство имел место. К текстам апостола Павла Швейцер обращается в 1906 году, но окончательно оформляет свои выводы в монографии «Мистика апостола Павла» к 1927-му, где он конкретизирует идею Гарнака о формировании первых догматов под влиянием греческой философии. Швейцер признает влияние эллинской философии, по крайней мере, в том, что касается формы христианства.

Итак, значение апостола Павла для эллинизации христианства двояко. Его мистика делает эллинизацию возможной. Но она вдобавок подготавливает ее таким образом, что процесс этот протекает без заимствования чуждых эллинистических идей. В мистике единения со Христом христианская вера присутствует в поддающейся эллинизации форме.

[Швейцер, 1992, с. 472]

При этом Швейцер подчеркивает, что эсхатологическое учение Павла полностью согласуется с учением Иисуса, в том смысле, что именно оно дает ключ к смысловой трансформации мессианства: «Ослабление эсхатологических ожиданий весьма естественно привело их к необходимости по-новому понять свою веру в терминах (...) эллинистических представлений» [Швейцер, 2025, с. 472].

Что это? Начало поворота давшего основание авторам Православной энциклопедии говорить о переходе Швейцера, вслед за К. Бартом, на позиции неоортодоксии, представители которой стремились преодолеть тупики либеральной теологии? Или, возможно, это только общие корни в русских словах «духовность» (нем.: *Spiritualität*) и «одухотворение» (нем.: *Vergeistigung*) создают путаницу смыслов там, где у Швейцера «одухотворение» означает лишь «мифологизацию»? Как бы то ни было, протестантская теология с трудом справлялась с абсолютизацией исторического подхода. Именно в этике любви Швейцера и в обращении к мистике апостола Павла отразилась амбивалентность целеполагания либерального протестантизма, то, что постлиберальный американский теолог Пауль Тиллих позже определит как «протестантский принцип и христианскую субстанцию» [Рудаков, 2019, с. 76].

Историзм и рационализм протестантизма были направлены на сохранение христианской субстанции.

Христианская субстанция в протестантизме есть его приверженность основам учения и ценностей христианства (...). Протестантский принцип — это протестантизм, имеющий некую общность с гуманистическим движением в том, что он от него воспринял. Но его особенность в том, что он не в борьбе против христианской субстанции (как Д. Ф. Штраус, Фейербах, Маркс, Ницше), а в борьбе за христианскую субстанцию. Лютер боролся против непогрешимости папства и церковных соборов, чтобы спасти христианскую субстанцию.

[Рудаков, 2019, с. 76]

Восстановление реальной исторической картины в доктрине либерального протестантизма мыслилось как средство повышения привлекательности христианства в эпоху кризиса за счет прояснения текстов Евангелий, но в конечном счете последовательный рационализм неизбежным следствием имел опасность обмирщения веры, утраты ею своего божественного света, волшебства и надежды на спасение. Первая мировая война обозначила глубокий кризис либеральной теологии. Абсолютизация историзма привела к тому, что либеральный протестантизм к 1920-м годам стал терять свою привлекательность и получил несколько уничижительное толкование как «культурпротестантизм». Этот термин приобрел широкое хождение благодаря основателю диалектической теологии, догматику Карлу Барту (1886–1968). Карл Барт был, так же как и Швейцер, учеником Гарнака, но, узнав, что его учитель в 1914 году поставил свою подпись под «манифестом девяносто трех», который оправдывал Германию и снимал с нее ответственность за развязывание военных действий, он перешел на позицию идейного противника Гарнака, заявив, что либеральная теология сводится лишь к культурпротестантизму. Говоря о кризисе, в котором оказался протестантизм после Первой мировой войны, Зеньковский писал:

На фоне этого обмирщения особую силу получило движение, связанное с именем К. Барта; это движение, проникнутое глубоким религиозным чувством, несло с собой внутреннее обновление для протестантизма, но его влияние, очень сильное в чисто религиозном «плане», не могло все же разрешить драму новейшего протестантизма в других «планах», так как оно по существу было равнодушно к проблемам истории и культуры.

[Зеньковский, 1934, с. 57]

Эту мысль Зеньковского Швейцер выразил так: Барт «хочет, чтобы религия не имела дело ни с чем, кроме Бога и человека. Религиозный человек, согласно его утверждению, не заботится о том, что происходит в мире. (...) Единственное дело Церкви — это проповедь истины, данной ей в откровении. Религия должна устраниться от мира». Швейцер с грустной иронией указывает на обратную сторону того, что делает Барт: «Барт проповедует устранение религии от мира и, делая так, он выражает словами то, что явственно ощущается в духе нашего времени» [Швейцер, 2025, с. 625]. С тем, что методы исторической теологии ограничены, Швейцер вынужден был отчасти согласиться — рационализм убивал веру, тогда как этика любви давала ей крылья. Он, вечный проповедник, с горечью наблюдал процесс истончения религиозных ценностей, поэтому в вопросе разделения религии и жизни Швейцер оставался противником Барта, но с годами экзистенциальная трактовка религии Бартом становилась ему все ближе. Швейцер до конца остался рыцарем мечты «сделать Царство Божие реальностью в этом мире» — в его понимании в этом заключалась суть христианства как культуросозидательной религии. Как только идея Царства Божьего теряет свою силу, религия начинает руководствоваться идеей спасения и тогда «у нее нет желания воздействовать на мир». Только благодаря идее Царства Божьего «религия входит в близкие отношения с культурой» [Швейцер, 2025, с. 624].

III

В 1900 году Швейцер защитил диссертацию на степень лиценциата теологии и с 1902 года стал читать лекции на теологическом факультете Страсбургского университета. В следующем году Швейцер получил должность директора Теологического колледжа Св. Фомы. Монография Швейцера «История изучения жизни Иисуса» вышла в 1906 году в Тюбингене. До сих пор все шло в рамках логики профессиональной карьеры теолога. Однако если более внимательно посмотреть на те выводы, которые Швейцер вынес из своей работы по теологии, то становится очевидным, что он не мог остаться в рамках академической карьеры. Смысл его работы вышел далеко за рамки исторического жизнеописания Христа: это было больше, чем просто вывод научного исследования — оказалось, что это *profession de foi* самого Швейцера, воспринимавшего христианство как «этику активной любви», связующей эсхатологическое мировоззрение, основанное на мироотрицании, и современное жизнеутверждающее мировоззрение, то есть историческую истину и истину вечную. Он воспринимал христианство не как что-то внешнее человеку, а как основу внутреннего мира человека: «Евангелие Иисуса (...) уводит нас от проторенной до-

роги внешне деловитой службы Царству Божьему на тропинку духовности и побуждает нас в духовном освобождении от мира искать истинную силу для работы в духе Царства Божьего» [Швейцер, 2025, с. 47]. Иными словами, все, в чем он видел свое призвание, все, что сулило профессиональную самореализацию, успешную карьеру, вдохновенную жизнь ученого и проповедника в уютном доме с окнами в сад, все разом было обменено на идею христианского служения людям и не где-то, а в джунглях Африки. Идея Африки возникла не сразу. Все попытки реализовать идею христианского служения людям, принятые Швейцером в цивилизованной Европе, оказались безуспешными. Причина всегда была одна — индивидуальные условия его деятельности не соответствовали уставам благотворительных организаций, «далеко не всегда безупречных. Да и общая атмосфера благотворительной деятельности, которая во многих случаях является самообманом нечистой совести, не могла удовлетворить остро ощущавшего любую фальшь Швейцера. Работа в Африке привлекала его именно независимостью от официальной благотворительности» [Гусейнов, 1992, с. 526]. Неудачный опыт работы с бывшими заключенными, бродягами, бездомными или сиротами позволил Швейцеру понять, что он хочет «работать индивидуально, сохраняя полную свободу» [Швейцер, 2025, с. 72].

В 1905 году Швейцер решает уехать в Габон и за свой счет (для этого он дает органные концерты) и за счет собранных пожертвований построить где-то в джунглях больницу и служить там врачом. Только так он смог «поставить себя на службу любви, — той любви, которую проповедовал Иисус» [Швейцер, 2025, с. 73]. Стоит ли говорить, что никто из его окружения, в том числе коллеги-теологи, не раз в проповедях говорившие о служении Христу, не поняли его. Его решение воспринималось как необоснованная жертва. В прямом свете житейской логики Швейцер, действительно, жертвовал, и жертвовал едва ли не всем, но он занял экзистенциально иную позицию:

Подлинное смирение достигается тем, что человек в своей подчиненности происходящему в мире пробивается к внутренней свободе от сил, владеющих внешним слоем его бытия. Внутренняя свобода помогает ему обрести силу, чтобы преодолеть все трудности и прийти к высокой духовности, самоуглубленности, очищению, спокойствию и умиротворенности.

[Швейцер, 1992, с. 28]

Однако состояние внутренней свободы, с которым только и было возможно осуществление подобного подвига христианского служения людям, не отменяло всей непосильной тяжести, которую десятилетиями нес этот удивитель-

ный человек. Уникальный опыт в реализации, казалось бы, невозможного, основанный на альтруизме и невероятной воле, представляет собой пример воплощенной утопии. Позже, когда Швейцер сформулирует принципы этики жизнеутверждения, он так объяснит свое решение: «Там, где он свободен выбирать, человек ищет положение, в котором он мог бы помочь жизни и отвести от нее угрозу страдания и уничтожения» [Швейцер, 1992, с. 30]. Как ни странно, силы ему придавала надежда, что его пример не останется незамеченным: «Нас поддерживает убеждение, что если мы сделаем этические идеалы активной силой своей собственной жизни, то наступит время, когда и другие люди будут делать то же самое» [Швейцер, 2025, с. 630]. В подобном соединении интеллектуального восприятия христианства с личным практическим воплощением его заветов, по мнению современных библейских интерпретаторов, «преодолевается герменевтический разрыв между тогда и сейчас. Именно в преодолении этого разрыва Швейцер видит себя инструментом Божьего исцеления» [Spangenberg, 2016, с. 260]. А. А. Гусейнов объяснение линии жизни, избранной Швейцером, связывал с уникальным сочетанием различных этических принципов в его мировоззрении, получивших практическое выражение:

Этика Швейцера поразительным образом соединяет полярные теоретические и нормативные традиции, являя собой своеобразный рационалистически-мистический, автономно-гетерономный, стойко-эвдемонический синтез. Правильно понять эту «эkleктику» можно только в том случае, если учесть, что этика для Швейцера — не сфера познания, а наиболее достойная форма человеческого существования.

[Гусейнов, 1992, с. 537]

В этом сплаве христианство оставалось главной опорой этики: «Хочет того она или нет, этика приходит к религии Иисуса» [Швейцер, 2025, с. 629]. В теоретическом плане подобное утверждение вполне допустимо, но это говорилось в то время, когда традиционные этические и религиозные ценности стремительно покидали реальную жизнь.

В конце 1905 года тридцатилетний Швейцер оставляет пост директора колледжа Св. Фомы и поступает студентом на медицинский факультет (1905–1912). Он совмещает учебу с чтением лекций по теологии, по-прежнему проповедует в церкви Св. Николая и активно выступает с органами концертами во Франции, Германии и Испании. Швейцер не выбрал службу миссионера потому, что понимал: христианское служение требует дел, а не слов о любви. Но было и еще одно внешнее обстоятельство: для руководства миссионерского обще-

ства вопросы ортодоксии играли решающую роль. Швейцер не сомневался, что его взгляды не соответствуют догматическим требованиям миссии, которой в этом случае предстояло пройти тест на фарисейство. Вопрос был в том, откажет ли миссия во врачебной помощи туземцам, если врач ей покажется недостаточно ортодоксален. Его сомнения были обоснованы. Взять хотя бы тот факт, что темой дипломной работы Швейцера был критический анализ публикаций, которые делали вывод о наличии у Христа психического заболевания. В своем исследовании Швейцер пришел к выводу, что изречения и поступки Иисуса не содержат ничего патологического [Швейцер, 2025, с. 88–89]. Очевидно, в иное время подобная тема дипломной работы была бы невозможна, но в 1910 году она не вызвала вопросов, скорее всего, потому, что рациональный подход к христианству в тот момент еще отвечал запросам общества.

IV

В Африке Швейцера застаёт Первая мировая война. До сих пор в своем жизненном выборе он не просто руководствовался принципами христианской этики — этика была практически единственным столпом в его картине мира, но начавшаяся мировая война подвергла его взгляды серьезному испытанию: «Как случилось, что этические идеалы не смогли противостоять антигуманным идеалам войны?» [Швейцер, 2025, с. 621]. Причины войны он связывает с общим кризисом духовности, объединяющей эти три сферы жизни общества. Он подчеркивал, что именно духовная составляющая определяет жизнь государства, его политику и экономику: «Все события, происходящие как внутри нации, так и во всем человечестве, проистекают из духовных причин» [Швейцер, 2025, с. 118]. «Дух — это все, а институты общества значат не многое» [Швейцер, 1992, с. 64]. Истоки кризиса духовности Швейцер связывал с проблемами мировоззрения и философии, уходящими в 1870-е годы, имея в виду распространение материализма. «Я родился в период духовного упадка человечества», — напишет он в 1930 году [Швейцер, 2025, с. 168], а родился он в 1875-м. «Вина философии в закате культуры. Мы живем в условиях, характеризующихся упадком культуры. И не война создала эту ситуацию — она сама есть лишь ее проявление» [Швейцер, 1992, с. 44]. В той или иной степени эсхатологические или революционные ожидания были общими для России и Европы. Е. Н. Трубецкой, вслед за В. Соловьевым, также с 1870-ми годами связывал начало «мирового кризиса религиозно-философской мысли», или «век философского отчаяния» [Трубецкой Е. Н., 1995, с. 45]. Трубецкой считал, что в 1870-х годах, когда на фоне обрушения идеалистической философии произошел взлет популярности позитивизма и вульгарного материализма, была

утрачена вера в смысл существующего. Таковы были метафизические основы кризиса культуры: «Утрата универсального, всеобщего смысла жизни влечет за собой нечто большее, чем раздвоение: ее необходимое последствие — совершенное раздробление человеческой жизни и неизбежно связанное с этим всеобщее измельчание» [Трубецкой Е. Н., 1995, с. 46, 51]. Точно так же, как ситуацию распада, «характеризующегося отсутствием мировоззрения, а следовательно, и культуры», ощущал кризис и Швейцер.

Как и в чем измерить упадок духовности? Здесь Швейцер выдвигает очень интересную гипотезу. Для Швейцера об упадке духовности свидетельствует ситуация, когда культура потеряла этические ориентиры: «Как сейчас, так и во все последующие времена объяснить превратности нашей нынешней судьбы можно только тем, что мы пытались удовлетвориться культурой, оторванной от этики» [Швейцер, 1992, с. 64-65]. Иными словами, главная причина упадка духовности в доминировании эстетизма. Эстетизм представляет собой подход к жизни, в основу которого положено убеждение о преобладании эстетических ценностей над этическими. Гипотеза Швейцера позволяет объяснить парадоксальную ситуацию, когда кризис культуры возможен при видимом ее подъеме в том случае, если «духовное начало в национальной культуре отступает далеко на задний план» [Швейцер, 1992, с. 62]. Доминирующий эстетизм провоцирует кризис духовности. Вне этого подхода не понять культуру русского Серебряного века, амбивалентность которой отражена в том, что для ее определения равно используются такие эпитеты, как «культура русского Ренессанса», так и «культура русского декаданса». Для культуры Серебряного века характерно возвышение эстетики над этикой, тогда как для культуры Золотого века, русской классики, незыблемым и осознанным был паритет этики и эстетики. С конца 1840-х годов происходила известная демократизация русской культуры как реакция на требование соответствия реальности, но при этом «натуральная школа» в литературе или передвижники в искусстве живописи в конечном счете дискредитировали свои идеалы именно из-за низкого эстетического критерия. Так что эстетизм начала XX века в значительной степени был компенсацией явного перекоса в сторону «правды жизни». Для русской элиты начала XX века не этика, а эстетика стала искомой формой существования. Нравственность в культуре эпохи декаданса была отнесена к условностям, но независимо от того, какие формы и мысли транслировал этот круг культурной элиты, субъективно это был поиск высшей правды, смысла жизни и даже истинной духовности, поиск, который закончился катастрофой. В преддверии мировой войны и русской революции эстетские игры разума возвышались над человечностью, хотя наиболее чувствительные натуры видели, что

«человечество в тупике, (...) немногие осознавали, что мы вплотную подошли к катастрофе, когда культура должна пройти через Ничто и только после этого найти Новое» [Волошина, 2015, с. 160, 298]. Швейцер находился на этой же волне, демонстрируя удивительное созвучие в понимании времени: «Все должны бороться с обстоятельствами за нашу человечность и попытаться еще раз воскресить надежду на победу в этой почти безнадежной борьбе» [Швейцер, 2025, с. 127]. Очевидно, хрупким оказался умозрительный конструкт, составленный из культуры, этики и религии, в единстве которых Швейцер видел «преобразующую силу» [Швейцер, 2025, с. 624].

Концепт жизнеутверждения Швейцера, основанный на нравственном самосознании личности, на абсолютизации его воли к жизни, не есть ли одна из многочисленных социально-политических, религиозно-этических утопий, которые порождало время войн и революций? По сути, Швейцер пополнил ряд утопических проектов по созданию нового человека: «Единственный реальный путь для нас — прежде всего в старых условиях стать новыми людьми» [Швейцер, 1992, с. 64]. Невозможно в подчас взаимоисключающих утверждениях Швейцера о роли воли, мышления, просвещения или этики оптимизма в развитии общества найти однозначный ответ, но, в конце концов, становится понятно, что за свою долгую жизнь он, убежденный противник пессимизма Шопенгауэра, пережил не одну утопическую надежду и «пришел к выводу, что есть только одна вещь, которую мы в состоянии понять, и заключается она в том, что каждый должен идти своим собственным путем, но это должен быть путь человека, который стремится нести избавление от страданий. В оценке ситуации, в которой находится в настоящее время человечество, я также являюсь пессимистом. Я не могу заставить себя поверить, что ситуация не так плоха, как кажется. Напротив, я внутренне убежден, что мы находимся на пути, который, если мы будем продолжать идти по нему, приведет нас в новое средневековье» [Швейцер, 2025, с. 186]. Это было написано человеком, знание которого пессимистично, а «воля и надежды оптимистичны» [Швейцер, 2025, с. 185].

Уникальность личности Швейцера объясняется исключительно сильным этическим началом личности как самодостаточным мотивационным принципом, но при этом Швейцер не остался в истории моралистом-проповедником, хотя был и тем и другим. Деятельный осознанный альтруизм, разрушающий установленные общественным мнением границы гуманизма, выводит феномен Швейцера за рамки просто «доброго самаритянина» или академического теолога. К такому личному выбору он пришел в результате построения своей собственной философии жизни в условиях кризиса религии и культуры, воспринимаемого как понижение этического порога. Индивидуализм, демон-

стрируемый Швейцером как единственно возможный модус существования человека, был если и вынужденной, но тем не менее характернейшей чертой его времени.

Список источников

Антонов К. М. «Потребность» и «опыт»: к философской постановке проблемы религии в творчестве С. Н. Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков. Под ред. А. П. Козырева. М.: РОССПЭН, 2020. С. 265–289.

Антонов К. М. Проблема «эллинизации христианства» в немецкой теологии и русской религиозной мысли конца XIX — начала XX века: кн. С. Н. Трубецкой и А. фон Гарнак // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 100. С. 88–113.

Бердяев Н. А. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. 1927. № 6. С. 50–68.

Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.

Васмут Дж. Протестантизм в зеркале русского православного богословия XIX–XX вв. // Вестн. Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21, вып. 2. С. 169–180.

Волошина М. В. Зеленая змея. История одной жизни. Воспоминания. М.: Энигма, 2015. 460 с.

Ворожихина К. В. Лев Шестов // Вестн. РУДН. Сер.: Философия. 2019. Т. 23, № 2. С. 192–209.

Воронцова И. В. «Реформа» или «Реформация»: движение за церковное обновление в России начала XX // Вестн. Московского ун-та. Сер. 8. История. 2017. № 4. С. 46–63.

Гайденко П. П. Вл. Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.

Гайденко П. П. «Конкретный идеализм» С. Н. Трубецкого // Трубецкой С. Н. Сочинения / Сост., ред. и вступ. статья П. П. Гайденко; примеч. П. П. Гайденко, Д. Е. Афиногенова. М.: Мысль, 1994. С. 3–41.

Гусейнов А. А. Благоговение перед жизнью: Евангелие от Швейцера // Швейцер А. Благоговение перед жизнью: Пер. с нем. / Сост. и посл. А. А. Гусейнова; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. М.: Прогресс, 1992. С. 522–545.

Зеньковский В. В. Кризис протестантизма в Германии // «Путь». 1934. № 42. С. 56–67.

Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время / Послесл. А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1909. 720 с.

Рудаков М. В. Письмо из переписки с С. Л. Мюллером: О современном понимании протестантизма и его русской критике // Вестн. славянских культур. 2019. Т. 52. С. 73–82.

Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. В двух томах. М.: Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1995. Т. 1. 606 с.

Трубецкой С. Н. Сочинения / Сост., ред. и вступ. статья П. П. Гайденко; примеч. П. П. Гайденко, Д. Е. Афиногенова. М.: Мысль, 1994. 816 с.

Швейцер А. Благоговение перед жизнью. Пер. с нем. / Сост. и посл. А. А. Гусейнова; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. М.: Прогресс, 1992. 576 с.

Швейцер А. Жизнь и мысли. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. 682 с.

Шестов Л. Сочинения. В двух томах. М.: Наука, 1993. 2 т.

Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.

Kennedy Philip. Twentieth-century theologians: a new introduction to modern Christian thought. London: I. B. Tauris, 2010. 368 p.

Schweitzer Albert. Pilgrimage to Humanity. Philosophical Wisdom Library/Open Road, 2014. 111 p.

Spangenberg Izak. The legacies of Albert Schweitzer reconsidered. Editor I. Spangenberg, Christina Landman. Durbanville, South Africa: AOSIS, 2016. 360 p.

Svensson Leif. A Theology for the Bildungsbürgertum: Albrecht Ritschl in Context. De Gruyter, 2020. 345 p.

Wilson John E. Introduction to modern theology: trajectories in the German tradition. Westminster John Knox Press, 2007. 286 p.

References

Antonov, K. M. (2020) “‘Potrebnost’ i ‘opyt’: k filosofskoi postanovke problemy religii v tvorchestve S. N. Bulgakova” [“‘Need’ and ‘Experience’: Towards a Philosophical Formulation of the Problem of Religion in the Works of S. N. Bulgakov”], in *Sergei Nikolaevich Bulgakov*. Ed. by A. P. Kozyrev. Moscow: ROSSPEN, pp. 265–289.

Antonov, K. M. (2022) “Problema ‘ehllinizatsii khristianstva’ v nemetskoj teologii i russkoj religioznoj mysli kontsa XIX — nachala XX veka: kn. S. N. Trubetskoi i A. fon Garnak” [“The Problem of the ‘Hellenization of Christianity’ in German Theology and Russian Religious Thought of the Late 19th — Early 20th Century: Prince S. N. Trubetskoy and A. von Harnack”], *Bulletin of PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, 100, pp. 88–113.

Berdyayev, N. A. (1927) “Nauka o religii i khristianskaya apologetika” [“The Science of Religion and Christian Apologetics”], in *Put’ [The Way]*, 6, pp. 50–68.

Bulgakov, S. N. (1994) *Svet nevechernii. Sozertsaniya i umozreniya* [*The Light That Never Evens. Contemplations and Speculations*]. Moscow: Republic Press.

Vasmut, Dzh. (2020) “Protestantizm v zerkale russkogo pravoslavnogo bogosloviya XIX–XX vv.” [“Protestantism in the Mirror of Russian Orthodox Theology of the 19th–20th Centuries”], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [*Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*], 21(2), pp. 169–180.

Voloshina, M. V. (2015) *Zelenaya zmeya. Istoriya odnoi zhizni. Vospominaniya* [*Green Snake. The Story of One Life. Memories*]. Moscow: Enigma Press.

Vorozhikhina, K. V. (2019) “Lev Shestov,” *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya* [*Bulletin of RUDN. Series: Philosophy*], 23(2), pp. 192–209.

Vorontsova, I. V. (2017) “‘Reforma’ ili ‘Reformatsiya’: dvizhenie za tserkovnoe obnovenie v Rossii nachala XX veka [“‘Reform’ or ‘Reformation’: The Movement for Church Renewal in Russia at the Beginning of the 20th Century”], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8. Istoriya* [*Bulletin of Moscow University. Series 8. History*], 4, pp. 46–63.

Gaidenko, P. P. (2001) *Vl. Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [*Vl. Soloviev and the Philosophy of the Silver Age*] Moscow: Progress-Tradition.

Gaidenko, P. P. (1994) “‘Konkretnyi idealizm’ S. N. Trubetskogo” [“‘Concrete Idealism’ by S. N. Trubetskoy”], in Trubetskoy, S. N. *Sochineniya* [*Works*]. Comp., ed. and entry article by P. P. Gaidenko; Notes by P. P. Gaidenko and D. E. Afinogenova. Moscow: Mysl', pp. 3–41.

Guseinov, A. A. (1992) “Blagogovenie pered zhizn'yu: Evangelie ot Shveitsera” [“Reverence for Life: The Gospel According to Schweitzer”], in Schweitzer, A. *Blagogovenie pered zhizn'yu* [*Reverence for Life*]. Transl. from the German. Comp. and epist. by A. A. Guseynov; General editors A. A. Guseynov and M. G. Seleznev. Moscow: Progress, pp. 522–545.

Zen'kovskii, V. V. (1934) “Krizis protestantizma v Germanii” [“The Crisis of Protestantism in Germany”], *Put'* [*The Way*], 42, pp. 56–67.

Losev, A. F. (1909) *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [*Vladimir Solovyov and his Time*]. Afterword by A. Tahoe-Godi. Moscow: Progress.

Rudakov, M. V. (2019) “Pis'mo iz perepiski s S. L. Myullerom: O sovremennom ponimanii protestantizma i ego russkoi kritike” [“Letter from Correspondence with S. L. Müller: On the Modern Understanding of Protestantism and its Russian Criticism”], *Vestnik slavyanskikh kul'tur* [*Bulletin of Slavic Cultures*], 52, pp. 73–82.

Trubetskoi, E. N. (1995) *Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva. V dvukh tomakh. Tom 1* [*The Worldview of Vl. S. Solovyov. In two vols. Vol. 1*]. Moscow: Moscow Philosophical Foundation, “Medium” Press.

Trubetskoi, S. N. (1994) *Sochineniya* [Works]. Comp., ed. and entry article by P. P. Gaidenko; Note P. P. Gaidenko and D. E. Afinogenova. Moscow: Mysl' Press.

Shveitser, A. (1992) *Blagogovenie pered zhizn'yu* [Reverence for Life]. Transl. from the German. Comp. and epist. by A. A. Guseynov; General editors A. A. Guseynov and M. G. Seleznev. Moscow: Progress.

Shveitser, A. (2025) *Zhizn' i mysli* [Life and Thoughts]. Moscow–St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives.

Shestov, L. (1993) *Sochineniya. V dvukh tomakh* [Works. In two vols] (2 vols). Moscow: Nauka Press.

Ehrn, V. F. (1991) *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Press.

Kennedy, Philip (2010) *Twentieth-century Theologians: A New Introduction to Modern Christian Thought*. London: I. B. Tauris.

Schweitzer, Albert (2014) *Pilgrimage to Humanity*. Philosophical Wisdom Library/Open Road.

Spangenberg, Izak (2016) *The Legacies of Albert Schweitzer Reconsidered*. Editor I. Spangenberg and Christina Landman. Durbanville, South Africa: AOSIS.

Svensson, Leif (2020) *A Theology for the Bildungsbürgertum: Albrecht Ritschl in Context*. De Gruyter.

Wilson, John E. (2007) *Introduction to Modern Theology: Trajectories in the German Tradition*. Westminster John Knox Press.

Информация об авторе: Ирина Федоровна Щербатова — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: Irina F. Shcherbatova — PhD in Philosophy, Senior 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 19.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 19.11.2024;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 125–146.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 125–146.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-125-146

АЛЬБЕРТ ШВЕЙЦЕР: УНИВЕРСАЛИЗМ И САМОРЕАЛИЗАЦИЯ



Галина Борисовна Степанова

Институт философии РАН, Москва, Россия,
gbstepanova@gmail.com



Аннотация. Проанализированы подходы к изучению самореализации зарубежных гуманистических психологов (Маслоу, Франкл) и отечественных (Леонтьев, Коростылева, Кудинов). Показано, что самореализация универсального человека (Швейцер) обусловлена поиском смысла жизни и построением собственной жизненной стратегии, основанной на реализации своего потенциала, собственных возможностей в самых разных областях жизнедеятельности. Проанализирован жизненный путь Альберта Швейцера с точки зрения формирования его внутренней мотивации, личностных качеств, реализации его способностей и замыслов, осуществлении поставленных целей. Показано, что его философские и теологические изыскания позволили ему сформулировать собственное мировоззрение, основанное на идее благоговения перед жизнью, на практике осуществить свою миссию служения людям.



Ключевые слова: самореализация, смысл, универсализм, мировоззрение, благоговение перед жизнью, этика, теология, философия, личность, мотивация



Ссылка для цитирования: Степанова Г. Б. Альберт Швейцер: универсализм и самореализация // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 125–146. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-125-146.

On the 150th Anniversary of Albert Schweitzer's Birth

ALBERT SCHWEITZER: UNIVERSALISM AND SELF-REALIZATION

Galina B. Stepanova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, gbstepanova@gmail.com



Abstract. The approaches to the study of self-actualization of foreign humanistic psychologists (Maslow, Frankl) and domestic (Leontiev, Korostyleva, Kudinov) are analyzed. It is shown that self-realization of a universal person (Schweitzer) is conditioned by the search for the meaning of life and the construction of one's own life strategy based on the realization of one's potential, one's abilities in the most different spheres of life activity. The life path of Albert Schweitzer is analyzed from the point of view of formation of his inner motivation, personal qualities, realization of his abilities and ideas, realization of his goals. It is shown that his philosophical and theological research allowed him to formulate his own worldview, based on the idea of reverence for life, in practice to realize his mission of serving people.



Keywords: self-realization, meaning, universalism, worldview, reverence for life, ethics, theology, philosophy, personality, motivation



For citation: Stepanova, G. B. (2025) "Albert Schweitzer: Universalism and Self-Realization," *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 125–146. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-125-146.

Универсализм человека предполагает реализацию способностей в самых разных сферах жизни: одновременно в гуманитарных и естественных науках, философии, медицине, искусстве, — в основе которых лежит творчество. Несомненно, универсальный человек — это выдающаяся личность, которая управляет событиями собственной жизни, строит свое поведение, ориентируясь на творчество, свободу выбора, а процесс самореализации приводит к непревзойденности и уникальности достижений. На примере жизни и творчества Альберта Швейцера можно проследить формирование *универсального человека*, как сам себя назвал ученый. В основе самореализации таких людей лежит в основном внутренняя мотивация, когда поведение человека инициируется его собственными интересами, потребностями, ценностями, познавательной активностью, направленностью на освоение нового, рефлексией.

В основе человеческой природы лежит непреодолимое желание самосовершенствоваться и раскрывать свой потенциал — реализовывать себя. Изучение значения самореализации/самоактуализации для личностного роста началось примерно с середины XX века благодаря гуманистической психологии (Абрахам Маслоу, Карл Роджерс, Виктор Франкл, Эверетт Шостром, Ханс-Вернер Гессманн и др.). Эта область психологии фокусируется на целостном человеке, его уникальных качествах и развитии, акцентируя внимание на таких аспектах, как высшие ценности и смыслы жизни, любовь, творческие способности, свобода выбора, ответственность, психическое благополучие, а также на стремлении к чему-то большему, выходящему за рамки обыденного (трансценденция). Гуманистические психологи стремились понять, как эти аспекты взаимодействуют и влияют на формирование и развитие личности. В центре их внимания был человек не как набор отдельных психологических функций, а как единое, целостное существо со сложной внутренней жизнью, стремящееся к самореализации.



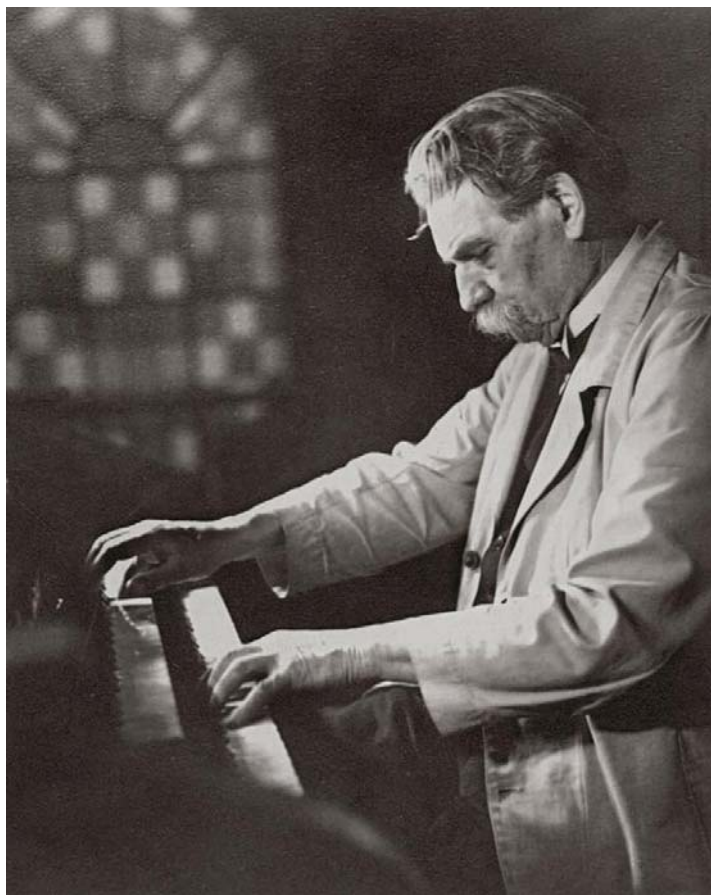


Музей Альберта Швейцера в Кайзерсберге

С точки зрения Д. А. Леонтьева, понятия самореализации и самоактуализации разнятся по своему содержанию. Т. П. Опекина и Н. С. Шипова видят различие этих терминов в том, что «самоактуализация — внутренняя, естественная, “врожденная” потребность человека в развитии своего потенциала, тогда как самореализация представляет собой в большем смысле социальное поведение: достижение социально-значимых целей, возникающих под влиянием окружающего мира, реализация которых зачастую приводит также к социальному одобрению, признанию, социальному успеху» [Опекина, Шипова, 2021, с. 13].

По мнению Маслоу, самоактуализирующиеся люди имеют деловую направленность, определенное призвание. Все они посвящают свою жизнь поиску того, что Маслоу назвал «бытийными» ценностями. Это — истина, красота, добро, совершенство, простота, справедливость и т. п. Маслоу считал, что это постоянный процесс выбора: продвижение или отступление. В. Франкл рассматривал поиск смысла как главный жизненный стержень человека. Он ссылаясь на «доклад американского Совета по вопросам образования, в котором приведены данные опроса 189 733 студентов в 360 университетах. Главный интерес у 73,7 процента опрошенных выражается в цели прийти к миро-

воззрению, которое сделало бы жизнь осмысленной» [Франкл, 1990, с. 28]. Однако автор подчеркивает, что среди смыслов есть такие, которые несут в себе общие черты, являются смыслами жизни для многих людей, в том числе и в исторической ретроспективе. Эти смыслы Франкл понимает как ценности. Он пишет, что «ценности можно определить как универсалии смысла, кристаллизующиеся в типичных ситуациях, с которыми сталкивается общество или даже все человечество» [Франкл, 1990, с. 288]. Каждый человек имеет собственные способности, которые формируют его призвание, предназначение, требуют своей реализации. Человек реализует свои способности и возможности, основываясь на собственных смыслах и ценностях. Франкл считал, что самоактуализация не должна быть самоцелью, она является следствием реализации общей жизненной стратегии, осуществлением смысла существования человека. Упор делается на проявлении ответственности за свою жизнь. На первый план выходит проблема детерминации поведения человека, мотивов его жизнедеятельности. Что лежит в основе построения жизненной стратегии: внешние обстоятельства, влияние окружения, недостаток времени и денег или самодетерминация, которая базируется на свободе выбора, основанного на собственных потребностях и мотивах?



Л. А. Коростылева рассматривает самореализацию в «контексте жизненного пути, стиля, образа жизни личности и ее жизнетворчества» [Коростылева, 2001]. С. И. Кудинов анализирует три вида самореализации человека — деятельностьную, социальную и личностную. Он пишет: «Деятельностная самореализация субъекта характеризуется самовыражением в различных видах деятельности и обеспечивает высокий уровень профессиональной компетенции» [Кудинов, 2007]. Реализация способностей и возможностей человека в деятельности, направленной на пользу общества, осуществление социальных

и гуманитарных проектов, способствует социальной самореализации. Само-совершенствование человека, его развитие, формирование таких качеств, как достоинство, надежность, общительность, стремление к познанию и творчеству, нравственность, в значительной мере обуславливают его личностную самореализацию. Важно отметить, что вид самореализации может определяться тем или иным типом мотивации. Если поведение человека, построение его жизненного пути детерминируется потребностями признания и славы, интересом к социальному или материальному поощрению, наградам, в этом случае можно говорить о внешней мотивации процесса самореализации. Самореализация, в основе которой лежит внутренняя мотивация, характеризуется стремлением к познанию, развитию, самосовершенствованию, реализации собственного потенциала.

Используя метод Маслоу, приведем примеры жизненной стратегии известных людей, которые демонстрируют разные формы самореализации и описаны в книге И. И. Ашмарина и Г. Б. Степановой [Ашмарин, Степанова, 2015]. Так, Р. Амундсен реализовал себя как первооткрыватель. Он первым прошел Северо-Западным морским проходом, открыл магнитный полюс Земли, обогнул все берега Северного Ледовитого океана, а также берега Антарктиды, первым ступил на Южный полюс и начал применять авиацию в полярных широтах. Он хотел быть первым, получать хвалебные отзывы о своих победах, испытывать положительные эмоции, находясь на вершине славы. Таким образом, он действовал в рамках социально одобряемой формы самореализации и руководствовался внешней мотивацией, заведомо ориентируясь на общественно-полезный результат, реализуя в том числе и ожидания общества.

О второй форме самореализации, на первый взгляд ненужной с точки зрения общественно-полезной деятельности, рассуждает в этой книге Ашмарин, называя таковую реализацией собственного потенциала, «...сладостным и всегда новым удовольствием в бесполезном занятии» [Ашмарин, Степанова, 2015]. Его героем стал обычный французский почтальон Жозеф-Фердинанд Шеваль. В 43 года он вдруг начал строить какой-то странный, ни на что не похожий дворец, а чтобы сочетать работу с воплощением своей идеи, ему приходилось вставать в два-три часа ночи. Главной особенностью «идеального» дворца является его необитаемость и в целом отсутствие какой-либо функциональности. «Архитектурная структура, скульптурные формы, декор и орнаментика заполнены, если не сказать переполнены, элементами древнеегипетской, античной, индийской, исламской культуры, европейского средневековья (...). На всех стенах дворца надписи — изречения Христа, Будды, собственные мысли Шеваля, начиная с высоких размышлений о Боге и мироустройстве и кончая



банальными сентенциями» [Ашмарин, 1999]. То есть концептуальный замысел состоял в демонстрации единства культур и религий человечества. Что же олицетворяет этот бесполезный дворец с точки зрения самореализации личности почтальона Шеваля? Когда в обществе приветствуется преимущественно *полезная деятельность*, а индивиду нужна реализация его природных способностей вне зависимости от их социальной востребованности, то становится понятной притягательность *бесполезного занятия*. К нему человек обращается в тех условиях, где его личностный потенциал полностью не соответствует социальным заказам или соответствует, но «неточно». Бесполезное занятие можно рассматривать как выбор такой формы самореализации личности, когда на первый план выходят собственные интересы, увлечения, дерзания, а свершения не нуждаются в общественной оценке, признании социума.

Если попытаться пойти по этому пути и проанализировать жизненный путь выдающегося человека, то многие идеи Маслоу оказываются весьма продуктивными. Какие же характеристики присущи людям, которые успешно реализуют свои способности, свой потенциал? Это «восприятие реальности, принятие, спонтанность, центрирование на проблеме, склонность к уединению,



автономия, свежесть восприятия, пиковые переживания, человеческое родство, скромность и уважение к окружающим, межличностные отношения, этика, средства и цели, чувство юмора, креативность, сопротивление приобщению к культурным нормам, несовершенства, ценности и разрешение противоречий» [Маслоу, 2008, с. 189–190]. Еще одной значимой чертой таких людей является их отношение к неизвестному, неопределенности, которая не пугает их, а становится стимулом для развития.

Маслоу делает акцент на прева-лировании деловых качеств у само-актуализирующихся людей в про-цессе реализации своего призвания,

в решении проблемы, на которую они тратят свои силы и энергию. Личные проблемы отходят на второй план, а на первый выдвигаются ценности гуманистического характера, забота о благе других людей — своих близких, друзей, сограждан, человечества в целом. Франкл дополняет Маслоу и утверждает, что стремление к смыслу жизни не сводится и не выводится из других потребностей. Формирование смысла, по мнению Франкла, характеризуется осознанием имеющихся возможностей для действий в определенной ситуации. Он предлагает проанализировать жизненный путь людей, которые сформировали собственный смысл жизни и следовали ему в реализации своих замыслов.

В этом году научный и культурный мир отмечают 150-летие Альберта Швейцера — немецко-французского гуманиста, общественного деятеля, теолога, философа, музыканта, пастора и врача. Сам себя Швейцер назвал универсальным человеком, поскольку сочетал в себе самые разнообразные способности, испытывая потребность в самореализации в самых разных видах деятельности. Вспоминая свое детство, он писал, что пробовал сочинять стихи или делать зарисовки во время прогулок в Мюнстер, пытаясь таким образом выразить свое восхищение природой. Однако «кроме первых двух-трех рифмованных строк, ничего не получалось. Несколько раз я пробовал зарисовать гору со старой крепостью, возвышавшуюся напротив через улицу. И тут ни-

чего не вышло. С тех пор и по сей день я наслаждаюсь прекрасным только визуально, не стремясь переработать свои впечатления, воссоздав их в произведении искусства. Я ничего больше не рисую и не пытаюсь передать стихами. Творчество доступно мне только в музыкальных импровизациях» [Швейцер, 1992, с. 20].

Итак, музыка была началом реализации разнообразных способностей Швейцера. В пять лет он стал обучаться игре на рояле под руководством своего отца, который, по его мнению, хорошо импровизировал. Швейцер начал играть на органе в восемь лет, а в девять сопровождал церковные службы в Гюнсбахе игрой на органе. В книге «Жизнь и мысли» он писал:

Моим учителем музыки в Мюльхаузене был Ойген Мюнх, молодой органист тамошней реформатской церкви св. Стефана. Это была его первая должность после окончания Берлинской высшей музыкальной школы, где его захватило возникшее в то время всеобщее увлечение Бахом. Именно ему я обязан тем, что в раннем возрасте познакомился с произведениями кантора церкви св. Фомы и уже с пятнадцати лет учился игре на органе у солидного преподавателя.

[Швейцер, 1996, с. 5]

В октябре 1893 года Швейцер получил возможность брать уроки у парижского органиста Шарля Мари Видора. Высоко оценивая эти занятия, благодаря которым значительно улучшилась техника игры и сформировалась пластичность исполнения, Швейцер впервые открыл для себя значение архитектурного аспекта в музыке. В дальнейшем это направление он будет развивать в своих музыковедческих исследованиях произведений И. С. Баха. Продолжая заниматься на органе под руководством Видора, молодой органист также брал уроки игры на фортепьяно у Ж. Филиппа и у Мари Жаэль. Последняя исследовала фортепианное туше и придавала большое значение движениям пальцев, их чувствительности при соприкосновении с клавишами. Характеризуя ее представления о технике движений рук пианиста, он писал:

Пианист должен живо воспринимать и уметь контролировать все сокращения и расслабления мышц — от плеча до кончиков пальцев. Он должен научиться предотвращать любые произвольные и неосознанные движения. Следует отказаться от упражнений, нацеленных только на развитие беглости пальцев. Палец должен всегда «иметь понятие» не только о том движении, которое он намеревается совершить, но и о звуке, который он хочет извлечь.

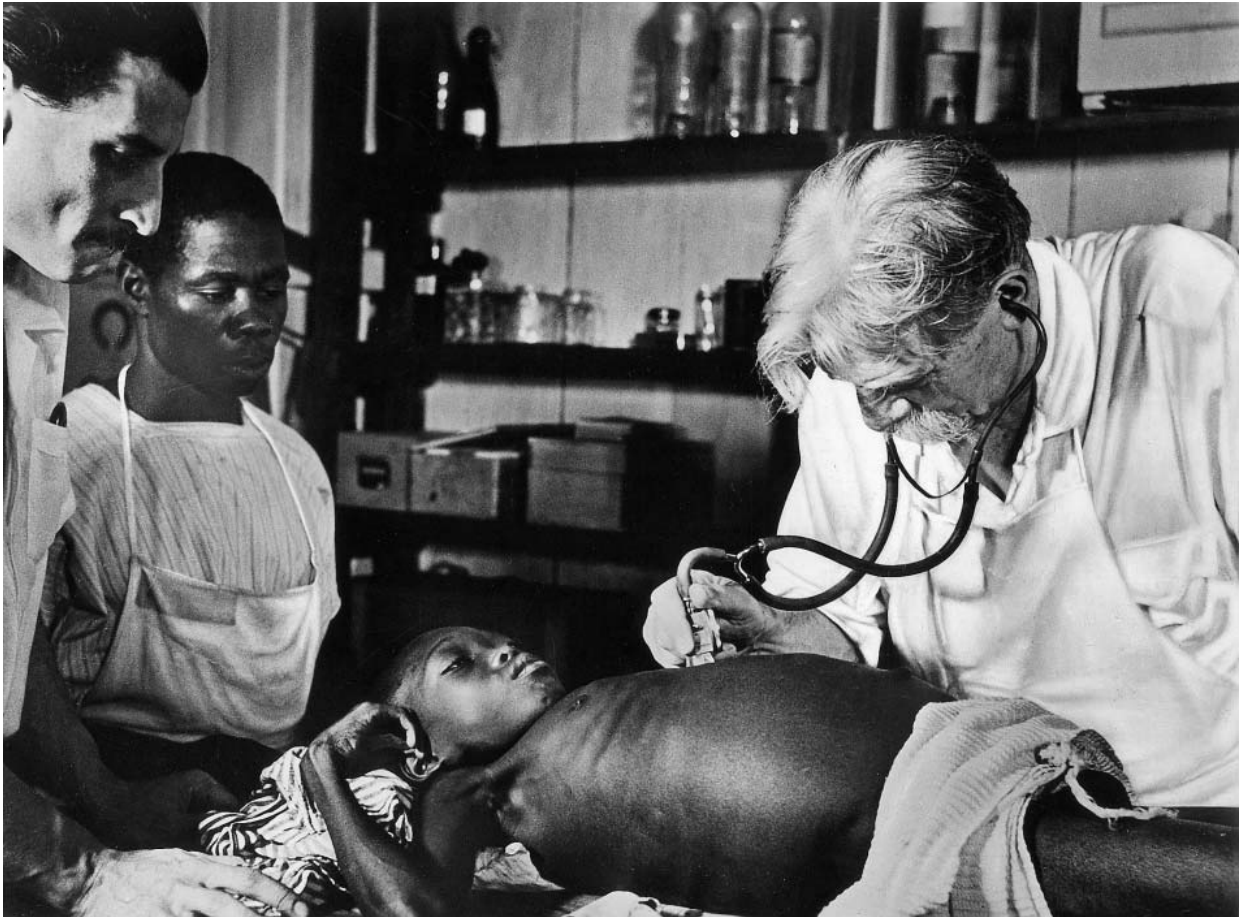
[Швейцер, 1996, с. 13]



Занятия под руководством Мари Жаэль значительно преобразовали руки Швейцера — он стал хозяином своих пальцев, что сказалось на качестве его органной игры.

Его исполнительское искусство дополнялось изучением теории музыки под руководством Якобшталя. Значительное влияние на занятия музыкой оказал Эрнст Мюнх, благодаря которому Швейцер начал участвовать в концертах и открыл для себя И. С. Баха, сопровождая на органе хоровое исполнение баховских творений. Он писал: «Так, еще молодым студентом, я познакомился с творениями Баха и имел возможность на практике столкнуться с проблемами исполнения баховских кантат и “Страстей”» [Швейцер, 1996, с. 10]. В 1908 году в Лейпциге была опубликована его книга «Иоганн Себастьян Бах».

Параллельно с совершенствованием исполнительского мастерства и музыковедческими изысканиями Швейцер учится одновременно на теологическом и философском факультетах Страсбургского университета, студентом которого он стал в конце октября 1893 года. В процессе обучения на теологическом факультете университета он «занимался (зачастую пренебрегая другими предметами) самостоятельными исследованиями евангельского текста и жизни Иисуса, все более убеждаясь в том, что ключ к ждущим своего истолкова-



ния загадочным местам евангелий следует искать в объяснении напутственных слов Иисуса, в вопросе, посланном из темницы Иоанном Крестителем, и, наконец, в действиях Иисуса по возвращении учеников» [Швейцер, 1996, с. 9]. Описывая свою студенческую жизнь, Швейцер с большим уважением рассказывает о преподавателях Г. Ю. Хольцмане, К. Будде, В. Новаке, Ф. Шпитта, Ю. Сменде и др. Учеба на теологическом факультете Страсбургского университета предоставляла студентам значительную самостоятельность в выборе занятий и учебных программ, давая возможность творчеству и свободе в научной деятельности. Одновременно Швейцер посещал лекции по философии. В конце лета 1897 года он пишет тезисы для сдачи экзамена по теологии. Тема: «Учение Шлейермахера о Тайной вечере и ее истолкование в Новом Завете и вероучении реформаторов». А в мае 1898 года он сдает первый теологический экзамен. После его сдачи Швейцер остается в Страсбурге и полностью посвящает себя философии.

С особым пиететом вспоминает он своих преподавателей по философии В. Виндельбанда и Т. Циглера. Первый занимался античной философией, а интересы второго распространялись на этику и религиозную философию. Именно по совету Т. Циглера Швейцер решил подготовить докторскую диссертацию



по философии, посвятив свое исследование религиозной философии И. Канта. В конце октября 1898 года он отправляется в Париж изучать философию в Сорбонне и повышать качество своего исполнительского мастерства под руководством Видора. Занятия музыкой не мешали занятиям философией, так как хорошее здоровье позволяло работать над диссертацией ночью. Еще одной особенностью написания работы являлось то, что Швейцер «решил писать диссертацию без оглядки на литературу (...), погрузившись в тексты самого Канта» [Швейцер, 1996, с. 14]. В результате он делает для себя некоторые открытия — например, что «Кант так никогда и не осуществил проекта построения философии религии в том виде, в котором он вытекает из трансцендентальной диалектики “Критики чистого разума”. Философия религии, развитая в “Критике практического разума”, с ее тремя постулатами Бога, свободы и бессмертия души, — это вовсе не та философия, которая была обещана в “Критике чистого разума”» [Швейцер, 1996, с. 15]. Швейцер в диссертационной работе приходит к выводу, что, «вместо того чтобы придерживаться философии религии в границах, обоснованных критическим идеализмом, Кант позволяет религиозной философии постоянно углубляющегося морального закона увлечь себя за эти границы. Становясь за счет этого более глубоким, он теряет возможность оставаться непротиворечивым» [Швейцер, 1996, с. 15]. В конце июля Швейцер возвратился в Страсбург, защитил диссертацию и получил ученую степень доктора философии.

Еще одно направление жизненной стратегии, в котором преуспел Швейцер, была (с первого декабря 1899 года) его работа проповедником церкви

Св. Николая в Страсбурге. Начинал он стажером, а затем помощником пастора (викарием). Швейцер испытывал настоящее удовольствие от этой деятельности, он писал: «На вечерней службе, когда в церкви была только небольшая группа прихожан, я мог придать проповеди характер интимной беседы. Эта манера проповедовать, унаследованная мною от отца, позволяла мне выражать свои мысли лучше, чем во время утренней службы при большом стечении народа» [Швейцер, 1996, с. 17]. Он считал необходимым помочь прихожанам стать истинно верующими людьми, донести до детей и взрослых великие истины Евангелия, пробудить в них любовь к Церкви и уважение к церковным догматам. В 1900 году Швейцер защищает докторскую диссертацию по теологии, а в 1903 руководит семинарией св. Фомы в Страсбурге. Примерно в этот же промежуток времени он публикует две работы, в которых изложены оригинальные представления о проблемах жизни Иисуса: «Проблема Тайной вечери. Исследование, основанное на научных изысканиях 19-го столетия и исторических свидетельствах» (1901) и «Тайна мессианства и страстей. Очерк жизни Иисуса» (1901). Таким образом, он реализует свои способности как богослов-теолог, философ и музыкант.

Впереди осознание своей миссии как философа-гуманиста и врача-филантропа. Идея служения возникла у Швейцера в 1896 году, когда он был еще молодым человеком. Он пишет: «...я решил, что смогу считать свою жизнь оправданной, если буду жить для науки и искусства до тридцатилетнего возраста, чтобы после этого посвятить себя непосредственному служению людям» [Швейцер, 1996, с. 53]. Он тогда не определился, чем конкретно будет заниматься, реализуя свою миссию. Швейцер рассматривал разные возможности, в том числе занимаясь помощью бродягам и бывшим заключенным. Ему хотелось приносить непосредственную личную пользу людям, минуя различные благотворительные фонды и организации. Он писал:

Хотя я и решил в случае необходимости предложить свои услуги какой-либо организации, я тем не менее никогда не терял надежды найти такую сферу деятельности, где я мог бы работать индивидуально, сохраняя полную свободу. И то, что мое сильнейшее желание исполнилось, я воспринимаю как одну из великих милостей, которые раз за разом дарила мне судьба.

[Швейцер, 1996, с. 54]

Незадолго до своего тридцатилетия он решает отправиться в Экваториальную Африку, чтобы реализовать план служения людям — стать врачом в джунглях. Такое решение встречает противодействие и осуждение со стороны



близких и друзей. Тем не менее в 1905 году он поступает на медицинский факультет Страсбургского университета, в 1908 году его оканчивает, а в 1913-м защищает докторскую диссертацию по медицине на тему «Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика». Все то время, которое Швейцер изучал медицину, он продолжал свои теологические изыскания. Так, обзор истории изучения мировоззрения апостола Павла он закончил в 1911 году, а в 1912-м занялся переработкой «Истории изучения жизни Иисуса». В это же время, по просьбе Видора, Швейцер снова занимается Бахом, подготовив к изданию его органное произведения с сопутствующими комментариями для исполнителя.

Занимаясь подготовкой и защитой медицинской диссертации, Швейцер начал готовиться к поездке в Африку. Встал вопрос о финансировании этого предприятия. Чтобы собрать средства, он стал обходить друзей и знакомых, убеждая их пожертвовать деньги и поддержать его дело. Удивительно, но многие помогали Швейцеру и вносили разные суммы. Наконец, убедившись, что необходимые средства будут собраны, он обратился в Парижское миссионерское общество с предложением наладить медицинское обслуживание местного населения в Ламбарене на собственные средства. В дальнейшем финансо-

вое обеспечение основывалось на публикации его книг о Бахе и концертах, которые он давал, приезжая в Европу. В 1912 году Швейцер женится на Елене Бреслау, и в 1913-м они первый раз отправляются в Африку. Несмотря на то, что миссионеры тепло встретили пару, практически ничего не было подготовлено для работы врача. Швейцер писал, что больные начали приходить сразу по его приезду и принимать их приходилось в старом курятнике. Постепенно жизнь и работа налаживались, и уже в первые недели он был вынужден констатировать, что физическое состояние аборигенов было даже хуже, чем он предполагал. Швейцер писал: «Как рад я был, что вопреки всем возражениям осуществил свой план и приехал сюда врачом!» [Швейцер, 1996, с. 85]. Около 15 раз приезжал он в Ламбарене начиная с 1913 года, а самое длительное пребывание было в 1938–1948 годах. Несмотря на то, что другие врачи и медсестры в разное время работали в его госпитале, основная нагрузка ложилась на Швейцера. Это был его сознательный выбор — непосредственное служение людям. Врачебная деятельность в Африке чередовалась с активной жизнью в Европе. В 1919 году в церкви Св. Николая впервые была произнесена проповедь о благоговении перед жизнью. Периодически возвращаясь из Ламбарене в Европу, он дает органные концерты, делает доклады и читает лекции в разных европейских странах. В 1923 году были опубликованы работы «Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть I», «Культура и этика. Философия культуры. Часть II».

А. Я. Иванюшкин считает, что «уникальность гения Швейцера прежде всего заключается в том, что философия, теология, музыка и медицина в его жизни и творчестве были не рядоположенными, но органически взаимосвязанными, и тем самым возникал удивительный синергетический эффект творчества» [Иванюшкин, 2012]. Швейцер был обладателем множества званий, дипломов и наград. Он стал почетным доктором теологического факультета в Цюрихе и философского факультета Немецкого университета в Праге. Кроме того, он получил высшую награду британской короны «За заслуги». В 1952 году Швейцер был удостоен Нобелевской премии мира, которая была им потрачена на строительство поселка для прокаженных в Ламбарене.

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что за девяностолетнюю жизнь Швейцер полностью реализовал свои способности и замыслы, осуществил поставленные цели, сформулировал собственное мировоззрение, в основу которого легла его идея о благоговении перед жизнью. Говоря словами Маслоу, «в искусстве и музыке, интеллектуальной сфере, научных вопросах, политике и общественных делах самоактуализирующиеся индивиды умели замечать скрытые от других тенденции и закономерности» [Маслоу, 2008,

с. 190]. Так, Швейцер обратил внимание на то, что современный ему человек все более находится под влиянием социальных и политических организаций, теряет доверие к собственному мышлению. Он считал, что «сковывающая его духовная несамостоятельность царит во всем, что он слышит и читает; она — в людях, которые его окружают, она — в партиях и союзах, к которым он принадлежит, она — в тех отношениях, в рамках которых протекает его жизнь» [Швейцер, 1992, с. 24]. Другая особенность личности, которая приводит к успешной самореализации, — это принятие себя, своей человеческой природы со всеми недостатками, несовершенствами, осознавая, в каких направлениях можно развивать собственные задатки. Швейцер считал, что каждый человек должен реализовать собственную жизненную стратегию и стремиться к избавлению мира от страданий. Гуманизм, чувство причастности ко всему человечеству также является личностным качеством самореализующегося человека. Швейцер распространяет гуманистические идеи на все живое:

Как деятельное существо, человек вступает в духовные отношения к миру, проживая свою жизнь не для себя, но вместе со всей жизнью, которая его окружает, чувствуя себя единым целым с нею, соучаствуя в ней и помогая ей, насколько он может. Он ощущает подобное содействие жизни, ее спасению и сохранению как глубочайшее счастье, к которому он может оказаться причастен.

[Швейцер, 1992, с. 28]

Интересны представления Швейцера о познании. Всякое истинное познание, с его точки зрения, переходит в переживание мира. Он писал:

Познание, ставшее переживанием, не превращает меня по отношению к миру в чисто познающий субъект, но возбуждает во мне ощущение внутренней связи с ним. Оно наполняет меня чувством благоговения перед таинственной волей к жизни, проявляющейся во всем. Оно заставляет меня мыслить и удивляться и ведет меня к высотам благоговения перед жизнью. Здесь оно отпускает мою руку. Дальше оно может уже меня не сопровождать. Отныне моя воля к жизни сама должна найти свою дорогу в мире.

[Швейцер, 1992, с. 217]

Личности, которые успешно реализуют свои способности и возможности, как правило, обладают четкими моральными нормами и строгим этическим кодексом, следуя ему и не отклоняясь от его принципов. Этика Швейцера —

это жизненная позиция, которая пронизывает все его мироощущение, его философию, его деятельность. А. А. Гусейнов пишет:

Он воспринимал мысль в ее вещественной наполненности и нравственно обязующей силе. Слово было для него делом, а дело — словом. Швейцер искал высшую философскую истину, но не для того только, чтобы просто явить ее миру, а для того прежде всего, чтобы самому воплотить ее в жизнь. Этой истиной явился принцип благоговения перед жизнью. Ее теоретическое и практическое обоснование стало жизненным делом Швейцера, его призванием и сознательным выбором.

[Швейцер, 1992, с. 522]

«Благоговение перед жизнью, — считает Швейцер, — содержит в себе три существенных элемента мировоззрения — смирение, миро- и жизнеутверждение и этику — как взаимосвязанные результаты мышления (...). Такое соединение возможно лишь при условии, что все они понимаются как следствия универсального убеждения — благоговения перед жизнью, в котором они содержатся все вместе и каждое в отдельности» [Швейцер, 1996, с. 138–139].

Стремление к новому, неизведанному также, по мнению Маслоу, является свойством самоактуализирующихся людей. Они не боятся идти непроторенными путями как в профессии, так и в обыденной жизни. Эти «люди сравнительно мало опасаются неизвестности, таинственности, загадочности; можно сказать, что неизведанное притягивает их: они с удовольствием вступают на незнакомую землю» [Маслоу, 2008, с. 224]. Такая жизненная позиция была присуща и Швейцеру. Овладев исполнительским искусством игры на органе и фортепиано, он устремляется совершенно в другую область — теологию, а затем и в философию. А решение стать врачом в Африке означает в прямом смысле вступить на незнакомую землю. Люди такого типа менее подвержены влиянию окружающих, их негативных оценок, осуждения или высмеивания. Выбор Швейцера в такой ситуации нагляден. Несмотря на то, что многие его друзья и близкие не понимали и не признавали его стремления стать врачом и бескорыстно лечить туземцев в Африке, он осуществляет эту миссию.

Рассматривая взаимосвязь между самореализацией и творческим началом, уместно вспомнить рассуждения Маслоу на эту тему. Он считал, что креативность в ее связи с самоактуализацией имеет отношение прежде всего к самой личности, ее основным качествам. Он указывал на «характерологические свойства, в частности смелость, свободу, спонтанность, цельность, принятие себя, ясность ума, которые делают принципиально возможной генерализо-



ванную креативность, затрагивающую все сферы жизни и проявляющуюся в креативной личности, креативных установках или креативном функционировании» [Маслоу, 2008, с. 230]. Несомненно, эти свойства были присущи Швейцеру в полной мере. А также ответственность, самодисциплина, эмпатия, честность, гуманизм и альтруизм. Творческое начало присутствовало в Швейцере с детских и юношеских лет. В процессе обучения игре на фортепиано он осваивал не только классические приемы исполнения (с Ж. Филиппом), но и новаторские под руководством Мари Жаэль. Его творчество выражалось

в оригинальных подходах к исследованию произведений Баха, христианства и мировых религий, мистики апостола Павла, философских изысканиях, посвященных Канту. Творчески подошел Швейцер к делу организации и строительства больницы в Ламбарене. Основная идея заключалась в гуманизации больничного пространства — при госпитализации семейные, социальные связи сохранялись, так как рядом строили хижину и селились родственники, соседи, зачастую с домашними животными.

Оригинальны представления Швейцера о мышлении. Он вводит понятие «элементарное мышление», которое ориентировано на осмысление вопросов мироощущения человека, его места в мире, отношения к себе и всему живому. Швейцер критикует европейскую философию за то, что в ней смещены приоритеты в сторону знания, основанного на фактах из разных областей науки, а не полученного с помощью творческого духовного акта. Он считал, что «неэлементарное мышление, выставляющее перед людьми полученные тем или иным путем результаты, не в состоянии поддержать их собственное мышление, а, напротив, отнимает его, чтобы заменить мышлением иного типа. Принимая мышление иного типа, мы тем самым разрушаем и ослабляем свое собственное» [Швейцер, 1996, с. 136].

Швейцер всегда руководствовался собственными представлениями о себе и мире, сформулировал мировоззрение, основанное на благоговении перед жизнью, таким образом реализуя свои способности. Еще в юности он постоянно находится в поисках смысла своей жизни в самых разных областях — в музыке, теологии, философии. И находит его в служении людям. Франкл поднимал проблему самотрансценденции человека: «За этим понятием, — по его мнению, — стоит тот факт, что человеческое бытие всегда ориентировано вовне на нечто, что не является им самим, на что-то или на кого-то: на смысл, который необходимо осуществить, или на другого человека, к которому мы тянемся с любовью. В служении делу или любви к другому человек осуществляет сам себя» [Франкл, 1990, с. 29]. Найти смысл — это первый шаг к самоосуществлению, которое может быть сложным, отнимать много сил и энергии в поисках путей и средств его реализации.

В жизненном пути Швейцера сочетаются разные виды самореализации. Так, деятельностьная самореализация воплощалась в том, что в каждой сфере жизнедеятельности он достигал максимального профессионализма. Социальная самореализация связана с гуманистическими идеями, которые он практически осуществил в своем гуманитарном проекте организации медицинской помощи аборигенам Габона и строительстве для них больницы в Ламбарене. Стремление к развитию определенных качеств, самосовершен-

ствованию, формирование ответственности и чувства достоинства говорит о том, что в течение всей жизни Швейцеру была присуща и личностная самореализация.

Можно сказать, что процесс самореализации Швейцера был основан на внутренней мотивации, когда его деятельность в самых разных сферах жизни направлялась и регулировалась психологическими особенностями и личностными качествами, интересами, переживаниями, устремленностью к освоению нового, рефлексией и т. п. Анализ самореализации этого выдающегося универсального человека выявляет взаимосвязь с самодетерминацией его личности, то есть с его активностью, способностью самостоятельно определять направление своего саморазвития, а также формы и способы выражения своего «Я». В разные периоды жизни Швейцер выбирал определенные жизненные стратегии и формировал смыслы собственного существования в русле активного и творческого поиска.

Список источников

Ашмарин И. И. «...сладостное и всегда новое удовольствие...» // Человек. 1999. № 3. С. 170–185. URL: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/MEN/EIFFEL.HTM> (дата обращения: 20.04.2025).

Ашмарин И. И., Степанова Г. Б. Человеческий потенциал студенчества в инновационном развитии России. М.: Изд-во Московского гуманитарного ун-та, 2015. 192 с.

Гусейнов А. А. Благоговение перед жизнью. Евангелие от Швейцера // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. С. 522–545.

Иванюшкин А. Я. Альберт Швейцер: философ, музыкант и врач (три ипостаси гения). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/albert-shveytser-filosof-muzykant-i-vrach> (дата обращения: 20.04.2025).

Коростылева Л. А. Психология самореализации личности: Основные сферы жизнедеятельности. URL: <http://www.dissercat.com/content/psikhologiya-samorealizatsii-lichnosti-osnovnye-sfery-zhiznedeyatelnosti#ixzz2LVw8EXNX> (дата обращения: 20.04.2025).

Кудинов С. И. Самореализация как системное психологическое образование. URL: <https://relga.ru/articles/2092/> (дата обращения: 20.04.2025).

Леонтьев Д. А. Самоактуализация как движущая сила личностного развития: историко-критический анализ. URL: <https://psychologos.ru/articles/view/samoaktualizaciya-kak-dvizhuschaya-sila-lichnostnogo-razvitiya-dvoe-zn--istoriko-kriticheskij-analiz-d.a.-leontev> (дата обращения: 20.04.2025).

Маслоу А. Мотивация и личность / пер. с англ. СПб.: Питер, 2008. 352 с.

Маслоу А. Самоактуализация. URL: <http://www.psychology.ru/library/00037.shtml> (дата обращения: 20.04.2025).

Франкл В. Человек в поисках смысла. URL: <http://www.lib.ru/DPEOPLE/frankl.txt> (дата обращения: 20.04.2025).

Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.

Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. 576 с.

Швейцер А. Жизнь и мысли. М.: Республика, 1996. 528 с.

Шипова Н. С., Опекина Т. П. Теоретический анализ понятий самореализации, самоактуализации и самоэффективности // Вестн. Костромского государственного университета. Сер.: Педагогика. Психология. Социокинетика. 2021. Т. 27, № 2. С. 7–15.

References

Ashmarin, I. I. (1999) “...sladostnoe i vsegda novoe udovol`stvie...” [“...a sweet and always new pleasure...”], *Chelovek*, 3, pp. 170–185. Available at: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/MEN/EIFFEL.HTM> (Accessed: 20 April 2025).

Ashmarin, I. I. and Stepanova, G. B. (2015) *Chelovecheskij potencial studenchestva v innovacionnom razvitii Rossii* [Human Potential of Students in the Innovative Development of Russia]. Moscow: Izdatel`stvo Moskovskogo humanitarnogo universiteta.

Gusejnov, A. A. (1992) “Blagogovenie pered zhizn`yu. Evangelie ot Shvejcera” [“A Reverence for Life. The Gospel of Schweitzer”], in Schweitzer, A. *Blagogovenie pered zhizn`yu* [Reverence for Life]. Moscow: Progress Publ.

Ivanyushkin, A. Ya. (2012) *Al`bert Shvejcer: filosof, muzy`kant i vrach (tri ipostasi geniya)* [Schweitzer: Philosopher, Musician and Physician (Three Hypostases of Genius)]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/albert-shveytser-filosof-muzykant-i-vrach> (Accessed: 20 April 2025).

Korosty`leva, L. A. (2001) *Psixologiya samorealizatsii lichnosti: Osnovny`e sfery`zhiznedeyatel`nosti* [Psychology of Personality Self-Actualization: Basic Spheres of Life Activity]. Available at: <http://www.dissercat.com/content/psikhologiya-samorealizatsii-lichnosti-osnovnye-sfery-zhiznedeyatelnosti#ixzz2LVw8EXNX> (Accessed: 20 April 2025).

Kudinov, S. I. (2007) *Samorealizatsiya kak sistemnoe psixologicheskoe obrazovanie* [Self-Actualization as a Systemic Psychological Formation]. Available at: <https://relga.ru/articles/2092/> (Accessed: 20 April 2025).

Leont`ev, D. A. (2010) *Samoaktualizatsiya kak dvizhushhaya sila lichnostnogo razvitiya: istoriko-kriticheskij analiz* [Self-Actualization as a Driving Force of Personal Development: A Historical-Critical Analysis]. Available at: <https://psychologos.ru/articles/view/samoaktualizatsiya-kak-dvizhushchaya-sila-lichnostnogo-razvitiya-dvoe-zn--istoriko-kriticheskiy-analiz-d.a.-leontev> (Accessed: 20 April 2025).

Maslou, A. (2008) *Motivatsiya i lichnost'* [Motivation and Personality]. Transl. from the Engl. St. Petersburg: Piter Publ.

Maslou, A. (2008) *Samoaktualizaciya* [Self-Actualization]. Available at: <http://www.psychology.ru/library/00037.shtml> (Accessed: 20 April 2025).

Frankl, V. (1990) *Chelovek v poiskax smy`sla* [Man in Search of Meaning]. Moscow: Progress.

Schweitzer, A. (1992) *Blagogovenie pered zhizn`yu* [A Reverence for Life]. Moscow: Progress.

Schweitzer, A. (1996) *Zhizn` i my`sli* [Life and Thoughts]. Moscow: Respublika.

Shipova, N. S. and Opekina, T. P. (2021) "Teoreticheskiy analiz ponyatij samorealizatsii, samoaktualizatsii i samoe`ffektivnosti" ["Theoretical Analysis of the Concepts of Self-Realization, Self-Actualization and Self-Efficacy"], *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Pedagogika. Psixologiya. Sociokinetika* [Bulletin of Kostroma State University. Series: Pedagogy. Psychology. Sociokinetics], 27(2), pp. 7–15.

Информация об авторе: Галина Борисовна Степанова — кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук (ИФ РАН). Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12/1.

Information about the author: Galina B. Stepanova — PhD in Psychology, Senior 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 20.05.2025;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 20.05.2025;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 147–172.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 147–172.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-147-172

«ДРУГАЯ ИСТОРИЯ»?



Григорий Сергеевич Киселев

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



Аннотация. Автор предполагает, что вследствие аморализма и своеволия человека в антропосоциогенезе стали преобладать антигуманистические тенденции. При взгляде на настоящее человечества появляется все больше сомнений в том, идет ли оно по пути прогресса — непреложного поступательного движения к высшим формам социальности и индивидуации. Отсюда и проблематичность идеи о «конце истории» — вероятностного процесса. Имманентное зло мира не только не преодолевается, но и, похоже, угрожает самому его физическому существованию. Сложные проблемы, стоящие перед человечеством, решаются неудовлетворительно или не решаются вовсе. Тут и разрушение биосферы, и угроза мировой ядерной катастрофы, и деградация самого человека как существа духовного — творца культуры. Можно, пожалуй, говорить о признаках деконструкции самой человечности.



Ключевые слова: трансформации антропосоциогенеза, «конец истории», прогресс, аморализм, философия сознания, вероятностность



Ссылка для цитирования: Киселев Г. С. «Другая история»? // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 147–172.
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-147-172.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

“ANOTHER HISTORY”?

Gregory S. Kiselev

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



Abstract. The author argues that due to human amorality and self-will, anti-humanistic tendencies have begun to prevail in anthropogenesis. Looking at the present of humanity, there are more and more doubts about whether it is moving along the path of progress, an inevitable progressive movement towards higher forms of sociality and individuation. Hence, the problematic nature of the idea of the “end of history,” a probabilistic process. The immanent evil of the world not only cannot be overcome, but also seems to threaten its very physical existence. Complex problems facing humanity are being solved unsatisfactorily or not at all. Here we have the destruction of the biosphere, the threat of a global nuclear catastrophe, and the degradation of man himself as a spiritual being — the creator of culture. We can, perhaps, talk about signs of the deconstruction of humanity itself.



Keywords: transformations of anthropogenesis, “end of history,” progress, amorality, philosophy of consciousness, probabilistic nature



For citation: Kiselev, G. S. (2025) “Another History?”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 147–172. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-147-172.

На наших глазах весь XX век проходит под знаками трясины и антропологической катастрофы {...}. Но имеющие к этому отношение — вполне человекоподобные существа, общности с которыми я не чувствую, — это другой вид, похожий. Он может оказаться более успешным. Просто это другая история.

Мераб Мамардашвили

«Другая история»? Не станем оставлять без внимания слова выдающегося философа. Допустим, что в самом деле происходит «антропологическая катастрофа» — что бы это ни значило. Если история действительно может быть (или даже уже стала) «другой», а субъектом ее являются какие-то «човекоподобные существа», то не говорит ли это о том, что «наша» история закончилась? Или заканчивается?

Отсюда закономерные вопросы: как в таком случае относиться к идее прогресса? К гипотезе о постоянном и необратимом движении человечества к высшим формам социальности? Действительно ли столь же необратимы процессы индивидуации (появления и развития личности), к которым, как издавна полагали, и сводится исторический процесс, или антропосоциогенез? И каким тогда может быть решение проблемы «конца истории» — важнейшего вопроса историософии?

Известны два видения исторического процесса: во-первых, циклическое (от греческой философии до Вико, с одной стороны, и современного цивилизационного подхода Шпенглера и Тойнби, теорий «культурных циклов», — с другой); во-вторых, линейное, или конечное, идущее от иудео-христианской традиции (от Августина, Фомы Аквинского, Канта и Гегеля, Вл. Соловьева до Ф. Фукуямы). Именно линейное подразумевает возможность цели и, следовательно, некоего «конца истории».

Отсюда идея о цели истории и об общественном прогрессе (восходяще-поступательном движении) в ее достижении. Гегель видел ее в торжестве мирового духа как разумной действительности. Кант полагал целью истории появление всемирного правового порядка и наступление вечного мира. Правда, он высказывался о цели и «конце истории» с большой осторожностью, обуславливая их возможность многими оговорками. С одной стороны, он придерживался телеологической концепции о предопределенности конца истории. С другой — вроде бы сомневался, не бессмысленна ли история и не сыграла ли она с человеком «злую шутку» (см.: [Кант, 1966a]). Маркс связывал «конец истории» с преодолением отчуждения, основанного на антагонистических классовых противоречиях в социуме (царстве необходимости), и наступлении

ем истинной истории как царства свободы. Как известно, он обуславливал последнее всемирной победой пролетариата — идея, которая оказалась несостоятельной.

Мир, в котором мы живем, уже очень далеко ушел от дикости и варварства прежних эпох. Едва ли стоит сомневаться, что выдающимся достижением человечества стало возникновение евроатлантической цивилизации («Запада», или «глобального Севера»). Поэтому предполагать движение к высшим (на сей день) формам социальности — гражданскому обществу и правовому государству — вполне оправданно.

Тут необходимо уточнение, поскольку термин «цивилизация» стараниями философов, историков и социологов стал многозначным. Самое широкое его истолкование подразумевает все то, что человечество само построило на фундаменте природы. В то же время этот термин можно понимать и иначе. Высшие формы складываются в итоге там, где человек выделился из природно-социальных общностей, где появляется личность, происходит индивидуация (см.: [Киселев, 2022]). Такие высшие формы стали обозначать понятием «цивилизация». Она понималась и как вершина эволюции, и как процесс, к ней ведущий. В наше время к характерным чертам цивилизации стали также относить городской образ жизни и наличие образованного класса, развитие науки и технологий, быстрый рост качества и уровня жизни. Этот взгляд я и разделяю.

Но все же, на мой взгляд, наиболее явным и безоговорочным прогрессом на сегодняшний день позволительно считать лишь беспрецедентное развитие науки и технологий и образование на их основе современной суперсложной транснациональной экономической и финансово-валютной системы. С той оговоркой, однако, что эти достижения могут использоваться как во благо человека, так и во вред.

Разумеется, в журнальной статье нет возможности обзреть и оценить большинство сказанного о проблеме «прогресса» и «конца истории». Поэтому здесь будут предложены лишь некоторые собственные соображения. Конечно, их нельзя рассматривать вне контекста многолетней работы многих мыслителей.

* * *

Идея «прогресса» получила признание в Европе в XVIII–XIX столетиях и была, конечно, отчетливо европоцентристской (и поэтому требовавшей переосмысления). Предполагалось к тому же, что путь к универсальной гуманистической цивилизации, которая в итоге и должна обеспечить всеобщее благо-

денствие и свободу («высшее благо»), человечеству гарантирует его разум. При этом «идея прогресса в последние десятилетия постоянно диверсифицируется; к концу двадцатого века различия в ее оценках достигли апогея вследствие устойчивого ощущения противоположности альтернатив, содержащихся в историческом развитии» [Гуторов, 2017, с. 32]. Действительно, на предмет обоснованности представлений о прогрессе разворачивались многочисленные дискуссии, звучали самые разные мнения.

Ныне все чаще говорят о том, что разум переоценил себя и если не завел человечество в тупик, то явно сбил его с верного пути. Так, С. Л. Франк утверждал: «Мы потеряли веру в “прогресс” и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным» [Франк, 1990, с. 141]. Х. Ортега-и-Гассет признавал: «Не бывает надежного прогресса, нет такого развития, которому не грозили бы упадок и вырождение. В истории все осуществимо, все, что угодно, — и непрерывный подъем, и постоянные откаты» [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 86]. Н. А. Бердяев полагал, что сама идея пути к некоему состоянию совершенного блага нравственно ущербна, так как предполагает взгляд на все жившие и живущие поколения лишь как на жертву для блага будущих «счастливицев» [Бердяев, 1969, с. 22 и сл.]. В. К. Кантор заметил, что XX век «оказался веком изживания идеи прогресса. Казалось бы, научно-техническое развитие (...) продолжалось, но ушла идея свободы, без которой нет самого понятия прогресса» (см.: [Кантор, 2015]). Много писал и говорил об ущербности идеи бездуховного прогресса А. И. Солженицын (см.: [Солженицын, 1995a; 1995b]).

Вот два красноречивых высказывания (произвольно выбранные) русских писателей: «Исторический процесс есть процесс случайный. В сущности, понятие прогресса мы все-таки выдумали в результате только небольшого запаса небеспристрастных, часто самодовольных, наблюдений над жизнью одной второстепенной планеты в течение двух-трех последних столетий» [Алданов, 1950, с. 230]. «Если в XX веке нашей эры возможны эпидемии невежества и жестокости в мировых масштабах, если возможны чистой воды рабовладение, геноцид, поголовный террор, если на создание смертоубийственных приспособлений мир употребляет больше усилий, чем на образование и здравоохранение, то, действительно, о каком прогрессе мы говорим?» [Кузнецов, 2005, с. 187].

Наряду с отказом от идеи непрямого и безусловного прогресса были поставлены под сомнение и представления о разумной в целом природе человека. (У Вл. Соловьева в «Трех разговорах» князь — «отпетый тип», по словам мыслителя, — наивно и уверенно утверждает: «...одна вот только радость остается: мысль о неизбежном торжестве разума наперекор всему» [Соловьев В. С., 1988, с. 651].)

Неудивительно, что после ужасов Первой мировой войны и распада трех мировых империй действительность уже не казалась столь разумной. Поэтому не стала неожиданной и идея Шпенглера о «закате Европы», и многие подобные суждения (например, приверженцев «философии жизни» — от Бергсона до Зиммеля). Дальнейшее развитие событий, и прежде всего, конечно, Вторая мировая война, которая, по существу, стала продолжением Первой, лишь укрепило такие сомнения, ставшие ныне уже общим местом.

В самом деле, сегодня сложно говорить даже о предпосылках сложения универсальной гуманистической цивилизации. Ф. Фукуяма, правда, видит такую предпосылку в самом существовании в мире либеральной демократии. Но прошло уже более двух тысячелетий с тех пор, как человеку открылась Радостная весть и наиболее полно оформилась рефлексия об императивности морали (нравственности), а мир «совершеннолетнего человека», на какой надеялся Кант, в целом не сложился.

И в частной, и в общественной жизни людей — вне зависимости от их принадлежности к той или иной локально-культурной общности — по-прежнему преобладают аморализм (безнравственность) и его непосредственное проявление — личный и групповой эгоизм, нашедший наиболее полное выражение в национализме. Конца войнам, злодеяниям, ненависти и вражде между людьми и их сообществами не видно. Все еще царят хорошо известные еще Ветхому Завету безудержная алчность, насилие в самых разных формах и крайнее невежество. Характерное для всех времен непризнание за «другим» (индивидом, социокультурной или этнической общностью, страной) равноценного статуса субъекта, самоценного и свободного, неизбежно ведет к попранию достоинства любой иной жизни. А нередко и к лишению самой этой жизни.

Становится все яснее, что заметное совершенствование социальных институтов не может иметь места без определенного нравственного роста, без преодоления аморальности, природного эгоизма. В целом такой рост в течение всей известной нам истории — при всех частностях (а их немало) — оказался незначительным. Как говорил Э. Фромм, сердца большинства людей все еще в каменном веке. Это большинство все еще неосмысленно, едва ли не по-детски, потребительски и безответственно относится и к себе, и к другим, и к окружающему природному миру. По словам М. К. Мамардашвили, они не проделывают «какой-то специальный путь, (...) чтобы вырваться из обыденного круговорота жизни, который сам по себе абсурден, случаен, нелепо повторяется и является тем, что древние называли “колесом рождений”» [Мамардашвили, 1997, с. 8].

Не разумнее было бы представить себе движение человечества во времени без детерминизма всестороннего, всеохватного прогресса? Неудивительно, что

Фазиль Искандер, этот писатель-мыслитель, сомневался: «Устойчивая кристаллизация народного сообщества внутри нравственных законов возможна ли вообще, или кристаллизация всегда частична и развал предопределен хроническим малокровием нравственной природы человека?» [Искандер, 2024, с. 197].

Похоже, правы те, кто говорит, что идею всестороннего и неперменного прогресса едва ли стоит принимать безусловно, она явно проблематична.

* * *

Любой разговор о нравственном росте, моральном совершенствовании требует обращения к проблеме сознания. При этом вслед за Мамардашвили мы будем различать сознание и Сознание, то есть не только рассудочную деятельность мозга, касающуюся содержания случившегося, но и сами сознательные процессы как таковые, их «событие». Речь идет о безусловной очевидности мыслящего субъекта (декартовском принципе “*Cogito*”). В других работах я неоднократно обращался к философии сознания и морали этого мыслителя. Поэтому остановлюсь кратко только на основных ее положениях.

Под моралью в широком смысле понимается способность априорного различения добра и зла, вынесения моральных суждений и соответствующая этика. Именно они выделяют человека из всего остального мира. У этой способности нет причины: она основана на совести, то есть на свободном (самозаконном) выборе добра, любви, красоты и т. п. Или, как выразился Кант, на нравственном законе, «начертанном в сердце».

Именно мораль в полной мере свидетельствует о свободе, или необусловленности, человека. Другими словами, моральное существо соотносит себя с тем, для чего в физическом мире никаких оснований нет. «Существует, — говорил Мамардашвили, — какая-то фундаментальная связь человеческого феномена со сверхприродным, или сверхъестественным, или вневременным, существенная для самого человека. (...) само отношение человека к сверхъестественному есть (...) его формирование в качестве человека; с этого открытия можно датировать появление человечества» [Мамардашвили, 2002, с. 22]. Со всем не случайно в известных словах Канта моральный закон соотнесен со Вселенной. И то и другое суть вещи непознаваемые в своей целостности и в то же время определяющие собой жизнь человечества.

Акт Сознания представляет собой максимальное напряжение, сосредоточение всех энергий — чувственных, интеллектуальных, интуитивных, подсознательных. Если он происходит, можно говорить о беспрецедентном «сдвиге» в отношении к миру, позволяющем человеку трансцендировать, устремляться к своим границам, подниматься над собой — таким, как он создан природой, —

и миром, лежащим во зле. Иными словами, превосходить их как природные явления.

Уже древние понимали, что «не хлебом единым будет жить человек» (Мф. 4:4). «Существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой — из желающих жить также и по духу» [Августин, 2000, с. 654]. «Человеческая душа (...) должна уже в этой жизни рассматриваться как одновременно связанная с двумя мирами» — одна из основных отправных идей Канта [Кант, 1904, с. 220].

Действительно, моральный человек рождается не природой, а самосозиданием, самосотворением («второе рождение»), то есть искусственно. Речь о непрестанном совершении сознательных актов, прорыве сквозь многовековые наслоения мифотворчества, сквозь собственную немоготу, преодолении инерции, того, что поэт назвал «жизни мышья беготня».

Индивид поэтому представляет собой постоянно актуальную вероятность трансцендирования.

По выражению М. Хайдеггера, человек — это «задание». К. Ясперс отмечал, что человек «незавершен и незавершим в своей сущности» [Ясперс, 1991, с. 71]. Э. Ю. Соловьев высказался в таком же смысле: человек всегда не есть то, что он есть, он всегда существует «в возможности себя»; человек всегда рискует не «состояться», не выбрать себя и тогда оказаться в ситуации «несуществования», слияния, «смыкания» с миром без зазора и остатка, оказавшись в состоянии, которое Хайдеггер определяет как *das Man* («безличное») [Соловьев Э. Ю., 2009, с. 183 и сл.]; (см. также: [Гиринский, 2022, с. 124]).

При этом «человеческое возвышение над собой дискретно, оно совершается в любой точке и совершенно не по линии прогресса, не по линии эволюции. (...) Всю историю человечества можно рассматривать как попытку быть или стать человечеством. Причем пока никто не стал вполне человеком» [Мамардашвили — Эйдельман, 2000].

На основе такого представления Мамардашвили предложил идею о «вечном настоящем». Речь о некоем таинственном состоянии, или «режиме» («измерении») поверх времени, в который люди могут включаться, будь на это воля и силы, но могут — если нет соответствующего усилия — и оставаться вне его. Он определял такое состояние как «своего рода коллективное “тело” истории и человека, (...) являющееся антропогенным пространством» [Мамардашвили, 1992а, с. 185]. Мыслитель полагал, что «вечное настоящее» предпосылочно к «любимым содержаниям [сознания], которые могут возникать» [Ма-

мардашвили, 1992b, с. 93]. Он толковал эту таинственную и парадоксальную предпосылочность как «всепроникающий эфир», как особым образом — вертикально по отношению к историческому времени — организованную структуру актов сознания.

Речь о единой фундаментальной организации сознательной жизни, которая «в качестве компоненты космического порядка, существующего до и независимо от общественного бытия людей, — полагает персональное самобытие каждого из них, как бы роясь множеством экзистенций и пульсируя во множестве “вторых рождений”» [Соловьев Э. Ю., 2009, с. 194]. По словам Э. Ю. Соловьева, философ «идет еще дальше: мыслители разных локусов и времен трактуются здесь в качестве “перевоплощений или метаморфоз одной и той же души”. Мамардашвили вспоминает о мифологической теории метемпсихоза и не останавливается перед аллегорией мировой “универсальной души”. Философское приобщение к ней прямо именуется когитальным бессмертием (от декартовского *ego cogito*)» [Соловьев Э. Ю., 2009, с. 195].

Интуиции подобного рода встречаются и у других мыслителей. Представлению об особой реальности, возникающей с Сознанием, близки идеи о «коллективном разуме», «мировом» разуме приверженцев теории универсального эволюционизма, например Н. Н. Моисеева, и идея о ноосфере В. И. Вернадского. П. Тейяр де Шарден предполагал конвергированное развитие сознаний, в результате которого все они сливаются в высшей точке, приобретая новое качество. К. Юнг не исключал того, что психика индивида соотносится с некоей внеположенной ему психической сферой. Интуиция о каком-то общем начале, рожденном вне природы и противостоящем ей, издавна встречалась у многих людей искусства.

Именно поэтому в состоянии «вечного настоящего», или Сознания-Бытия, нечто помысленное парадоксально может находить уже помысленное ранее, встречаться с чем-то, что мы «уже знаем», «уже понимаем». Более того, оно предполагает встретиться и с тем, что будет помыслено позже, проходя по уже проложенным колеям воображения и мысли, как бы заполняя то, что Кант именовал «пустыми формами». Речь идет о со-знании или со-бытии, способном возникать и сохраняться только в мире человека, об общении в мысли, о тождественности мысли и бытия. Сознание-Бытие и единично, и в то же время множественно (отсюда «со-знание»). Это — «соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимоузнавание и согласование, а главное — их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей и являющаяся великим чудом (курсив мой. — Г. К.)» [Мамардашвили, 2004b, с. 58]. Оставим сейчас в стороне вопрос о Сознании-Бытии как

о компоненте «космического порядка». Отметим лишь то важное для нашего изложения обстоятельство, что под нравственным ростом понимается целеустремленное самоизменение, самопостроение человека.

* * *

Опираясь на сказанное, вернемся к разговору о прогрессе, о том, что же такое история и может ли наступить ее конец.

Представляется, что состояние Сознания-Бытия — как для отдельного индивида, так и для человеческих сообществ — это своего рода «вспышка», меняющая «норму», привычный ход вещей. Тут, видимо, и стоит искать разгадку идеи о «другой истории». «Норма» — это одна история, исключение из нее — «другая». Это позволяет подойти к истории не как к предопределенному процессу, а как к вероятностным и дискретным трансформациям (см.: [Киселев, 2012; 2014; 2016]). Понятно, что в таком случае становится еще труднее говорить о всеобъемлющем прогрессе.

Чтобы обосновать эти сомнения, попытаемся окинуть самым общим взглядом состояние, в котором пребывает сегодня мир человека (понимая, конечно, предполагаемую меру упрощения). Не углубляясь в описание все усиливающихся непредсказуемости, турбулентности и сложности нынешнего мира, о которых много уже сказано специалистами в соответствующих областях, напомним лишь:

- о колоссальном социальном, экономическом и социокультурном неравенстве разных частей мира. Для взаимоотношений глобальных Севера и Юга, да и системы международных отношений в целом, характерен явный аморализм, агрессивный эгоизм. «То, что понималось под международными отношениями еще лет пятнадцать-двадцать назад, фактически не существует (...)». В последние годы на планете складывалась своего рода властная вертикаль: глобальная иерархия, включающая институт международных регулирующих органов («глобальные державы», Большая восьмерка, Совет Безопасности ООН, НАТО и т. п.), а на противоположном полюсе — отверженное племя «несостоявшихся государств» и государств-парий» [Неклесса, 2007]. В конце первой четверти нашего тысячелетия со стороны США наблюдаются даже дерзкие попытки изменить баланс сил в мире;

- о выявившейся в новейшее время угрозе противостояния цивилизации и ее упорного антагониста, мира несвободы — авторитарного сообщества (Россия, Китай, Иран, Северная Корея), устремления которого находят известное сочувствие в незападном мире. Авторитарные сообщества, где политические и гражданские свободы, права человека не являются приоритетом, по-

стоянно усиливают свою военную мощь, выступая против условного «Запада». Едва ли стоит недооценивать опасность развязывания мировой войны и применения оружия массового поражения;

- о масштабных экологических проблемах: человек вполне успешно уничтожает биосферу, загрязняя и уничтожая окружающую среду, — от Мирового океана до животного мира; вследствие выбросов в атмосферу идет глобальное потепление, ощутимо меняется климат. Экологические, энергетические, демографические и техногенные проблемы вполне могут привести к всеобъемлющему кризису, способному угрожать жизни *Homo sapiens* как вида. Специалисты даже говорят об антропоцене — эпохе, в которой активность человека достигла настолько высокого уровня, что стала причиной биогеохимических изменений планетарного масштаба;

- об угрозах, которые несет с собой непрерывное усовершенствование науки и технологий (в частности, проблемы искусственного интеллекта);

- о моральной ущербности массового индивида и массового общества.

Возможно, именно разрыв человечества на «богатый Север» с его либерально-демократическим строем и весь остальной мир более всего характеризует всю проблематичность современности. Наиболее ярко она проявляется в существовании локальных этносоциальных общностей со своими специфическими религиозно-культурными традициями. (В так называемых «цивилизационных исследованиях» их называют «цивилизациями».) Хотя единого мнения об их числе нет, можно, видимо, все же выделить антично-иудео-христианскую, арабо-тюрко-персо-исламскую, индо-буддийскую, дальневосточно-конфуцианскую и африканскую. Заметно отличается от либерального «Запада» и Россия, что, впрочем, на мой взгляд, не дает оснований выделять ее в отдельную «цивилизацию».

Понятно, что у каждой такой общности различные судьбы, собственные системы ценностей и образ жизни, у них особые формы развития культуры и их особые ритмы. Поэтому этические нормы в них существенно различаются. Сосуществуя во времени, они могут находиться в разных исторических эпохах. В некоторых из них весьма наглядно проявляется глубокая архаика.

Примечательны слова Г. С. Померанца: «Когда меня спрашивают, о чем думает бен Ладен, я отвечаю, что он думает приблизительно то же, о чем думали библейские пророки, сталкиваясь с Вавилоном. Что, с его точки зрения, это развратная цивилизация, которая демонстрирует на каждом шагу голых баб, которая наполовину уже подохла от наркомании и СПИДа и которая неизбежно рухнет, чтобы ей на смену пришел мусульманский халифат и установил суровую добродетель» [Померанц, 2001].

В частности, это касается отношения к ценности отдельной человеческой жизни, к онтологическому достоинству личности. Сосуществование таких весьма отличных друг от друга «цивилизаций», как полагал, например, С. Хантингтон, чревато их столкновением, что, возможно, определит будущее нашего мира.

Действительно, с одной стороны, вместо «диалога цивилизаций» мы видим неспособность окончательно преодолеть европоцентризм и адекватно осмыслить, что на самом деле представляет собой «общинный» по происхождению человек, который держится традиционалистских коллективистских систем ценностей, не принимает западную безрелигиозность и образ жизни, демонстрирующие очевидное падение нравов. С другой стороны, фундаментализм отторгает основные ценности Запада — достоинство личности, свободу мысли, эмансипацию женщины, отделение религии от государства, разделение властей, независимый суд. Система ценностей, видящая в религии основу идентичности народов и государств, а потому считающая любой выпад против нее нетерпимым, бросает вызов светской системе, терпимо относящейся даже к самым резким антиклерикальным выпадам.

Зависть и досада, скопившиеся в незападной части мира, породили, в частности, международный исламистский терроризм. Получив доступ к новейшим технологическим достижениям Запада в области вооружений, исламистские фундаменталисты пытаются компенсировать свою отсталость и «исправить историческую несправедливость»: уничтожить «сатанинский» Запад и создать мощный халифат (попытки уже были на Ближнем и Среднем Востоке, в Африке и отметились истреблением «неверных»).

Нетрудно увидеть, что в целом речь идет о противоречиях цивилизации (в принятом мной значении) и ее, по определению Мамардашвили, элементарных форм. (Элементарных у него не значит низших; мыслитель не давал аксиологических оценок.) Все это достаточно ярко показывает, сколь проблематично и преждевременно ставить вопрос о возможности состояния Сознания-Бытия в современном социуме.

* * *

Что касается евроатлантического мира, то, по мнению папы Бенедикта XVI, например, культура, которая здесь распространилась, «абсолютно и радикально противоречит не только христианству, но и религиозным и моральным традициям всего человечества». «Европа утратила нравственность. (...) Массовый человек попросту лишен морали», — полагал еще в 1930-х годах Х. Ортега-и-Гассет [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 161–163]. Уже не раз было сказано о

том, что европейская эпоха Нового времени (Модерна, или Модернити) стала своего рода отрицанием средневековой секулярной картины мира (и в свою очередь породила обстоятельства, которые можно истолковать как отрицание ее самой, появление признаков ее исчерпанности).

Упадок религиозного мировоззрения привел в итоге к аморализму с характерным для него предпочтением насилия, произвола по отношению к «другому» как к объекту, с доминированием идеи о праве сильного. «Бога забыли», — не без основания утверждал Солженицын, увидев «перерождение гуманизма» в антропоцентризм. Как заметила Р. Гальцева, «сто лет назад воскликнули: “Бог умер!” — теперь не помнят о том, что Он жил» [Гальцева, 2008, с. 204].

Действительно, в Новое время, в эпоху Просвещения христианство, и без того ослабленное Схизмой и Реформацией, утратило в евроатлантическом мире свой характер универсального мировоззрения. Европейский мир в целом без сожаления распростился с «отсталым» и «реакционным» христианством. Вместе с идеей о христианской любви как универсальном виде человеческих взаимоотношений, о стремлении к Богочеловечеству были отвергнуты и характерные для исторических форм христианства обрядоверие и суеверия. В итоге это привело к тому, что «центральная тайна Евангелия — тайна Богочеловечества — в христианском сознании оказалась фактически утраченной» [Мень, 2016, с. 6].

Однако выводить нравственность или, напротив, аморализм, исходя из понятий о религии, неверно в принципе. Дело обстоит прямо противоположным образом. Религии без морали быть не может; недаром Кант полагал, что Бог без морали «страшен». «Религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи *созданной самим разумом идеи Бога* (курсив мой. — Г. К.)» [Кант, 1966b, с. 334]. Мыслитель внес важнейший вклад в проблематику религии, доказав, что она обусловлена моралью. Мораль — реальное и единственное доказательство существования надмирного, надприродного начала, поскольку она очевидна. Именно очевидностью морали Кант объяснял излишность спекуляций о ее происхождении. Об этой очевидности свидетельствует несомненное наличие у нас, людей, совести — *сверхъестественного внутреннего воздействия*.

Таким образом, отказ от религии, когда нравственность не видится более непреложным священным законом, только прикрывает отказ от абсолютности морали. Этот отказ означает, что человек во многом утрачивает побуждение к акту Сознания. Отсюда иллюзорное сознание, или «несознание» («тяжкий сон сознания», по слову Вл. Соловьева), в частности неверное осмысление своих потребностей и возможностей.

Конечно, за нравственной незрелостью индивида стоит объективная невозможность непрерывно находиться в состоянии духовного подъема, осуществлять постоянное интеллектуально-нравственное усилие. Однако есть и другая ее причина — характерное для человека массового общества отсутствие воли опираться на собственный разум, нежелание нести на своих плечах тяжкий груз ответственности, которую возлагает на него его парадоксальная природа. Во всем этом заключается основная преграда на пути к появлению нравственного существа, личности.

В условиях массового общества мораль и свобода все больше утрачивают свой статус как личного, так и общественного идеала. Господство аморальной агрессивной массовой культуры, манипулятивной, до предела коммерциализированной и пошлой, ведет к вырождению культуры подлинной и воспроизводит «новое варварство». Средства массовой информации выступают как «четвертая власть», широко распространяя отупляющие и агрессивные телевидение и рекламу. Социальные сети и все усиливающиеся возможности искусственного интеллекта способны дезориентировать человека полностью или частично сфальсифицированной картиной действительности. Они навязывают фальшивые ценности и потребности, создавая и неумеренно возвеличивая никчемных идолов и кумиров в политике, шоу-бизнесе, спорте, в быту.

Кажется иногда, что дело доходит до прямого безумия. «Возможно, безумие и вправду есть факт проживания человечества в этом мире — более того, оно правит им, формирует линии силового поля, которое структурирует людские массы. Только, к сожалению, является оно чаще на историческую сцену в маске Разума», — замечает В. К. Кантор [Кантор, 2018, с. 104]. В условиях «массовости» связка правового государства и развитого гражданского общества, то есть открытое общество, как назвал такой вид социального устройства К. Поппер, сохраняя еще по инерции уважение к гуманистическим ценностям, все больше подвергается эрозии.

Похоже, «массового» индивида нельзя уже считать субъектом в полном смысле слова. Во многом он неспособен самостоятельно мыслить и понимать мир. Такой человек склонен к умственной лени, он доверчив, легко внушаем и представляет собой поэтому идеальный объект для манипуляций; в результате большая часть людей, по существу, теряет здравый смысл. Они управляются бессознательными архаическими инстинктами, коллективным бессознательным (К. Юнг), остаются несостоявшимися, неполными, «недоделанными», а мир их — в целом все еще нечеловеченным. Соблазны зла, небытия для них трудно преодолимы.

Еще Эразм Роттердамский в своем знаменитом трактате замечал, что самая низкопробная дрянь всегда приводит толпу в восхищение, ибо значительное большинство людей заражено глупостью. Не случайно Ортега-и-Гассет делил человечество на «два класса: на тех, кто требует от себя многого и сам на себя взваливает тяготы и обязательства, и на тех, кто не требует ничего, и для кого жить — это плыть по течению, оставаясь таким, каков ни на есть, и не силясь перерасти себя» [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 46]. Бес-сознательное существование во многом идет от характерных для людей беспечности и себялюбия, «трусости и лености мысли», как говорил Кант, просто злой воли или глупости, наконец. Мамардашвили замечал, что эти качества «органически присущи нам, они есть то, что держит нас, нашу душу в тюрьме, и отказаться от них можно, только отказываясь от человеческой природы, но как бы мы от нее не отказывались — мы люди и, поскольку мы принадлежим человеческой природе, в нас будут каждый раз порождаться эти леность и трусость, держащие нашу душу в плену» [Мамардашвили, 2002, с. 32].

Поэтому много (хотя и не всегда оправданно) говорят о «бездуховности» Запада, о его имманентном прагматизме, претензии на исключительность, о могущем показаться гипертрофированным индивидуализме. Отмечаются важные изменения в социальной структуре, которыми сопровождалось возникновение массового общества, во многом отрицающего ценности и практику гражданственности. Действительно, с одной стороны, «массовый человек», получивший через всеобщее избирательное право и средства массовой информации немалую возможность влиять на жизнь общества, своей склонностью к популизму компрометирует саму идею политического представительства и парламентаризма. С другой же стороны, элиты склонны к сужению пространства публичной политики и представительной демократии. Популизм приобретает все большее значение: стремление политиков не потерять избирателей ведет к уступкам непросвещенным массам, требующим простых решений и скорых результатов. В настоящее время в ряде стран заметно усиливаются консервативный, националистически окрашенный популизм и даже экстремизм, вызываемые, с одной стороны, сложной социально-экономической ситуацией, а с другой — порождающей значительное недовольство плохо контролируемой миграцией из незападных стран.

Заметим также, что нравственная незрелость формирует разрушительные иллюзии, утопические ожидания и устремления. С. Л. Франк говорил о «ереси утопизма» — навязывании обществу проектов, построенных на умозрительных мертворожденных идеологемах, в частности на планах организованного и неизбежно насильственного его переустройства. Прошлое человечества

полным-полно примеров таких «ересей». Тем не менее представление о том, что человек способен своими силами в корне изменить нечто органично созданное искусственно конструируемым, ни на чем не основано. Деятельности человека по трансформации социума положены отчетливые пределы.

Все названные обстоятельства, как мне кажется, достаточно убедительно говорят против идеи о детерминированном всеобъемлющем прогрессе.

* * *

Кант недаром полагал, что из того «кривого дерева», из которого сделан человек, невозможно выточить нечто прямое. Видимо, человеку все еще не удастся неординарным усилием встроиться в тот поток Бытия, который невидимо существует наряду с суетной повседневной жизнью.

Вот хорошая формулировка: «...“состояться” — это не “найти себя в уникальном выборе”, не “мужество” принять себя в своей конечности и в бессмысленности того мира, который нас окружает, как это понимает французский экзистенциализм Сартра и Камю; “состояться” — значит выполнить некоторую миссию, некоторое предназначение, которое “есть”, “задано”, зависит не от моего выбора, а от объективного замысла, и выбор мой лишь в том, уклониться от него и “пропасть” в мире природы или, выполнив замысел, обрести “вечность”» [Гиринский, 2022, с. 125].

Немалую роль в возможности нравственного роста должно сыграть воспитание. Воспитывать же человека способен лишь тот, кто сам нравственно развит. Поэтому решающую роль во влиянии на непросвещенные массы могут сыграть в конечном счете те люди, о ком можно говорить как о личностях. Речь идет о нравственно и умственно сильно развитых людях, способных осознать свои возможности и предназначение. Правда, в современном обществе их меньшинство, и само наличие такого меньшинства ничего не гарантирует. История полна примеров того, как люди не только не слушали своих мудрецов, но и ненавидели их, лишали их жизни, как Сократа.

Сказанное не значит, конечно, что меньшинству надлежит заниматься морализаторством и ограничиваться попечительством. Его призвание — свободная мысль, сознательное существование и, главное, личный пример. Только они могут послужить условием для главного — личностного роста, появления морального человека. В сфере социальности такой рост отражается в движении к правовому порядку. При этом подобные цели должны ставиться вполне сознательно.

Предпосылкой к раскрытию христианством всех своих потенций могли бы стать существенные коррективы в принципах социализации людей. В основу

этих принципов желательно поставить такое гуманистическое воспитание, которое положило бы в свою основу представление о человеке как о создании, самопорождаемом через культурно изобретенные символы и устройства в соответствии с абсолютными максимами нравственного закона, данного сверхприродным законодателем. Все это, конечно, требует серьезного реформирования систем воспитания и образования.

Историческим конфессиям жизненно необходимо найти в себе силы для «антропологического поворота» — это другое условие. Так могли бы появиться предпосылки для возрождения религиозного типа сознания. Уточню: под религиозным в широком смысле я понимаю тот тип мировоззрения, при котором человек прежде всего допускает неизбежную ограниченность своего знания об устройстве мира. Поэтому он согласен принимать непознаваемое сверхприродное начало — морального законодателя — как непереносимое условие Бытия, то есть существования именно в качестве морального существа, отличного от всего, что создала природа. Такое начало суть законы морали.

Здесь стоит вспомнить Э. Ю. Соловьева, отмечавшего, что если воздействие религии на зарождение права в истории Западной Европы были стихийным процессом, то «в современном, глубоко секуляризованном мире подобный механизм правопорождения просто невозможен. Поэтому нам предстоит повторить генезис на новом уровне рациональности и идеализма, — на уровне чисто правовой интенциональности» [цит. по: Киселев, 2021].

Разумеется, речь при этом не идет о возвращении к изжившим себя историческим формам христианства. Кант истинным христианством считал «религию разума», имеющую сугубо моральную (нравственную) природу [Кант, 1980b, с. 81–82]. Такое его понимание подразумевает, с одной стороны, морального законодателя вне человека, а с другой — способность самого человека к трансцендированию. Поэтому он наделен особым достоинством и личной ответственностью. Истинное христианство, таким образом, заявляет, с одной стороны, о безусловной ценности и уникальности каждой жизни, а с другой — о свободе человека (то есть о его онтологической необусловленности) в падшем мире.

Вместе с тем из всех мировых религий одно христианство, опираясь на идею о троичности Божества и таким образом утверждая непосредственную его связь с человеком, признает *сверхъестественное внутреннее воздействие* как необходимый признак человечности. Тринитарная религия далеко не ограничивается почитанием Бога (его культом), молитвенными обращениями к нему и жаждой исходящих от него благ. Речь идет о намного большем: о таком самоизменении, самопостроении, результатом которого стало бы появле-

ние личности. А для нее приемлемы исключительно такие отношения между людьми, которые основаны на нравственном законе.

Иными словами, христианство содержит в себе потенцию выхода за пределы исторической церковной веры к тому, что условно можно было бы назвать «новым религиозным сознанием» (см.: [Киселев, 2000; 2002; 2019]). Оно выступило бы единственно возможным способом существования, достойным человека, который иначе лишается своего *raison d'être*. Не случайно многим из мыслителей прошлого столетия пути выхода из «кризиса нашего времени» виделись в той или иной форме возвращения к теоцентрическому устройству мироздания. Так, Н. А. Бердяев предвидел наступление «нового средневековья» — теоцентрического мира, основанного на новом религиозном сознании. Питирим Сорокин рассчитывал на закономерную смену нашего социоцентрического («чувственного») мира, в котором ценностный релятивизм привел в конце концов к нигилизму и аморализму, мироустройством, которое этот мыслитель именовал «идеационным» (то есть теоцентрическим).

Но вероятность того, что дело обернется таким образом, очень мала.

* * *

Как в свете всего сказанного выглядит проблема прогресса и «конца истории»?

Мы убедились в том, что Сознание привносит в антропогенез нечто принципиально новое. В природный, то есть обусловленный, процесс включается в итоге элемент необусловленный, свободный. Поэтому на историю следует, видимо, смотреть как на вероятностный процесс, который, по существу, лишает актуальности антиномию «линейное — циклическое». Это прерывистый процесс со своими вершинами и спадами, предполагающий многоуровневую непредсказуемость и сложносоставную случайность.

Вершины — «это как бы какие-то абсолютные точки, которые мерцают, то есть зажигаются и снова гаснут, зажигаются и снова гаснут. (...) ...сумма этих мгновений может создавать какую-то устойчивость» [Мамардашвили, 2009, с. 146]. Только на вершинах и может достигаться — и закрепляться культурой — то состояние Сознания-Бытия, в котором потенциальный человек мог бы стать человеком действительным, а совокупность природных существ превратиться в человечество. Поэтому речь идет о дискретном процессе, не имеющем предустановленного смысла и, следовательно, цели и конца, хотя, видимо, и отличающемся некоторой направленностью, о которой трудно сказать нечто определенное. Человечество, — напомним одну из основных идей Мамардашвили, — в каком-то смысле можно определить как эксперимент или авантю-

ру быть человечеством. И, естественно, эта попытка может удасться, а может и не удасться.

В ходе этого процесса происходит необусловленное чередование периодов собственно истории, когда «вспышки» (пульсации) Бытия очеловечивают мир, и «пустых» времен, когда такие «вспышки» не случаются. В первом случае социальность формируется в конечном счете теми, о ком можно говорить как о личностях, создающих смыслы, — даже если таких людей и немного. В особых — редко складывающихся — условиях меньшинству удается приобщить к этим ценностям и большинство. Во втором речь идет о «пустых» временах, когда происходит выпадение из истории, об эпохах вне подлинной жизни, периодах утери смыслов, когда история как бы стопорится, «зависает», ожидая следующей «вспышки» (которая может и не случиться).

В «пустые» времена, выживая физически, люди за счет своих преступлений, заблуждений и ошибок продолжают бессмысленное движение, возвращаясь к непрожитому, непреодоленному. Наступает «смерть прежде смерти». Вполне могут быть моменты — в реальности более или менее длительные периоды, — когда бытие настолько «разрежено», что люди живут «вне истории», когда, обращаясь к известной метафоре С. Л. Франка, свет не исчезает — но и тьма не рассеивается.

Представляется, что наблюдающаяся в новейшее время динамика чередования вершин и «пустых» времен в целом свидетельствует о сбое, своего рода «некрозе» антропогенеза. Сдается, что именно это и предполагал Мамардашвили, говоря о «другой истории».

Понятно, конечно, что в действительности речь идет все же не о «разных историях», а о едином грандиозном процессе, разворачивающемся во времени. Этот нелинейный процесс можно рассматривать как драму свободы, так как отсутствие «мужества пользоваться собственным умом» (Кант) может привести в итоге к саморазрушению человека и его мира. Своеволие человека не жить в Сознании, оставаться вне Бытия, вне нравственности, преобладание в сообществе людей существ, которых Мамардашвили именовал «человеком неопишуемым», могут обернуться не просто «пустым временем», а именно «концом истории». (Нельзя, конечно, исключать и возможности действия факторов внешнего порядка: природных, космических катастроф и т. п.)

В ситуации, в которой находится современный мир, Мамардашвили видел «событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни» [Мамардашвили, 1992с, с. 107]. М. Чешкову дело представляется таким обра-

зом, что «мы имеем дело с чем-то большим, чем кризис — с фундаментальным сбоем универсальной эволюции, сбоем, угрожающим бытию человечества как целого» [Чешков, 2001, с. 131]. Впрочем, стоит обратить внимание на ироническое замечание Канта: «То, что мир лежит во зле — это жалоба, которая так же стара, как история (...) так что мы теперь (но это теперь так же старо, как и история) живем в последние времена, на пороге у нас день страшного суда и светопреставление» [Кант, 1980b, с. 89].

Высказывались и другие мнения. Бердяев, например, полагал, что без своего конца история вообще не может иметь смысла. Весь путь человечества во времени, по его мнению, встроен в вечность и именно этот путь представляет собой историю, которая так или иначе закончится. Согласие с этой идеей предполагает принятие эсхатологии христианства и, следовательно, веры в целом. Священное Писание пророчесствует о царстве Антихриста, за которым, в свою очередь, должен последовать конец этого мира — Апокалипсис. На мой взгляд, мы не только вправе, но и должны рационально интерпретировать современную нам действительность как картину такого «пустого» периода, который можно было бы истолковать как «царство антихриста», когда люди почти забыли, что такое мораль, и в мире преобладает зло.

Представление христианства о том, что наш мир — это всего лишь временное прибежище существа, в своей неизбывной двойственности ненужного мирозданию и обреченного поэтому на исчезновение или — что то же самое — на преображение (о котором мы, увы, не можем ничего знать), кажется небезосновательным. В самом деле, симбиоз природы и сознающего существа может иметь преходящий характер, так как он изначально проблематичен. Таким делает его именно вероятность того, что человечество в целом окажется неспособным подняться до Сознания-Бытия. Может быть, прав был Вл. Соловьев, утверждая, что не преодолевается «темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою» [Соловьев В. С., 1884, с. 37].

Если это так, если «эксперимент» с Сознанием обернется неудачей, не окажется ли антропогенез тупиковой ветвью эволюции и мы предстанем перед необходимостью признать, что история все же закончится? Вспомним, что Кант упоминал о противоестественном (извращенном) конце «всего сущего, который мы вызовем сами вследствие неправильного понимания нами конечной цели» [Кант, 1980a, с. 291].

Однако, если принимать христианскую эсхатологию как мифологему, придется признать: выносить какие-либо суждения о том, каким будет «конец истории» или ее разрешение, нам не под силу. Из-за ограниченных когнитив-

ных возможностей, не позволяющих человеку осмыслить идею предельности своего развития, можно сказать лишь, что эта проблема неразрешима. Не позволяя себе судить о немыслимом, мы вправе предполагать лишь необусловленность, вероятностность жизненного пути человечества.

Список источников

Августин Аврелий. О граде Божьем. М.: АСТ, 2000. 1248 с.

Алданов М. Истоки. Париж: YMCA-PRESS, 1950. Т. 1. 383 с.

Бердяев Н. А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. Париж: YMCA-PRESS, 1969. 270 с.

Гальцева Р. Знаки эпохи. Философская полемика. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2008. 668 с.

Гиринский А. А. Христианские мотивы в философском творчестве Мераба Мамардашвили // Вестник Санкт-Петербургского Университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38, № 1. С. 122–131.

Гуторов В. А. О некоторых тенденциях интерпретации концепции прогресса в современной социальной теории // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 32–43.

Искандер Ф. А. Собрание: Сумрачной юности свет // *Искандер Ф. А.* Человек и его окрестности. М.: Время, 2004. С. 180–282.

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики. СПб., 1904. 125 с.

Кант И. К вечному миру // *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966а. С. 311–348.

Кант И. Спор факультетов // *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966b. С. 257–309.

Кант И. Конец всего сущего // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980а. С. 279–291.

Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980b. С. 78–278.

Кантор В. К. Понятие прогресса в истории идей: российская перспектива. Выступление на конференции «Понятие прогресса в разнообразии мировых культур» (Нью-Йорк, 31 мая — 2 июня 2015 года) // Гефтер. 17.12.2015. URL: <https://gefter.ru/archive/16993?ysclid=ma9v8kxescv302826095> (дата обращения: 20.04.2025).

Кантор В. К. Революция, или вступление в эпоху безумия // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 100–103.

Киселев Г. С. «Нежный цветок» цивилизации // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 50–67.

Киселев Г. С. Иллюзия прогресса. Опыт историософии. 2021. URL: https://gskiselev.com/assets/иллюзия-прогресса_опыт-историософии.epub (дата обращения: 20.04.2025).

Киселев Г. С. История и ее подобие // Вопросы философии. 2012. № 3. С. 48–58.

Киселев Г. С. История как бытие // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 3–13.

Киселев Г. С. Как говорить о смысле истории? // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 5–14.

Киселев Г. С. Новая религиозность как проблема сознания // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 173–182.

Киселев Г. С. Современный мир и «новое» религиозное сознание // Вопросы философии. 2000. № 6. С. 18–33.

Киселев Г. С. Христианство как проблема // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 46–55.

Кузнецов А. Бабий Яр. М.: Захаров, 2005. 360 с.

Мамардашвили М. — Эйдельман Н. О добре и зле // Искусство кино. 2000. № 3. URL: <http://old.kinoart.ru/archive/2000/03/n3-article30> (дата обращения: 20.04.2025).

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 // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992b. С. 91–99.

Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. М. Пруст «В поисках утраченного времени». Издательство Русского Христианского гуманитарного института. Журнал Нева. СПб., 1997. 572 с.

Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992с. С. 107–121.

Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. 832 с.

Мень А. Сын человеческий. М., 2016.

Некlessа А. И. Миропознание и миростроительство: ценности, мышление, знание, (генезис и динамика форм). 22.07.2007. URL: <http://www.intelros.ru/2007/07/22> (дата обращения: 20.04.2025).

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 43–163.

Померанц Г. Катастрофы подталкивают человека к осознанию себя // Время МН. 02.11.2001. URL: <https://newshevelev.narod.ru/genkat/725.htm> (дата обращения: 20.04.2025).

Солженицын А. Речь в Гарварде // *Солженицын А.* Публицистика. В трех томах. Т. 1. Статьи и речи. Ярославль: Верхне-волжское книжное издательство. 1995а. С. 309–328.

Солженицын А. Слово при получении Темплтоновской премии // Солженицын А. Публицистика. В трех томах. Т. 1. Статьи и речи. Ярославль: Верхневолжское книжное издательство. 1995b. С. 195–199.

Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 635–762.

Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского (1881–1883). М.: Университетская типография, 1884. 55 с.

Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили. М.: РОССПЭН, 2009. С. 174–202.

Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 111–180.

Чешков М. А. К интегральному видению глобализации // Постиндустриальный мир и Россия. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 117–135.

References

Avgustin, Avrelii (2000) *O grade Bozh'em [About the City of God]*. Moscow: AST.

Aldanov, M. (1950) *Istoki. Tom 1 [Origins. Vol. 1]*. Parizh: YMCA-PRESS.

Berdyayev, N. A. (1969) *Smysl istorii: Opyt filosofii chelovecheskoi sud'by [The Meaning of History: An Experience of the Philosophy of Human Destiny]*. Parizh: YMCA-PRESS.

Gal'tseva, R. (2008) *Znaki epokhi. Filosofskaya polemika [Signs of the Epoch. Philosophical Polemics]*. Moscow–St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

Girinskii, A. A. (2022) “Khristianskie motivy v filosofskom tvorchestve Meraba Mamardashvili” [“Christian Motives in the Philosophical Works of Merab Mamardashvili”], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta. Filosofiya i konfliktologiya [Bulletin of St. Petersburg University]*, 38(1), pp. 122–131.

Gutorov, V. A. (2017) “O nekotorykh tendentsiyakh interpretatsii kontseptsii progressa v sovremennoi sotsial'noi teorii” [“On Some Tendencies in the Interpretation of the Concept of Progress in Modern Social Theory”], *Voprosy filosofii [Questions of Philosophy]*, 12, pp. 32–43.

Iskander, F. A. (2004) “Sumrachnoi yunosti svet” [“Gloomy Light of Youth”], in Iskander, F. A. *Sobranie: Chelovek i ego okrestnosti [Collection: A Man and its Surroundings]*. Moscow: Vremya, pp. 180–282.

Kant, I. (1904) *Grezy dukhovidtsa, poyasnennye grezami metafiziki [Dreams of a Seer, Explained by Dreams of Metaphysics]*. St. Petersburg.

Kant, I. (1966a) “K vechnomu miru” [“Towards Eternal Peace”], in Kant, I. *Sochineniya v shesti tomakh. Tom 6 [Works in Six vols. Vol. 6]*. Moscow: Mysl', pp. 311–348.

Kant, I. (1966b) “Spor fakul’tetov” [“Dispute Between Faculties”], in Kant, I. *Sochineniya v shesti tomakh. Tom 6* [Works in Six vols. Vol. 6]. Moscow: Mysl’, pp. 257–309.

Kant, I. (1980a) “Konets vsego sushchego” [“On the End of all Things”], in Kant, I. *Traktaty i pis’ma* [Treatises and Letters]. Moscow: Nauka, pp. 279–291.

Kant, I. (1980b) “Religiya v predelakh tol’ko razuma” [“Religion Only Within the Limits of Reason”], in Kant, I. *Traktaty i pis’ma* [Treatises and Letters]. Moscow: Nauka, pp. 78–278.

Kantor, V. K. (2015) “Ponyatie progressa v istorii idei: rossiiskaya perspektiva. Vystuplenie na konferentsii “Ponyatie progressa v raznoobrazii mirovykh kul’tur” (N’yu-York, 31 maya — 2 iyunya 2015 goda)” [“The Concept of Progress in the History of Ideas: Russian Perspective. Report at the Conference ‘The Concept of Progress in the Variety of World Cultures’ (New York, May 31 — June 2, 2015)”], *Gefter*. Available at: <https://gefter.ru/archive/16993?ysclid=ma9v8kxecv302826095> (Accessed: 20 April 2025).

Kantor, V. K. (2017) “Revolutsiya, ili vstuplenie v epokhu bezumiya” [“Revolution, or Entry into the Era of Madness”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 11, pp. 100–103.

Kiselev, G. S. (2022) “‘Nezhnyi tsvetok’ tsivilizatsii” [“‘A Delicate Flower’ of Civilization”], *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 50–67 (in Russian).

Kiselev, G. S. (2021) *Illyuziya progressa. Opyt istoriosofii* [Illusion of Progress. The Experience in Historiosophy]. Available at: https://gskiselev.com/assets/illyuziya-progressa_optyt-istoriosofii.epub (Accessed: 20 April 2025).

Kiselev, G. S. (2012) “Istoriya i ee podobie” [“History and its Similarity”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 3, pp. 48–58.

Kiselev, G. S. (2014) “Istoriya kak bytie” [“History as Being”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 4, pp. 3–13.

Kiselev, G. S. (2016) “Kak govorit’ o smysle istorii?” [“How to Talk about the Meaning of History?”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 5, pp. 5–14.

Kiselev, G. S. (2002) “Novaya religioznost’ kak problema soznaniya” [“New Religiosity as a Problem of Consciousness”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 5, pp. 173–182.

Kiselev, G. S. (2000) “Sovremennyi mir i ‘novoe’ religioznoe soznanie” [“The Modern World and the ‘New’ Religious Consciousness”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 6, pp. 18–33.

Kiselev, G. S. (2019) “Khristianstvo kak problema” [“Christianity as a Problem”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 3, pp. 46–55.

Kuznetsov, A. (2005) *Babii Yar*. Moscow: Zakharov.

Mamardashvili, M. — Eidel'man, N. (2000) "O dobre i zle" ["About Good and Evil"], *Iskusstvo kino* [Art of Cinema], 3. Available at: <http://old.kinoart.ru/archive/2000/03/n3-article30> (Accessed: 20 April 2025).

Mamardashvili, M. K. (1992a) "Esli osmelit'sya byt'" ["If You Dare to Be"], in Mamardashvili, M. K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I Understand Philosophy. Moscow: Progress]. 2nd ed., amended and expanded. Moscow: Progress; Culture, pp. 172–200.

Mamardashvili, M. K. (1992b) "Ideya preemstvennosti" ["The Idea of Continuity"], in Mamardashvili, M. K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I Understand Philosophy. Moscow: Progress]. 2nd ed., amended and expanded. Moscow: Progress; Culture, pp. 91–99.

Mamardashvili, M. K. (1997) *Psikhologicheskaya topologiya puti. M. Prust "V poiskakh utrachennogo vremeni"* [Psychological Topology of the Path. M. Proust "In Search of Lost Time"]. Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta. Zhurnal Neva. St. Petersburg.

Mamardashvili, M. K. (1992c) "Soznanie i tsivilizatsiya" ["Consciousness and Civilization"], in Mamardashvili, M. K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I Understand Philosophy. Moscow: Progress]. 2nd ed., amended and expanded. Moscow: Progress; Culture, pp. 107–121.

Mamardashvili, M. K. (2002) *Filosofskie chteniya* [Philosophical Readings]. St. Petersburg: Azbuka-klassika.

Men', A. (2016) *Syn chelovecheskii* [The Human Son]. Moscow.

Neklessa, A. I. (2007) *Miropoznanie i mirostroitel'stvo: tsennosti, myshlenie, znanie, (genezis i dinamika form)* [World Knowledge and World Building: Values, Thinking, Knowledge (Genesis and Dynamics of Forms)]. Available at: <http://www.intelros.ru/2007/07/22> (Accessed: 20 April 2025).

Ortega-y-Gasset, Kh. (1997) "Vosstanie mass" ["Revolt of the Masses"], in Ortega-y-Gasset, Kh. *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. Moscow: Ves' mir, pp. 43–163.

Pomerants, G. (2001) "Katastrofy podtalkivayut cheloveka k osoznaniyu sebya" ["Catastrophes Push a Person to Self-awareness"], *Vremya MN*. Available at: <https://newshevelev.narod.ru/genkat/725.htm> (Accessed: 20 April 2025).

Solzhenitsyn, A. (1995a) "Rech' v Garvarde" ["Speech at Harvard"], in Solzhenitsyn, A. *Publitsistika. V trekh tomakh. Tom 1: Stat'i i rechi* [Publicism. In Three vols. Vol. 1. Articles and Speeches]. Yaroslavl': Verkhne-volzhskoe knizhnoe izdatel'stvo, pp. 309–328.

Solzhenitsyn, A. (1995b) "Slovo pri poluchenii Templtonovskoi premii" ["Speech upon Receiving the Templeton Prize"], in Solzhenitsyn, A. *Publitsistika. V trekh tomakh. Tom 1: Stat'i i rechi* [Publicism. In Three vols. Vol. 1. Articles and Speeches]. Yaroslavl': Verkhne-volzhskoe knizhnoe izdatel'stvo, pp. 195–199.

Solov'ev, V. S. (1988) "Tri razgovora" ["Three Conversations"], in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v dvukh tomakh. Tom 2* [Works in Two vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl', pp. 635–762.

Solov'ev, V. S. (1884) *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo (1881–1883)* [Three Speeches in Memory of Dostoevsky (1881–1883)]. Moscow: Universitetskaya tipografiya.

Solov'ev, E. Yu. (2009) "Ekzistentsial'naya soteriologiya Meraba Mamardashvili" ["Existential Soteriology of Merab Mamardashvili"], in *Merab Konstantinovich Mamardashvili*. Moscow: ROSSPEN, pp. 174–202.

Frank, S. L. (1990) "Krushenie kumirov" ["The Collapse of Idols"], in Frank, S. L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, pp. 111–180.

Cheshkov, M. A. (2001) "K integral'nomu videniyu globalizatsii" ["Towards an Integral Vision of Globalization"], in *Postindustrial'nyi mir i Rossiya* [The Post-Industrial World and Russia]. Moscow: Editorial URSS, pp. 117–135.

Информация об авторе: Григорий Сергеевич Киселев — кандидат исторических наук, независимый исследователь. Адрес: США, Урбана-Шампейн. Персональный сайт: URL: <http://www.gskiselev.com> (дата обращения: 20.04.2025).

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: 20 April 2025).

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 22.04.2025;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 22.04.2025;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 173–185.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 173–185.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-173-185

РУССКИЙ «ЛОГОС» И ЕВРОПЕЙСКОЕ «РАЦИО»: ЗНАЧЕНИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ОЦЕНКЕ А. Ф. ЛОСЕВА



Ирина Викторовна Гравина

Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, ei-rene@ya.ru,
<https://orcid.org/0000-0002-7198-1323>



Аннотация. В статье рассматривается осмысление А. Ф. Лосевым роли русской философии в контексте ее диалога с европейской на основе одноименного раннего текста «Русская философия» (1919). С точки зрения Лосева, русская философия — только зарождающееся и формирующееся явление, требующее осмысления и детального осознания ее отличий от западной мысли. В раннем периоде творчества Лосев буквально грезил о создании самобытной русской философии, эту идею он не оставил и в поздний период. Критерием основного различия Лосев полагает не новую для русской философии в целом концепцию противопоставления «логоса» и «рацио». Логоцентричность русской культуры

заключена в ее мистико-религиозных основаниях, «мистическом реализме», как утверждает Лосев. Эти основания не исчезнут даже в «атеистический» советский период ее истории. Рационализм же западной культуры чужд русскому самосознанию, поэтому европейская философия не способна полноценным образом отразить существа ни русской истории, ни русской антропологии. Хотя размышления о русской философии как таковой не были предметом лосевского исследовательского интереса, они имплицитно оказали огромное влияние на его творчество. Обозначено, насколько важны его ранние, еще не совсем самостоятельные идеи для последующих целей и задач.



Ключевые слова: Лосев, русская философия, русский логос, рацию, русская и европейская философия



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



Ссылка для цитирования: Гравина И. В. Русский «логос» и европейское «рацио»: значение русской философии в оценке А. Ф. Лосева // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 173–185.
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-173-185.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

RUSSIAN 'LOGOS' AND EUROPEAN 'RAZIO':

THE MEANING OF RUSSIAN PHILOSOPHY IN THE ASSESSMENT OF A. F. LOSEV

Irina V. Gravina

National Research University "Higher School of Economics"
(HSE University),

Moscow, Russia, ei-rene@ya.ru,

<https://orcid.org/0000-0002-7198-1323>



Abstract. The article deals with A. F. Losev's understanding of the role of Russian philosophy in the context of its dialogue with European philosophy on the basis of his early text of the same name "Russian Philosophy" (1919). From Losev's point of view, Russian philosophy is only a nascent and emerging phenomenon that requires

comprehension and detailed realisation of its differences from Western thought. In the early period of his work, Losev literally dreamed of creating distinctive Russian philosophy he did not abandon this idea in the late period of his work. The criterion of the main distinction Losev considers the concept of the opposition between “logos” and “razio” to be the criterion of the main distinction, which is not new for Russian philosophy as a whole. The logocentricity of Russian culture lies in its mystical-religious foundations, “mystical realism”, as Losev claims. These foundations will not disappear even in the “atheistic” Soviet period of its history. The rationalism of Western culture is alien to Russian self-consciousness, so European philosophy is unable to fully reflect the essence of either Russian history or Russian anthropology. Although reflections on Russian philosophy as such were not the subject of Losev’s research interest, they implicitly had a great influence on his work. The importance of his early, still not quite independent ideas for later aims and objectives is outlined.



Keywords: Losev, Russian philosophy, Russian logos, rationality, Russian and European philosophy



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: Gravina, I. V. (2025) “Russian ‘Logos’ and European ‘Razio’: the meaning of Russian philosophy in the assessment of A. F. Losev”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 173–185. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-173-185.

Дискуссии относительно статуса русской философии в отечественной культуре до сих пор остаются проблемным местом в интеллектуальном пространстве. Порой звучат точки зрения, что русской философии нет как таковой — она лишь калька с европейской; спорят и о том, в какой период зародилась русская мысль — со «Слова о законе и благодати», с работ Петра Чаадаева или Владимира Соловьева. Однако, благодаря великой литературе, плеяде дореволюционных философов и во многом послереволюционных эмигрантов, попытавшихся по-своему осмыслить и освоить европейскую мысль (как когда-то европейская мысль осваивала античное наследие), очень сложно соглашаться с тем, что философии как таковой в России нет. Хронологически Алексей Федорович Лосев был одним из представителей той философской

традиции, которую развивали интеллектуалы Серебряного века. И несмотря на статус филолога-классика и антиковеда, он был не просто исследователем античности или, позже, углубленных проблем языка¹, но именно философом со своими попытками построить самобытную систему.

К осмыслению значения русской философии Лосев предметно обращался трижды: в начале (статья «Русская философия», изданная в 1919 году на немецком языке для швейцарского журнала «Russland»²), в середине (1940-е годы) и в конце века (и жизни) (в работе «Владимир Соловьев и его время», изданной посмертно в 1990 году стараниями А. А. Тахо-Годи). Что само по себе очень символично, он начал жизнь и завершил ее одной и той же темой, проложив тем самым прочный культурный мост над бездной социально-идеологических потрясений. О путях русской философии много писал С. С. Хоружий, утверждая, что это философия «после перерыва». С его точки зрения, русская философия в своем расцвете была прервана революцией, и именно Лосеву выпала судьба *склеивания позвонков*, после разных великих переломов. «Так что же — кто сумел? кому выпало склеить? — задается вопросом он. — Среди немногих имен и судеб, которые можно назвать в ответ, имя Алексея Федоровича Лосева — из самых бесспорных. Да, ему довелось. Лишь тот может склеить позвонки двух столетий, кто кровно связан с обоими» [Хоружий, 1994, с. 208].

Лосев, оставшийся в стране русский философ, пытается продолжать начатую предшественниками традицию и в этом смысле оказывается живым интеллектуальным мостом между досоветским и послесоветским временем. Не дожив два года до падения Советского Союза, он оставил большой корпус сочинений, своими корнями идейно восходящий к философии Владимира Соловьева. Соловьев был для Лосева зачинателем нового этапа формирования самобытной русской мысли, избавленной, как он писал, от несистемности и мечтательности славянофилов и представленной как строго понятийная система. Именно о такой философии Лосев и грезил в ранней статье «Русская философия», говоря о том, что несмотря на плеяду великолепных умов, системной философии в России еще не было создано. «Нигде недостаток философских систем не очевиден настолько, насколько это имеет место именно в России» [Лосев, 2014b, с. 236], — отмечает он и добавляет, что русская философия — философия великой литературы, через которую отечественные мыслители выражают осмысление действительности³.

¹ Основные корпусы работ Лосева — по античности и философии языка, в поздний период — по языкознанию.

² Об истории создания, контексте и переводе подробным образом изложено в работе Е. А. Тахо-Годи «Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919» [Тахо-Годи, 2014].

³ У Лосева тоже написано немало прозы, среди которой большое место посвящено осмыслению советской идеологии как платонической утопии, которую он анафематствует.

Изданная вскоре после октября 1917 года работа «Русская философия» в какой-то степени задает основную интенцию лосевского замысла относительно ее развития, ее самобытных черт и тех задач, которые мыслитель хотел поставить перед собой⁴. Рассуждая о различиях западной и отечественной мысли — по сути, через это различие — он раскрывает существо последней. Мысля антиномично, что является неотъемлемой чертой выстраивания Лосевым философской аргументации, он и восхваляет иррационализм русской мысли, и его же критикует; равно как и восхваляет, и критикует европейскую рациональность. Критикуя западный рационализм, он отмечает:

В начале новой философии разум, *ratio*, был возвышен до основного принципа всего миропонимания. В своей постоянной борьбе с мистицизмом средневековья новейшая философия оторвалась от темной, хаотической основы разума, сознания, от иррациональной, творческой космической питательной почвы. В борьбе с тем же мистицизмом она оторвалась и от неба, от сверкающих вершин разума, возвышавшихся в благословенной и мирной небесной голубизне. Безвозвратно ушли времена поэтов-философов Платона и Данте. Вместо живой гармонии цельного, нераздельного Логоса и музыкального народного мифа в новой философии сложилось представление о поэзии как как только вымысле и развлечении и понимание природы как безрелигиозной, механистической целостности.

[Лосев, 2014b, с. 241]

С другой стороны, Лосев восхваляет системность западных философов — своих любимых оппонентов — Гуссерля, Гегеля, неокантианцев, методологию которых берет на вооружение для собственных разысканий. В этом кроется бесконечный антиномизм Лосева, уловивший сущность классической «русскости», которую очень удачно выразил В. К. Кантор в книге «Крушение ку миров»: «В той мере, в какой мы остаемся в восточном прошлом, вернее, в той степени, в какой оно живет в нашей культуре, мы переживаем, а не мыслим себя, довольствуясь так называемым чувством законной гордости за нашу вне-рефлексивную глубину и широту» [Кантор, 2011, с. 25]. Однако Лосев на ней не

⁴ В этот период совсем еще молодой философ Лосев был довольно активен, несколько раз публиковался в анархистской газете «Жизнь» (о том как Лосев попал в лагерь анархистов есть только версии [Тахо-Годи, 2014]), в том числе с заметкой о русской философской литературе, и планировал присоединиться как редактор к серии книг о русской национальности «Духовная Русь», которую совместно с ним разрабатывал Вяч. Иванов и С. Булгаков. Последнее так и осталось только на уровне договоренностей, хотя Лосев успел написать для сборника статью о Рихарде Вагнере, которая увидела свет много позже.

остановился, но попытался создать на основе этого чувства сверхрациональную систему.

В статье «Русская философия» Лосев (здесь он, правда, во многом следует В. Ф. Эрну⁵) совершает противопоставление русской и европейской мысли, вводя понятия «рацио» и «логос»⁶. Критикуя западную сухую рациональность, он говорит о мистическом *ведении*, доступном русской философии. «Ratio — человеческое свойство и особенность. Логос — метафизичен и божественен» [Лосев 2014b, с. 243], — отмечает он, отсылаясь, конечно, к евангельскому Логосу как источнику подлинного знания. Русская философия, считает Лосев, никогда не согласится с тем, что истину можно познать сугубо рациональным путем, ибо она мистична. Здесь нужно сразу оговориться, что под мистикой мыслитель не понимает что-то исключительно религиозное или, грубо говоря, паранормальное. Напротив, мистицизм, с точки зрения Лосева, естественен русской философии, но понимает он его как высший синтез идеального и материального, который и есть действительность. В этом, по существу, и заключается его развитая концепция символизма. Он отмечает: «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным ratio и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом» [Лосев, 2014b, с. 245]. То есть логосом русской философии является ее мистичность и онтологизм⁷. Но когда мы говорим про мистицизм, это совсем не означает, что русская философия есть некое мракобесие спиритуалистического толка, как выразился бы Лосев в «вульгарном и обывательском представлении о мистике» [Лосев, 2009, с. 499], или «переживание всякого рода сверхъестественных явлений (...) как наличие галлюцинаций» [Лосев, 2009, с. 504]. Лосев пишет:

Если спросить самого Вл. Соловьева, что он понимает под мистикой, то он скажет, что это есть учение о всеединстве. Но это учение строится у него с употреблением строгих философских понятий и строится диалектически, так что у нас нет никаких оснований считать его в этом отношении мистиком. Правда, если все присутствует во всем, то каждый момент этого всего является предельно насыщенным излиянием всеединой общности. Тогда каждый предмет дей-

⁵ См., например: [Эрн, 1991].

⁶ О. В. Марченко прослеживает рецепцию идей Эрна в данной работе А. Ф. Лосева, подчеркивая, что зачастую факт несамостоятельности этой лосевской идеи опускается исследователями [Марченко, 2013].

⁷ В более позднем тексте о русской философии (1940-х годов), изданной посмертно, Лосев обозначил еще две основные черты — соборность и подвижничество [Лосев, 2014а, с. 281–288].

ствительно получает огромную символическую нагрузку, и в этом смысле всякий может сказать, что здесь есть нечто мистическое.

[Лосев, 2009, с. 509]

По большому счету, задача постсоловьеской мысли — осмыслить (по сути, христианский) иррационализм актуальными рациональными методами. Этим, естественно, занимался не один Лосев, освоив дискурс философии Серебряного века. Интересно то, как мыслитель справился с этой задачей, ведь именно в этом и заключается лосевский символизм. Более того, лосевский символизм — это еще и учение о духовной телесности (Софии), которая, иными словами, есть философия, осмысляющая возможность богочеловечества. Мистицизм, по Лосеву, — это неразрывное восприятие идеи и материи. Уже здесь можно увидеть оригинальный вклад философа в общее дело русской религиозной философии. Рациональность не может исчерпать мистическую религиозно-аскетическую основу жизни, отстаиваемую Лосевым. Лосев не просто проводит различие русской и европейской философии, но выделяет сущностную основу, закладывающую базис для системного мышления. По большому счету, без такого мышления философия не является философией, но только комментированием чужих трудов. И какой бы виртуозный характер ни носила последняя, без сущностной основы она лишь словесный симулякр.

Теперь зададимся вопросом: перешел ли этот мистицизм, который Лосев обозначает как главную черту русской философии, в советское время? Прошел ли тезис Лосева проверку новой идеологией, в том числе подчеркнуто атеистической? Исчезает ли «русскость бытия»? Не секрет, что идеологемы Советского Союза носили местами парарелигиозный характер и мистической компоненты не теряли (примеров можно приводить очень много, начиная со своеобразного культа мертвых, распространения разного рода космистских идей, ритуальных форм организации пропаганды и поддержания идеологии, и кончая так называемым сциентизмом: даже позитивизм в Советском Союзе превратился в сциентизм — веру в науку). На это, собственно, Лосев обращал внимание в «Диалектике мифа», подчеркивая мифологическую составляющую развертывающейся в социуме идеологии. Рацио и логос, по Лосеву, вообще находятся в постоянной борьбе в истории философии: «...на первый план больше выступает то ratio, то логос, то теневая сторона “разума” — абстрактный рационализм, то теневая сторона “слова” — беспринципный и темный алогичный мистицизм» [Лосев, 2014b, с. 251].

Обратимся теперь к другому полюсу лосевской антиномии. Что он имеет в виду под рациональностью? Что он критикует на самом деле? Ведь Лосев

никогда не отвергал западное «рацио» как форму. Напротив, восхищался им, восхищался тем, как Соловьев использует его в собственных целях. Вот, к примеру, что Лосев пишет о правильной применимости рационализма:

Уже юный Вл. Соловьев резко отличался признанием исторической необходимости западного рационализма. Вл. Соловьев — против рационализма, который для него является такой же пустой односторонностью, как и противоположный ему эмпиризм. Но и рационализм и эмпиризм под руководством изначального и непосредственного авторитета веры должны занять свое неопровержимое место в системе цельного человеческого знания.

[Лосев, 2009, с. 125]

Для визионера Соловьева мистическая компонента и мистическое откровение были чертами, неотъемлемыми от гнозиса. А мир, предстоящий перед глазами мыслителя, — духовный и материальный — взят как целое. Духовная сфера для Соловьева так же реальна и осязаема, как и материальная. На этом в большей степени акцентирует внимание и сам Лосев, склонный к системному мышлению. Когда сам Лосев противопоставляет «западное рацио» и «русский логос», он делает это не столько с целью отказа от западных ценностей, сколько для более плодотворного диалога, в процессе которого проясняются различия, способствующие рождению самобытной мысли. В своей поздней работе по Соловьеву он многократно подчеркивает, что соловьевская мысль — уже преодоленный в синтезе спор западников и славянофилов.

Эта тема, противостояния русского — западному, в дальнейшем останется и разовьется в творчестве Лосева критикой европейского модерна (в частности, новоевропейской метафизики, которую он считал безжизненной и абстрактной); критикой выхолощенного позитивизма («Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию» [Лосев, 2022, с. 68]; методологически — противостоянием *живой диалектики* и *злой абстрактной метафизики* (о чем будет много уже в его «Философии имени», 1927). Если еще больше углубляться в тему, можно увидеть, что критерием этой критики у него является забытая на западе апофатическая концепция непознаваемости Бога⁸, на которой, по сути, держится *мистическое ведение*. Снова обратимся к тексту «Русская фило-

⁸ Если уточнять, то на момент работы Лосева над темой апофатическая концепция действительно не была популярна, разве только присутствовала как элемент антиковедческого анализа, чего нельзя сказать уже о второй половине XX века, когда преимущественно континентальная философия и теология обратит на нее внимание.

софия», где он описывает учение Соловьева: «...существует много различных вещей и, следовательно, они только тогда могут быть истиной, если они принадлежат к тому же самому *Единому*, которое и является настоящей истиной. Но и это Единое не есть истина, поскольку оно стремится отрицать и не включать в себя Многое, ибо Многое в Едином есть Всё. Следовательно, только положительное единство или Все-Единство может быть настоящей и полной истиной. Таким образом, есть истина, истина *есть* Всё, истина *есть Единое*». [Лосев, 2014а, с. 263]. Подлинное живое бытие для Лосева — бытие божественное, бытие Единого (центрального понятия христианского неоплатонизма, который Лосев считал вершиной философского знания)⁹. Будучи адептом антично-средневекового платонизма, Лосев настаивает на его уникальности по отношению к новоевропейским системам. Грех рационализма в том и заключается, что он попытался верифицировать тайну (оправдать бытие Бога, человека, познать его психику — иными словами, механизировать живой мир). «Начиная с Византии абсолют медленно, но совершенно постоянно и неуклонно тощает и худеет, передавая свое могущество тому или иному виду самого инобытия» [Лосев, 2016, с. 330], — пишет он в работе «Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии» (тоже посмертно опубликованный текст). В указанной работе Лосев показывает, что происходит это вследствие рационализации понятия абсолюта в европейской схоластике (под влиянием Аристотеля), что и привело в дальнейшем ко все большему и большему истощению логоса, к метафизическим абстрактным системам (ставящим на первое место не апофатическое абсолютное (Бога), а инобытие — понятие Бога, понятие индивида, материю и т. д.), процессу секуляризации и распространению того самого рацио. Именно генологией (или разработкой абсолютной диалектики — диалектики божественного бытия) Лосев в дальнейшем обосновывает мистицизм — уверенность в вещах невидимых, которые невозможно заковать в рамки логики, но можно методично собрать в систему, где будет место тайне.

Хотя всякая диалектика (и в том числе античная) строится в понятиях, при помощи понятий, но не всякая диалектика имеет своим предметом понятие. Античная диалектика, говорили мы, имеет своим предметом не понятие и даже вообще не смысл просто, но в то же время и не бытие просто, а нечто более глубокое. Что же это такое, как его реально себе представить? Мне ка-

⁹ О принадлежности философии А. Ф. Лосева христианскому неоплатонизму написано очень много работ.

жется, есть одна такая смысловая структура, которая глубже, чем понятие и чем бытие ⟨...⟩ и которая есть подлинный предмет античной диалектики. Это именно число. ⟨...⟩ Вот почему диалектический перво-принцип формулирован тут числовым образом: говорится именно об едином, одном. Вот почему он характеризуется как благо: под этим ведь мыслится, как мы видели, не что иное, как слаженность, сконструированность бытия и жизни.

[Лосев, 2016, с. 357–358]

Иными словами, задача русской философии как раз и заключается в создании системной философии на основе Откровения, на основе религиозного ведения, логоса, Единого. В этом Лосев следует Соловьеву, подчеркивая, что несистематичное славянофильство сменяется у него попыткой системно и рационально мыслить, как бы исчерпывая этим сам конфликт и задавая иной стандарт философствования. Под конец жизни отечественный философ в более холодной форме выражал свое отношение к ряду его мыслей; а к частой критике крайнего рационализма прибавилась и предметная критика крайнего мистицизма. В частности, невзирая на огромное значение категории Софии для его собственной диалектической системы, даже критиковал его ранние тексты на эту тему. «Здесь мы находим то, что можно назвать стихийным и неистовым бурлением разного рода сложных страстей философского, теософского и оккультного характера вперемежку с тем, что иначе и нельзя назвать, как философским бредом. По-видимому, здесь Вл. Соловьев находился под сильным влиянием изучения теософско-оккультной литературы в Британском музее, причем влияние это доходило у него до курьеза, до бреда, до таких вымыслов» [Лосев, 2009, с. 199], — высказывался он о работе «София»¹⁰. Тем не менее взвешенная мистическая позиция никуда не уходит из его творчества, и сам факт того, что в последнем труде Лосев, который параллельно с работой над многотомной «Историей античной эстетики», уже довольно долго занимался углубленными вопросами языкознания, снова вернулся к теме русской философии, выглядит символично и говорит о том, что веру в ее развитие он не оставил. Ранние идеи Лосева об особенном пути русской философии обрели обоснованный характер в его работах как противопоставление восточнохристианской диалектики абсолюта рационалистической новоевропейской метафизике абсолюта, логоса и рацио. Начинает Лосев свой творческий путь с сетова-

¹⁰ Типичный пример того, как логос, по словам Лосева же, превращается в «темный алогичный мистицизм».

ний на публицистичность и недостаточную системность русской философии — заканчивает свой жизненный путь собственными многотомными методологически выверенными изданиями.

Список источников

Кантор В. К. «Крушение кумиров» или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. 608 с.

Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...»: В 2 т. М.: Время, 2002. Т. 1. 576 с.

Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. 167 с.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» (новое академическое издание, исправленное и дополненное). М.: Издательский Дом ЯСК; Гнозис, 2022. 696 с.

Лосев А. Ф. Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии // Лосев А. Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях: В 2 т. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. Т. 1. С. 317–360.

Лосев А. Ф. Основные особенности русской философии // Тахо-Годи Е. А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М.: Модест Колеров, 2014. С. 281–288.

Лосев А. Ф. Русская философия // Тахо-Годи Е. А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М.: Модест Колеров, 2014. С. 233–273.

Марченко О. В. А. Ф. Лосев и В. Ф. Эрн: заметки к истории творческих взаимоотношений // Творчество А. Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти / Материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения». В 2 ч. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. Ч. II. С. 65–72.

Тахо-Годи Е. А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М.: Модест Колеров, 2014. 344 с.

Хоружий С. С. Арьергардный бой // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 208–253.

Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 71–108.

References

Kantor, V. K. (2011) «*Krushenie kumirov*» ili *Odolenie soblaznov (stanovlenie filosofskogo prostranstva v Rossii)* [“The collapse of idols”, or Overcoming temptations (the formation of a philosophical space in Russia)]. Moscow: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPEN).

Losev, A. F. (2002) «*Ya soslan v XX vek...»*: V 2 tomakh. Tom 1 [*“I Was Exiled to the Twentieth Century...”*: in 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Vremya.

Losev, A. F. (2009) *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [*Vladimir Solovyev and his Time*]. Moscow: Molodaya gvardiya.

Losev, A. F. (2022) *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa» (novoe akademicheskoe izdanie, ispravlennoe i dopolnennoe)* [*The Dialectic of Myth. Supplement to the “Dialectics of Myth” (New Academic Edition, Revised and Supplemented)*]. Moscow: Izdatel'skii Dom YaSK; Gnozis.

Losev, A. F. (2016) “Nikolai Kuzanskii i dialekticheskii pervo-printsip v antichno-srednevekovoi filosofii” [*“Nikolai Kuzansky and the Dialectical First Principle in Ancient and Medieval Philosophy”*], in Losev, A. F. *Nikolai Kuzanskii v Perevodakh i Kommentariyakh: V 2 tomakh. Tom 1* [*Nikolai Kuzansky in Translations and Commentaries: in 2 vols. Vol. 1*]. Moscow: Izdatel'skii Dom YaSK, pp. 317–360.

Losev, A. F. (2014a) “Osnovnye osobennosti russkoi filosofii” [*“The Main Features of Russian Philosophy”*], in Takho-Godi, E. A. *Aleksei Losev v epokhu russkoi revolyutsii: 1917–1919* [*Alexey Losev in the Era of the Russian Revolution: 1917–1919*]. Moscow: Modest Kolerov, pp. 281–288.

Losev, A. F. (2014b) “Russkaya filosofiya” [*“Russian Philosophy”*], in Takho-Godi, E. A. *Aleksei Losev v epokhu russkoi revolyutsii: 1917–1919* [*Alexey Losev in the Era of the Russian Revolution: 1917–1919*]. Moscow: Modest Kolerov, pp. 233–273.

Marchenko, O. V. (2013) “A. F. Losev i V. F. Ern: zametki k istorii tvorcheskikh vzaimootnoshenii” [*“A. F. Losev and V. F. Ern: Notes on the History of Creative Relationships”*], in *Tvorchestvo A. F. Loseva v kontekste otechestvennoi i evropeiskoi kul'turnoi traditsii: K 120-letiyu so dnya rozhdeniya i 25-letiyu so dnya smerti. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii XIV «Losevskie chteniya». V 2 ch. Chast' 2* [*The Works of A. F. Losev in the Context of Russian and European Cultural Tradition: On the 120th Anniversary of His Birth and the 25th Anniversary of His Death. Proceedings of the XIV Losev Readings International Scientific Conference. In 2 parts. Part 2*]. Moscow: Dizain i poligrafiya, pp. 65–72.

Takho-Godi, E. A. (2014) *Aleksei Losev v epokhu russkoi revolyutsii: 1917–1919* [*Alexey Losev in the Era of the Russian Revolution: 1917–1919*]. Moscow: Modest Kolerov.

Horuzhij, S. S. (1994) “Ar'ergardnyj boj” [*“Rearguard battle”*], in Horuzhij, S. S. *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii* [*After the break: Paths of Russian philosophy*]. St. Petersburg: Aletejya, pp. 208–253.

Ern, V. F. (1991) “Nechto o Logose, russkoi filosofii i nauchnosti” [*“Something about Logos, Russian philosophy and science”*], in Ern, V. F. *Sochineniya* [*Works*]. Moscow: Pravda, pp. 71–108.

Информация об авторе: Ирина Викторовна Гравина — кандидат философских наук, научный сотрудник 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: Irina V. Gravina — PhD in Philosophy, Research Fellow 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 27.05.2024;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 27.05.2024;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 186–218.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 186–218.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-186-218

СПОР О ПАМЯТИ: ПОЭМА Е. А. ЕВТУШЕНКО «БАБИЙ ЯР» В СОВЕТСКОМ ЛИТЕРАТУРНО- ПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ 1960-х ГОДОВ

Юрий Геваргисович Бит-Юнан

Российский государственный гуманитарный
университет, Москва, Россия;

Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте
Российской Федерации (РАНХиГС),
Москва, Россия, bituynan@gmail.com



Маргарита Романовна Нагорная

Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте
Российской Федерации (РАНХиГС),
Москва, Россия, mr.nagornaya@igsu.ru

Автор, ответственный за переписку: Юрий Геваргисович Бит-Юнан



Аннотация. Статья посвящена истории создания и публикации в «Литературной газете» поэмы Е. А. Евтушенко «Бабий Яр», а также развернувшейся по этому поводу полемике в советской прессе. Авторы деконструируют ряд мифов о написании и издании этого текста, а также о якобы последовавших за тем для автора и для главного редактора «Литературной газеты», В. А. Косолапова, санкциях. Также приводятся доказательства, что публикация «Бабьего Яра» соответствовала политической прагматике высшей советской администрации в условиях подготовки к XXII съезду КПСС.



Ключевые слова: Е. А. Евтушенко, В. А. Косолапов, А. Я. Марков, Д. В. Стариков, «Бабий Яр», советская пресса, советская критика, антисемитизм



Ссылка для цитирования: Бит-Юнан Ю. Г., Нагорная М. Р. Спор о памяти: поэма Е. А. Евтушенко «Бабий Яр» в советском литературно-политическом контексте 1960-х годов // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 186–218. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-186-218.

Literature. Philosophy. Religion

CONTROVERSY ABOUT MEMORY:
E. EVTUSHENKO'S POEM "BABY YAR" IN THE SOVIET LITERARY
AND POLITICAL CONTEXT OF THE 1960S

Yury G. Bit-Yunan

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA),
Moscow, Russia, bityunan@gmail.com

Margarita R. Nagornaya

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA),
Moscow, Russia, mr.nagornaya@igsu.ru

Corresponding author: Yury G. Bit-Yunan



Abstract. The article researches the history of the creation and publication of E. Yevtushenko's poem "Baby Yar" in the "Literary Gazette" as well as the newspaper controversy soon to start off. The authors deconstruct a number of myths about the

creation and publication of “Baby Yar” as well as about the sanctions followed allegedly for the author and for V. A. Kosolapov, the “Literary Gazette” editor-in-chief. It is also proven that the publication of the poem was in accordance with the political pragmatics of the supreme Soviet administration prior to the XXII CPSU Congress.



Keywords: E. A. Evtushenko, V. A. Kosolapov, A. Ya. Markov, D. V. Starikov, “Baby Yar”, Soviet press, Soviet criticism, antisemitism



For citation: Bit-Yunan, Yu. G. and Nagornaya, M. R. (2025) “Controversy about Memory: E. Evtushenko’s Poem ‘Baby Yar’ in the Soviet Literary and Political Context of the 1960s,” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 186–218. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-186-218.

Визитная карточка

В начале 2010-х годов американский литературовед О. Матич летела из США в Москву. Рядом с ней сидел Е. А. Евтушенко. И это была не первая их встреча [Матич, 2017, с. 400–402].

Они познакомились еще в 1980-х годах в Университете Южной Калифорнии. Затем Матич пришла на его поэтический вечер, чрезвычайно многолюдный. Кульминацией встречи было чтение «Бабьего Яра».

Они начали общаться. И даже как-то раз ужинали в тайском ресторане. Евтушенко был в воодушевлении и неустанно говорил о не угасшей со временем любви к Б. А. Ахмадулиной. При этом жестикулировал так страстно, что опрокинул стоявшую рядом с их столиком пальму.

Но время шло. Евтушенко стал забывчивым. Поэтому тогда, в самолете, Матич пришлось напомнить ему, кто она и как именно они повстречались. Он все вспомнил, оживился и начал рассказывать ей о своих знакомых — в частности о В. П. и М. А. Аксеновых. Матич иронически ответила ему: «“Значит, вы сплетник”, — сказала я в шутку». Евтушенко, однако, шутки не оценил: «Воздев руку, как в опере перед воинственной арией, и немного приподнявшись с сиденья, он громко и патетически произнес: “Вы автора ‘Бабьего Яра’ называете сплетником?”» [Матич, 2017, с. 402].

Обида была смертная. Евтушенко заявил Матич, что руки ей больше никогда не подаст, и вообще так разволновался, что одной из стюардесс пришлось его успокаивать.

Впрочем, он был отходчив. Уже следующим утром настойчиво приглашал Матич в свой дом-музей в Переделкине... и дружески жал руку.

Это воспоминание — коль скоро оно правдиво — интересно в психологическом отношении. Оно иллюстрирует и меру обидчивости Евтушенко, и меру его незлопамятности. Однако еще интереснее другое: в минуту, когда поэту предстояло защитить свою честь (на которую, впрочем, никто не покушался), он сразу напомнил собеседнику, что перед ним не кто-то, а создатель «Бабьего Яра». Будто сам факт написания этого текста уже бесспорное свидетельство высоких моральных качеств. И это притом, что библиография Евтушенко исчисляется сотнями позиций (см.: [Нехорошев, 1984, с. 347–483]).

Впрочем, у любой истории есть предыстория.

Стертая локация

Как известно, Бабий Яр до начала Великой Отечественной войны был едва ли не самым большим киевским оврагом. Протяженность — более двух километров, а максимальная глубина превышала местами пятьдесят метров, по дну протекал ручей. Для строительства место было непригодно, поэтому поблизости находились лишь кладбища.

Осенью 1941 года Киев заняли немецкие войска, и нацисты признали Бабий Яр самым удобным местом для массового уничтожения еврейского населения. Почти все мужчины призывного возраста были в армии, жертвами оказались главным образом женщины, дети, старики, жители города и области. Согласно опубликованным свидетельствам, каждую группу обреченных гнали к краю яра, расстреливали, тела сваливали на дно, присыпали слоем земли, потом убивали вновь пригнанных, заполняя послойно трупами и грунтом заранее наметенную часть оврага. Затем переходили к следующей. Оккупация продолжалась свыше двух лет, за это время убито, по разным оценкам, более ста тысяч евреев.

Разумеется, в Бабьем Яру убивали не только евреев — еще и цыган, и военнопленных, и т. д. За два года овраг был почти заполнен телами (см.: [Нахманович, 2004, с. 84–163]).

С приближением советских войск немецкое командование попыталось уничтожить следы массовых убийств. Началась эксгумация трупов, их жгли, пепел развеивали по окрестностям, однако уничтожить все следы преступления не смогли: не хватило времени и технологических средств, да и свидетелей осталось немало.

После войны расследованием преступлений в Бабьем Яре занималась Чрезвычайная государственная комиссия — ЧГК. Доклад ее был опубликован, однако в ЦК партии сочли нецелесообразным упоминание об этнической идентичности большинства жертв. В документе не оказалось слова «евреи»: речь шла о «мирных советских гражданах» (см.: [Материалы Чрезвычайной

государственной комиссии по расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков, б. г.)).

Во время работы комиссии в ЦК даже рассматривался проект памятника у Бабьего Яра. Советский прозаик А. В. Кузнецов, автор так называемого романа-документа «Бабий Яр» и свидетель подготовки к расстрелу евреев в Бабьем Яре в 1941 году так характеризовал историю этого проекта:

С самой войны раздавались голоса (начал И. Эренбург), что в Бабьем Яре нужно поставить памятник. Но украинский ЦК партии, который тогда возглавлял Н. Хрущев, считал, что люди, расстрелянные в Бабьем Яре, памятника не заслуживают.

Я не раз слышал такие разговоры киевских коммунистов:

— Это в каком Бабьем Яре? Где жидов постреляли? А с чего это мы должны каким-то пархатым памятники ставить?

[Кузнецов, 1991, с. 328]

Изменение отношения к событиям, произошедшим в Бабьем Яре, равно как и стойкое отторжение публичной риторикой слова «евреи», было обусловлено контекстом. Вскоре после завершения Второй мировой войны в СССР стали одна за другой разворачиваться антисемитские кампании. Они становились все более откровенными и агрессивными — истерия нарастала с каждым месяцем. В таких условиях не могло быть и речи о признании Бабьего Яра мемориальным местом.

А вскоре в ЦК решили, что лучше бы, чтобы и самого места не было. В 1950 году в Бабьем Яре насыпали земляной вал, после чего начали заливать овраг жидкими отходами расположенных неподалеку кирпичных заводов.

В 1961 году плотину прорвало — и содержимое Бабьего Яра хлынуло в сторону поселка Куреневка. Тогда, по различным оценкам, погибло около 1500 человек. Позже случившееся назвали «Куреневской трагедией». По воспоминаниям Кузнецова, власти сделали все, чтобы об этой катастрофе не узнал никто и никогда. Не жалели ни денег, ни техники. И, конечно, на всякий случай обнесли территорию высоким забором, чтобы никто не смог сделать ни одной фотографии. И даже изменили траекторию полета самолетов — чтобы и с воздуха никто не сделал снимков (см.: [Кузнецов, 1991, с. 328–330]).

Ликвидирована в итоге была не катастрофа — исчезло несколько сегментов самого Бабьего Яра. Тогда же появилась идея построить на его месте стадион. Однако и этому начинанию не суждено было реализоваться: почва постоянно проседала.

В 1965 году СССР готовился отмечать памятную дату — 25-летие с начала Великой Отечественной войны. Игнорировать убийство десятков тысяч советских граждан — независимо от их национальности — было бы по меньшей мере странно. К тому же новый руководитель партии Л. И. Брежнев регулярно апеллировал к памяти советских граждан о Великой Отечественной войне. Победа советских людей над абсолютным злом должна была примирить сторонников и противников так называемой «десталинизации», инициированной Н. С. Хрущевым в середине 1950-х годов.

Подготовить новый проект памятника было поручено двум известным архитекторам — И. Ю. Каракису и А. М. Милецкому. Однако их работа не была одобрена в ЦК. В октябре 1966 года в южной части оврага был установлен обелиск — о еврейской катастрофе на нем не упоминалось. Риторический вопрос «Почему это не сделано?», публично заданный В. П. Некрасовым еще в 1959 году, так и остался риторическим (см.: [Некрасов, 1959]).

И все же в 1961 году жертвам Бабьего Яра был поставлен памятник — литературный.

«Над Бабьим Яром памятников нет...»

По воспоминаниям Евтушенко, еще в сталинское время советский режиссер А. П. Довженко пригласил его и Кузнецова на просмотр некоего японского фильма. Названия его Евтушенко не запомнил. В памяти остался только саркастический комментарий Довженко к этому самому фильму, который он, кстати, даже не смог досмотреть: «Это так гениально, что я не могу этого больше видеть. Мне стыдно за всю мою жизнь» [Евтушенко, 1998, с. 432].

«А я, — продолжает Евтушенко, — испытал нестерпимый стыд в 1961 году. Тогда, впервые встав на обрыве перед Бабьим Яром рядом с Кузнецовым, вызвавшимся быть моим гидом, я потрясенно увидел, что там нет никакого памятника, ни даже какого-либо знака. Бабий Яр был превращен в свалку. Начало стихотворения выдохнулось само: “Над Бабьим Яром памятников нет...”» [Евтушенко, 1998, с. 432].

«Выдохнулась» не только первая строка. Если верить автору, весь остальной текст тоже «выдохнулся». К вечеру стихотворение было закончено. Затем Евтушенко позвонил своему другу — поэту и переводчику А. П. Межирову. Тот стихотворение одобрил, но издавать не советовал: «Это нельзя печатать, — сказал он. — Там все спрямлено. Все гораздо сложнее... Ты опозоришься на весь мир». Однако Евтушенко был настроен решительно: заявил, что об этом нужно говорить — «сейчас, а не завтра» — именно потому, что в этом стихотворении все наконец-то «спрямлено» [Евтушенко, 1998, с. 435].

Последовало еще несколько консультаций с товарищами по литературному делу — решили, что добиваться публикации стоит. Дальнейшая история восстанавливается по различным мемуарам — иногда друг друга подтверждающим, а иногда друг другу противоречащим. В этом, впрочем, ничего удивительного нет: мемуары — источник субъективный.

Так, в интервью 2011 года Евтушенко сказал американскому радиожурналисту М. Бузукашвили, что еще до публикации читал «Бабий Яр» в Киеве. Где именно — не сказано. Зато описана трогательная сцена: когда прозвучали последние слова, «маленькая старушка вышла из зала, прихрамывая, опираясь на палочку, прошла медленно по сцене ко мне. Она сказала, что она была в Бабьем Яру, она была одной из немногих, кому удалось выползти сквозь мертвые тела. Она поклонилась мне земным поклоном и поцеловала мне руку. Мне никогда в жизни никто руку не целовал» [Бузукашвили, Евтушенко, 2011].

Затем состоялось выступление Евтушенко в Политехническом музее Москвы. Об этой встрече подробно рассказано в литературоведческом очерке музыканта и композитора Д. Г. Цвибеля «От Станции Зима к Бабьему Яру» (2008).

Слушателей, по его свидетельству, пришло столько, что сам автор долго не мог попасть в зал. Выручили дежурившие неподалеку сотрудники милиции: внесли его, как пишет Цвибель, «буквально на руках» [Цвибель, 2008, с. 24]. И вот вечер начался:

Евтушенко читал свои уже известные стихи и новые, написанные после недавней поездки на Кубу. Однако чувствовалось, что публика ожидает чего-то необычного. И вот в конце второго отделения Евтушенко объявил: «А сейчас я вам прочитаю стихотворение, написанное после моей поездки в Киев. Я недавно вернулся оттуда, и вы поймете, о чем я говорю». Он вынул из кармана листки с текстом, но, по-моему, ни разу в них не заглянул.

И раздалось в замершем зале медленное чеканное: «Над Бабьим Яром памятников нет...». В мертвой тишине слова поэта звучали, как удары молота: стучали в мозг, в сердце, в душу. Мороз ходил по спине, слезы сами текли из глаз. В зале в мертвой тишине слышались всхлипывания.

[Цвибель, 2008, с. 24]

Когда чтение завершилось, зал «взорвался». Восторгу аудитории не было предела. «Люди, незнакомые люди, плакали, обнимали и целовали друг друга. — продолжает Цвибель. — И это делали не только евреи: большинство в зале были, естественно, русскими. Но сейчас не было в зале ни евреев, ни русских. Были люди, которым надоела ложь и вражда, люди, которые хотели очи-

ститься от сталинизма. На дворе 1961 год, наступила знаменитая “оттепель”, когда народ после многих лет молчания получил возможность говорить правду» [Цвибель, 2008, с. 24].

Однако публичное чтение — это еще не публикация. Самое трудное — впереди.

Они решили быть уволенными

Согласно Евтушенко, он сам, по собственному почину отправился в редакцию «Литературной газеты». Прочитал своим знакомым, работавшим там, стихотворение — они были ошеломлены и просили у него разрешения переписать «Бабий Яр». Именно переписать — потому что никто не думал, что Евтушенко надеется на публикацию. Однако «Бабьим Яром» заинтересовался уже главный редактор — В. А. Косолапов. И вскоре Евтушенко был в его кабинете.

Редактор В. Косолапов — немолодой уже человек — поглядел на меня своими хитрыми крестьянскими глазами из-под седых клочковатых бровей. Эти глаза много повидали на своем веку.

— Хорошие стихи, — с расстановкой сказал редактор, испытующе глядя на меня.

По своей практике я знал, что когда начинают с этой фразы, то стихи затем обычно не идут.

— Правильные стихи, — так же с расстановкой продолжал редактор. Ну теперь-то уж я совершенно был уверен, что стихи не пойдут.

— Будем печатать, — сказал редактор.

Обычная хитринка вдруг исчезла из его глаз. Его глаза посуровели.

— Конечно, может быть всякое... Ты это учти.

— Я учитываю, — ответил я.

[Евтушенко, 1998, с. 85–86]

И все же Косолапов медлил. Санкционировать такую публикацию единолично он, как оказалось, не мог. Даже отправил машину за кем-то. Оказалось, впрочем, что не за куратором в ЦК... а за своей женой: «С женой я решил посоветоваться, — сказал редактор. — Она мой большой друг... Видите, и она одобрила...» [Евтушенко, 1998, с. 86].

Дело, однако, было не только в доверии. Помимо родственных чувств, вспоминает Евтушенко в уже цитированном интервью в «Чайке», тут был еще и правильный семейный расчет: «Потом они вместе вышли, и она подходит

ко мне. Я бы не сказал, что она плакала, но немножечко глаза у нее были на мокром месте. Смотрит на меня изучающе и улыбается. И говорит — не беспокойтесь, Женя, мы решили быть уволенными [Бузукашвили, Евтушенко, 2011].

Так 19 сентября 1961 года на последней странице «Литературной газеты» появилось стихотворение «Бабий Яр». Впрочем, оно было не единственным.

Первое в подборке — «На митинге в Гаване» — о посещении Кубы Ю. А. Гагариным в июле того же года. Однако центральный образ здесь — это младенец, которого мать, простая кубинка, на людях кормит грудью. Это никого не смущает — ни обычных людей, ни первого в мире космонавта Гагарина, ни лидера компартии Кубы Ф. Кастро, ни президента Кубы О. Дортикоса Торрадо. В этой сцене ни наготы, ни смущения перед ней — только чувство единения всех людей друг с другом и эксплицированные христианские аналогии. Кормление младенца, по словам поэта, — «целомудренно и чисто», а упомянутые выше герои «глядят на малыша светло и свято» [Евтушенко, 1961]. Ну а вбирает кубинский Христос с материнским молоком, конечно, революцию, избавившую все прогрессивное человечество от земных мытарств.

Второе стихотворение — о заброшенном американском кладбище на острове Пинос — «Американское кладбище на Кубе». По сути, чистая публицистика, лишенная поэзии и метафоры. Даже в комментарии не нуждается. Помимо, пожалуй, исторического. Остров Пинос с открытия Колумбом в 1494 году принадлежал Испании, затем, после Испано-американской войны в 1898 году, перешел в собственность США. И только в 1925 году отошел Кубе. В 1978 году остров был переименован в Хувентуд, как он и называется по сей день. Там действительно есть кладбище, где похоронены американцы. Запущенное же оно не потому, что американцы — подлецы, и не потому, что кубинцы ненавидят «гринго», а потому, что с 1925 года там американцев не хоронили. Но Евтушенко был нужен повод обругать Америку — он его нашел. Искренность или ее отсутствие здесь ни при чем.

Наконец — «Бабий Яр», третий в подборке.

Это стихотворение, охарактеризованное Евтушенко как поэма. Однако на некоторых сайтах оно приводится не в той редакции, которая была помещена в «Литературной газете». Поэтому ниже мы воспроизводим этот текст с сохранением строфики:

Над Бабьим Яром памятников нет.
Крутой обрыв, как грубое надгробье.
Мне страшно.
Мне сегодня столько лет,
как самому еврейскому народу.

Мне кажется сейчас —
я иудей.
Вот я бреду по древнему Египту.
А вот я, на кресте распятый, гибну,
и до сих пор на мне — следы гвоздей.

Впрочем, и в таком виде это стихотворение вызвало у критиков огромное недовольство.

Про зауженные брюки и грязные простыни

24 сентября 1961 года газета «Литература и жизнь», чья редакция, кстати, располагалась в том же здании, что и редакция «Литературной газеты», опубликовала подборку стихотворений не самого известного поэта А. Я. Маркова: «Ясная Поляна», «Осеннее», «Козья ножка» и «Мой ответ». Последнее представляет собой гневную отповедь по адресу Евтушенко:

Какой ты настоящий русский,
Когда забыл про свой народ,
Душа, что брючки, стала узкой,
Пустой, как лестничный пролет.
Забыл, как свастикою ржавой
Планету чуть не оплели,
Как за державою держава
Стиралась с карты и с земли.
Гудели Освенцимы стоном,
И обелисками дымы
Тянулись черным небосклоном
Все выше, выше в бездну тьмы.
Мир содрогнулся Бабьим Яром,
Но это был лишь первый яр,
Он разгорелся бы пожаром,
Земной охватывая шар.
И вот тогда — их поименно
На камне помянуть бы вряд, —
О, сколько пало миллионов
Российских стриженных ребят.
Их имена не сдуют ветры,
Не осквернит плевком пигмей.
Нет, мы не требовали метрик,
Глазастых заслонив детей.
Иль не Россия заслонила
Собою амбразуру ту?!.
Но хватит ворошить могилы,
Им больно, им невмоготу.

Пока топтать погосты будет
Хотя б один космополит, —
Я говорю: я русский, люди!
И пепел в сердце мне стучит.

[Марков, 1961]

Помимо косноязычия и откровенной бездарности здесь налицо — отсутствие логики. Почему-то на Евтушенко пало подозрение, будто он «забыл, как свастикою ржавой планету чуть не оплели». Почему, кстати, ржавой и как ей можно оплести что-либо? Здесь же — обвинение в том, что он не помнит или не знает, как «Освенцимы» (с ударением на третьем слоге...) «гудели стоном», а дымы тянулись черным обелиском по небу, опрокинувшемуся и ставшему «бездной тьмы»...

Затем Марков напоминает Евтушенко, что Бабий Яр был лишь первым «яром». Хотя Евтушенко и не настаивал, что Бабий Яр — единственное место, где расстреливали невинных.

Весьма причудливо Марков превозносит Красную армию: «Нет, мы не требовали метрик, / Глазастых заслонив детей». Но в «Бабьем Яре» и не говорится, что красноармейцы были избирательны и отказывались защищать детей в зависимости от их национальности. Было бы странно, если бы было иначе. Не менее своеобразна и характеристика «глазастые», употребленная, видимо, ради сентиментального эффекта.

Впрочем, эти несуразности хоть и превращают послание Маркова в автокарикатуру, восприятию общего смысла не препятствуют. «Не тех оплакиваешь, космополит. Если вообще оплакивать нужно» — так можно было бы выразить основную мысль «Моего ответа».

Подобно многим публицистам, агрессивно реагировавшим на попытки разоблачения антисемитской политики СССР, Марков настаивал, что скорбеть о евреях в том месте, где расстреливали и неевреев, — безнравственно. Наиболее внятно об этом сказано в первых и последних четырех строках послания. В них же употреблены сравнения, хоть сколько-нибудь роднящие это стихотворение с художественно-публицистическим текстом.

Отметим и реализованную в этих стихах культурную антитезу. «Душа» Евтушенко неслучайно стала узкой, «как брючки». Зауженные книзу брюки были в моде у так называемых «стиляг», особо ненавидимых ревнителями советской старины. Себя же Марков идентифицирует не с кем-то, а с Тилем Уленшпигелем. Конечно, не с плутом из немецкой литературы эпохи Возрождения, продемонстрировавшим как-то раз крестьянам свой зад, а с героем-ос-

вободителем из романа Шарля де Костера «Легенда о Тиле Уленшпигеле...». Досадно, что советский фландриец Марков не пояснил, от каких именно испанцев и кого конкретно он жаждет освободить.

С другой стороны, упоминание о Тиле Уленшпигеле носит субъективно-критический характер. Во всех автобиографиях Евтушенко отмечал, что восхищался этим героем (см.: [Евтушенко, 1998, с. 227–228]). Что-то подобное слышали, вероятно, в писательских кругах — вот Марков и экспроприировал героический образ. Негоже космополиту и стилисте рассуждать о настоящем герое. Однако Евтушенко своим детским идеалам не изменил: в 1965 году опубликовал стихотворный «Монолог Тиля Уленшпигеля» — будто наперекор своим критикам.

Выступление Маркова (впрочем, как и другие стихотворения в подборке) смехотворно. Вероятно, это же понимали и сотрудники «Литературы и жизни». Современный российский филолог и литературный критик П. М. Полян со ссылкой на статью В. В. Огрызко «Дерзать или лизать» пишет:

Стишок Маркова «Мой ответ», согласно В. Огрызко, не нашел поддержки у весомой части коллектива редакции и редколлегии. Трещины, демарши и расколы стали сотрясать издание. В понедельник, 25 сентября, в газету приезжал возмущенный член редколлегии А. Л. Дымшиц (1910–1975). Он требовал собрать редколлегию, но [главный редактор «Литературы и жизни»] Полторацкий, хотевший заручиться поддержкой Союза писателей, перенес ее на завтра. Дымшиц уехал, оставил письменный протест против публикации «Ответа» Маркова.

[Полян, 2021]

Категорически против марковского послания выступил и один из заместителей Полторацкого — К. И. Поздняев. А вскоре посыпались эпиграммы на Маркова и сатирические реинтерпретации стихотворения «Мой ответ». Наиболее известны юморески С. Я. Маршака, Л. О. Утесова и К. М. Симонова (см.: [Полян, 2022, с. 411–426]).

«Литература и жизнь» решила ударить по репутации Евтушенко еще раз. 27 сентября 1961 года была напечатана огромная статья Д. В. Старикова «Об одном стихотворении». По словам Поляна, от Старикова «ждали помимо атакующего задора и зубодробительности еще и чего-то другого — основательности, солидности, выверенности и убийственности аргументов». Стариков явно старался как мог.

О художественных качествах «Бабьего Яра» он решил не говорить вовсе. Нет смысла говорить о том, чего нет: «Не знаю, кто как, но я не могу, говоря о

нем, беспокоиться, скажем, насчет рифм или печалиться по поводу не очень высоких качеств авторского слога» [Стариков, 1961].

Затем критик напоминает читателям — и не только им, — что к катастрофе, произошедшей в Бабьем Яре, обращались многие. Евтушенко — далеко не первый: «Вот уже третью ночь подряд я перечитываю статьи военных лет — книги Михаила Шолохова, Ильи Эренбурга, Алексея Толстого, Леонида Леонова, Александра Фадеева... Громадное, непередаваемое горе встает с этих исторических страниц — такое, каким оно действительно было». Эти же строки указывают читателям газеты и самому Евтушенко на его место. В советской литературе есть мастера, опытные, заслуженные писатели с довоенным писательским стажем. И есть молодые выскочки, которые даже не потрудились задуматься, в праве ли они касаться такой темы, как Бабий Яр: «Знает ли сегодняшний молодой читатель и слушатель Евг. Евтушенко, что это такое? Не призабыли ли об этом люди среднего возраста, пожилые и старики? И думал ли об этом по-настоящему сам автор?» [Стариков, 1961].

Подобный менторский тон вроде бы свойственен критикам, умудренным жизненным и профессиональным опытом. Однако Стариков всего на полтора года старше Евтушенко.

Затем описано «нередаваемое горе» — убийство тысяч мирных людей. «Полуторатысячную толпу — стариков, женщин, детей — гонят по дороге. В трех километрах от города для них уже вырыты ямы. Заставляют раздеваться. Загоняют в ямы по пяти человек и стреляют из автоматов. К концу дня ямы начали засыпать. Под легким слоем земли полуживые люди шевелились. Земля шевелилась... Земля стонала...» [Стариков, 1961].

Далее рассказываются истории двух семей — однако не с еврейскими, а с акцентированно украинскими фамилиями — Билык и Супрун. Такой выбор обусловлен публицистической целью Старикова — продемонстрировать читателю, что жертвы Бабьего Яра — не только евреи.

«Где это было — у рвов и ям Смоленска, в Бабьем Яру под Киевом или возле Пирятина на Полтавщине; в яру в Триполье на дороге в Обухов или у Змиевской балки в Ростове; у противотанкового рва за стекольным заводом в километре от Минеральных Вод или в Дробицком Яру за Тракторным заводом в Харькове?...» — задается вопросом Стариков. И оставляет вопрос без ответа. Подразумевается, что горе — общее. И, оплакивая одну нацию, неизменно предаешь другие. Следовательно, Евтушенко нарушает принципы интернационализма.

Эта уловка становится пропагандистским фундаментом статьи. И тут же — для пущей прочности — Стариков приводит ссылку на авторитет — на И. Г. Эренбурга. Точнее, на его стихотворение 1944 года о Бабьем Яре: «Я жил

когда-то в городах, / И были мне живые милы, / Теперь на тусклых пустырях / Я должен разрывать могилы. / Теперь мне каждый яр знаком, / И каждый яр теперь мне дом. / Я этой женщины любимой / Когда-то руки целовал, / Хотя, когда я был с живыми, / Я этой женщины не знал...» [цит. по: Стариков, 1961].

В этих стихах, по утверждению Старикова, ни слова о катастрофе еврейства или другой отдельной национальности. Здесь — катастрофа всего человечества. Даже Эренбург, настаивает Стариков, никогда не позволял себе выделять одну национальность. А в подтверждение тезиса приводятся цитаты из очерков Эренбурга:

«В убийстве еврейских старух и младенцев всего яснее сказалась низость гитлеровской Германии. Но разве не то же делают фашисты с русскими и украинцами, с поляками и югославами?» — писал в 1944 году Илья Эренбург. «Почему немцы убили евреев? — писал он в 1943 году о трагедии Пирятина. — Праздничный вопрос. Они убили в том же Пирятине сотни украинцев. Они убили в селе Клубовка двести белорусов. Они убивают в Гренобле французов и на Крите греков. Они должны убивать беззащитных, в этом смысл их существования». «Они говорят: “Мы против евреев”. Ложь... В Югославии немцы объявили, что “низшая раса” — сербы. В Польше они обратили в рабство поляков. Они ненавидят все народы...» Это — из статьи Ильи Эренбурга 1941 года.

[Стариков, 1961]

Однако на этом Стариков не останавливается — он решает обвинить Евтушенко... в антисемитизме. Использовать против него его же оружие: «Но не стоит ли, между прочим, поразмыслить, чего больше в этой декламации: обидной снисходительности “не такого как они” (“еврейской крови нет в крови моей”, — сообщает Евтушенко), или “святой простоты” невежества, или, наконец, политической бестактности?» [Стариков, 1961].

Требования политического такта не ограничиваются только светской историей. Применяться они обязаны и к истории культа. Поэтому отсылки к тому факту, что Христос был евреем, согласно Старикову, также неуместны. Правда, логика обвинения здесь не вполне прозрачна: «“Евреи распяли нашего Христа”, — рычали некогда погромщики. Неужто же эту тупоумную мерзость непременно надо заменять другой: Христос, дескать, был евреем!» Туманно выглядит и следующий риторический вопрос: «Нельзя ли обойтись без такой “научной” полемики?» [Стариков, 1961].

Стариков отвлекается от провинившегося юнца и пускается бранить неправильных евреев — тех евреев, которые не чтут принципов интернацио-

нализма и, вопреки советским идеологическим установкам, помнят-таки, что они евреи:

А чего стоят на деле столь же безграмотные, сколь бездумные восклицания о еврейском народе как таковом, «вообще» — об этом лучше меня могут поведать, ну, хотя бы те немногие из наших соотечественников, кто, прислушавшись к мистическому «зову крови» (чудесным образом совпавшему со сладостным зовом сирен националистической буржуазной пропаганды), поверил, будто можно быть «евреем вообще», и устремился в Израиль. То, что они решились променять свою **Советскую Родину** на мнимую «родину всех евреев» — дело их гражданской и человеческой совести.

[Стариков, 1961]

Впрочем, обрутав космополитов, он снова решает заняться Евтушенко — и обвиняет его в русофобии. «Бабий Яр» буквально проникнут духом пренебрежения к русским — сетует Стариков. И это уже не первый случай: «Ровно два года прошло со времени, когда в одном из журналов было напечатано предыдущее столь же прямое обращение Евтушенко к “России”, к “народу российскому”» [Стариков, 1961].

Здесь речь о подборке стихотворений, помещенной в сентябрьском номере «Октября» за 1959 год. Самое скандальное — «Ты спрашивала шепотом...», в котором говорится о чувствах лирического героя к некой девушке с рыжей челочкой. В комнате, где «постель была расстелена», она была неуверенной, робко спрашивала: «А что потом?» Но уже на следующий день всем своим видом показывала, что она так же горда и независима, как и до свидания: «В твоих глазах — / насмешливость, и в них приказ — / не смешивать / тебя сейчас / с той самою, / раздетою / и слабою». Однако лирический герой ее напускную серьезность воспринимает с иронией: «Но это — дело зряшное. / Ты для меня вчерашняя, / стыдящаяся, / жалкая, / как в лихорадке, жаркая» [Евтушенко, 1959, с. 117–118].

За это стихотворение Евтушенко ругали и именитые, и малоизвестные критики [Турков, 1959; Напечатали, а что потом?..., 1959; Чапчахов, 1959; Наровчатов, 1959]. И правильно, по мысли Старикова, делали. Ни к чему «перетряхивать свои грязные простыни» [Стариков, 1961].

Однако в первую очередь прорабатывать Евтушенко нужно было бы за другое стихотворение — «Что делает великою страну...». В нем, утверждает Стариков, слишком много о страданиях русского народа и мало о победах и свершениях. А значит, Евтушенко не столько хвалит Россию, сколько унижает ее (см.: [Евтушенко, 1959, с. 117]).

Выходит, зря надеялись, что юноша вырастет и наберется политической сознательности. Все ровно наоборот: был пижон и сердцеед — стал русофоб.

В завершение статьи высказывались инвективы уже в адрес «Литературной газеты» — «всесоюзной писательской газеты», которая «позволяет Евтушенко оскорблять торжество ленинской национальной политики такими сопоставлениями и “напоминаниями”, которые иначе как провокационные расценить невозможно» [Стариков, 1961].

Через четыре дня проводилось мероприятие, о котором ни в мемуарах, ни в научных работах не упоминают. 3 октября 1961 года стихотворение Евтушенко обсуждалось на совещании молодых писателей в Москве. Об этом известно из репортажа А. Елкина в «Комсомольской правде»:

Выступавшие на совещании критиковали опубликованное «Литературной газетой» стихотворение Е. Евтушенко «Бабий Яр», где поэт, не подумав, смешал и перепутал множество понятий самого различного плана, затеял шумиху вокруг вопроса, давным-давно решенного нашей жизнью, ударил, как говорится, не в те колокола. Несомненно, если подходить к стихотворению «Бабий Яр» с точки зрения высоких принципов партийности литературы, его следует признать серьезным творческим просчетом поэта. Обо всем этом сказали Е. Евтушенко на совещании сами молодые поэты.

[Елкин, 1961]

Действительно, «ударил не в те колокола» звучит не так страшно, как обвинения со страниц «Литературы и жизни». Здесь ни драмы, ни скандала, поэтому и сам Евтушенко об этом совещании не вспоминал.

А вот критическая атака Маркова и Старикова его якобы насторожила. Настолько, что он решил поговорить с М. А. Шолоховым — но под самым благовидным предлогом: хотел «попросить его, чтобы он не позволял шовинистам и антисемитам пользоваться его именем» [Евтушенко, 1998, с. 286].

А высокие намерения, как известно, нередко доходят до дела.

Встреча с классиком

Евтушенко позвонил Шолохову в Вешенскую и попал на его секретаря. Тот передал трубку мэтру, чрезвычайно оживившемуся: «А, мой любимый поэт. Ну что, заедают тебя антисемиты?» [Евтушенко, 1998, с. 287]. Тогда же условились о встрече в станице.

В ростовском аэропорту, где у Евтушенко была пересадка, с ним говорили местные чиновники от литературы: попросили, чтобы он не вовлекал Шоло-

хова в свои московские дела. Подразумевалось, что молва о «Бабьем Яре» и скандале, связанном с ним, уже шла по всему Советскому Союзу.

Впрочем, предосторожности оказались напрасными. Шолохов владел наукой осмотрительности и вовлекаться в скандальную историю даже не думал. Жил «барин», как его прозвали местные, в огромном доме, охраняемом милицией («Возле глухих высоких ворот стояла самая настоящая милицейская будка, а в ней был самый настоящий милиционер! Это в своей-то родной станции!» [Евтушенко, 1998, с. 287]). Пройдя все проверки, Евтушенко был представлен жене Шолохова, которая проводила его в кабинет мужа и попросила немного подождать. Здесь Евтушенко отпускает еще одно ехидное замечание: «Стол был завален грудой писем, в большинстве иностранных. Внимательно приглядевшись, как все тот же чеховский “злой мальчик”, я заметил, что параштемпелей на письмах была двух-трехгодичной давности, хотя письма были разбросаны так художественно, как будто их только что получили» [Евтушенко, 1998, с. 288].

Наконец появился сам автор «Тихого Дона». Сев за письменный стол напротив Евтушенко, сказал:

Хорошо, что приехал. Михал Александрович давно за тобой следит. Ты у нас талантище. Бывает, конечно, тебя заносит. Ну, да это дело молодое. Что, брат, заели тебя наши гужееды за «Бабий Яр»? Михал Александрович все знает. Ты не беспокойся — Михал Александрович сам черносотенцев не любит. Михал Александрович на фронте с одним евреем-политработником подружился, а один генерал возьми да и сказани: «Чего ж это, мол, вы, можно сказать, русский классик, с такими дружбу водите?» Ну, Михал Александрович тогда врезал этому генералу, ох как врезал. Сильные ты написал стихи, нужные...

[Евтушенко, 1998, с. 288]

Однако радость Евтушенко была преждевременной. Похвалив его за смелость и решимость, Шолохов вдруг начал его бранить... за то, что тот сильные и нужные стихи опубликовал. Нельзя, увещевал Шолохов молодого поэта, давать врагам оружие против себя. И, постучав по крышке письменного стола, сказал:

Знаешь, что лежит в ящиках этого стола? Новые главы «Они сражались за Родину», да такие, что взрыву подобны! — Шолохов перегнулся ко мне над столом и лихорадочно зашептал: — Ты думаешь, что у Михал Александровича нет врагов? Да еще и какие... Так вот, если бы Михал Александрович напечатал эти

главы, то враги его бы растерзали. Но Михал Александрович умен и никогда не даст в руки своих врагов оружие против себя. Ну а ты зачем дал им это оружие в борьбе против себя самого, зачем напечатал «Бабий Яр» и подставился?

[Евтушенко, 1998, с. 289]

Впрочем, Шолохов почти сразу смягчился. Точнее, «гибко перешел к отеческой заботливости», по определению Евтушенко. «Слышал, слышал Михал Александрович, какие у вас в Москве вечера поэзии. Яблоку негде упасть. Конная милиция. Да когда же и шуметь, если не в молодости!» [Евтушенко, 1998, с. 289].

Евтушенко сразу воспрянул духом и пригласил его на один из таких вечеров, «рисую в своем воображении романтическую картину: автор “Тихого Дона” с умиленными слезами слушает Ахмадулину, Окуджаву, Вознесенского, Евтушенко, пожимает заляпанную гипсом и глиной лапищу Эрнста Неизвестного, с задумчивым восторгом крутит седой ус перед картинами Олега Целкова, подписывает коллективное письмо в защиту советского джаза...». Мэтр согласился, заключил добродушно: «Спасибо. Михал Александрович непременно сходит, послушает вас с удовольствием. Нельзя отрываться от молодежи, нельзя» [Евтушенко, 1998, с. 289].

Затем Евтушенко сказал, что его отправляют в командировку на Кубу, — Шолохов одобрил: «Это хорошо. Вот и отсидишься». Сам же обещал помочь чем сможет: «А Михал Александрович на съезд партии собирается. Надо хорошенько долбануть по бюрократии, по гужеедам, по антисемитам. А заодно и нашу молодежь талантливую поддержать, защитить. Так что поезжай и не волнуйся — Михал Александрович нужное слово в твою защиту скажет» [Евтушенко, 1998, с. 289–290].

Так что уехал от него Евтушенко обнадеженный. Но — голодный: «Замечу, что я был гостем из дальних краев, но поесть мне никто не предложил. Несмотря на то что мне далеко не все понравилось ни в его доме, ни в нем самом, все-таки я ушел обнадеженным, окрыленным — сам Шолохов обещал защитить мой “Бабий Яр”, выступить против бюрократов, шовинистов, антисемитов» [Евтушенко, 1998, с. 290].

Приехав на Кубу, он рассказал о встрече с Шолоховым А. И. Алексееву, занимавшему должность советника по вопросам культуры посольства СССР на Кубе. Тот в ответ «расхохотался», а позже, той же ночью, позвонил Евтушенко и велел ему явиться в посольство. Встретил перепуганного поэта с бутылкой водки и свежим номером «Правды».

Я раскрыл газету и сразу наткнулся на речь Шолохова, произнесенную им на партийном съезде, ту самую речь, которую я так ждал. Никакой защиты «Бабьего Яра» там и в помине не было. Были грубые казарменные остроты, вместо обещанного удара по бюрократии и шовинизму — мелкое личностное хамство, и что самое отвратительное — он обрушился с издевательскими нападка на наше поэтическое поколение, высмеивая наши литературные вечера, ни на одном из которых не был, оскорбительно называя читателей кликушами. Я остолбенело выпустил газету из рук.

[Евтушенко, 1998, с. 291]

Шолохов выступал на утреннем заседании 24 октября 1961 года. И действительно ни об антисемитах, ни о гужеедах — кто бы они ни были — ничего не сказал. Зато беспощадно ругал модных молодых писателей и их поклонников:

Молодым творцам «непреходящих ценностей», тем, которые живут в провинции, не запретишь въезд ни в Москву, ни в другие крупные центры. Они слышат, с каким триумфом проходят в Москве литературные вечера наших нынешних модных, будуарных поэтов — непременно с конным нарядом милиции и с истерическими криками молодых стилижных кликуш. Им тоже хочется покрасоваться перед нетребовательными девицами в невероятно узких штанишках и в неоправданно широкоплечих сюртуках. (Общий смех. Аплодисменты.) Им тоже хочется вкусить от плодов славы. Вот они и прут в Москву, как правоверные в Мекку. (Смех. Аплодисменты.) И никакими уговорами и карантинами их не удержишь. Как говорится, «идут и едут, ползут и лезут», а своей цели достигают. (Смех. Аплодисменты.)

[Шолохов, 1961]

Итак, картина получается совсем неприглядная. Шолохов цинично обманул «своего любимого» поэта, которого обещал поддержать и на прощание даже крепко обнял.

Следующий абзац из выступления Шолохова будто раскрывает причину антипатии к Евтушенко и его товарищам:

Что, допустим, Федину, Леонову, Максиму Рыльскому или мне от того, что какая-нибудь молодка бросит на ходу: «Посмотри, душка, это идет такой-то!»? Для нас это — уже «не тот нарзан», как говорят старые пенсионеры. (Общий хохот. Аплодисменты.) А молодому это лестно, ты морщишься от бесцеремонного

упоминания твоего имени, а иной молодой тает. К этому можно относиться без снисходительности, но понимать младость все-таки надо.

[Шолохов, 1961]

Значит, виной всему — зависть, которую будущий нобелевский лауреат не сумел скрыть. На поэтические вечера Евтушенко, Вознесенского, Ахмадулиной, Рождественского и проч. действительно было не пробиться. И у здания нередко дежурила конная милиция. А вот якобы хранившиеся в письменном столе новые главы «Они сражались за Родину» — те самые, что «взрыву подобны», так и не были напечатаны. Если вообще было что печатать. А значит, дело не в нарзане, а в том самом винограде, который «хоть видит око, да зуб неймет».

Однако здесь мы вынуждены сопоставлять стенограмму выступления Шолохова с мемуарами Евтушенко. А мемуары, как выше отмечено, источник субъективный. Поэтому неизвестно, как все было на самом деле.

Не исключено, что разговор между двумя литераторами (если он вообще был) шел совершенно иначе. И ничего Шолохов молодому стихотворцу не обещал. Даже больше: было бы странно, если бы обещал.

Шолохов — этатист. И отнюдь не либерал. Модную молодежь он не любил. Да и завидовать, откровенно говоря, было нечему. Он титульный автор «Донских рассказов», «Тихого Дона», «Поднятой целины» и целого ряда военных очерков. Вопрос о том, он ли их написал, был уже давно решен в его пользу. По сути, главный автор СССР. А тут — юнцы стихами про постели забавляются.

Однако выступление Шолохова состоялось уже тогда, когда скандал утих. Стихотворение опубликовано и обругано. Автор — на Кубе. Все не так плохо.

Симптоматические несоответствия

Реакция критиков на публикацию «Бабьего Яра» давно имеет статус общего места. Однако ординарность ситуации следовало бы рассматривать как проблему. По-хорошему не понятно, чем вызван гнев Маркова и Старикова — помимо редакционного заказа, конечно.

Достаточно пройти по содержанию этого текста, чтобы увидеть несоответствие между событием — напечатанием текста — и его восприятием.

В первых строках «Бабьего Яра» сказано лишь то, что над Бабьим Яром нет памятника. Почему он должен там быть — не уточняется. Дальше лирический субъект говорит о своей сопричастности еврейскому народу. И чувствует, как бредет по Египту, затем умирает на кресте, затем оказывается на месте Альфреда Дрейфуса. «Мне кажется — я мальчик в Белостоке» — явная отсылка к

событиям 1906 года — к одному из самых кровопролитных еврейских погромов в Российской империи.

Затем автор, жертвуя ритмикой стихотворения, обращается к русскому народу, который «по сущности интернационален», и сожалеет, что откровенно антисемитский «Союз русского народа» апеллировал именно к тому, что это союз русских людей. Следующее воплощение лирического субъекта — Анна Франк, девочка-еврейка, погибшая в 1945 году от тифа в Берген-Бельзене и успевшая в период, когда ее семья жила в Голландии, написать на голландском языке публицистическую работу «Убежище», более известную под названием «Дневник Анны Франк».

Упоминание об Анне Франк служит переходом к событиям, которые не трудно определить, — к оккупации Украины немецкими нацистами и последующим расстрелам евреев в Бабьем Яре. Эта часть, пожалуй, наиболее экспрессивна и написана с искренним человеческим чувством. О самом убийстве невинных не сказано — мы узнаем лишь, что чувствовали обреченные: «Как мало можно видеть, / обонять! Нельзя нам листьев / и нельзя нам неба. / Но можно очень много — / это нежно / друг друга в темной комнате обнять. / Сюда идут? / Не бойся — это гулы / самой весны — / она сюда идет. / Иди сюда. / Дай мне скорее губы. / Ломают дверь? / Нет — это ледоход...»

Гулом ледохода, а на самом деле, конечно, звуком выламываемой двери заканчивается ретроспекция. Лирический субъект возвращается в настоящее и снова стоит над Бабьим Яром, где теперь слышны только шелест диких трав и молчаливый крик о произошедшем около 20 лет назад.

Последние стихи — чистая публицистика, сродни плакату.

Но о главном — о том, что случилось в Бабьем Яре, — не сказано. Сейчас по контексту это восстанавливается без труда, однако не в условиях 1961 года, когда обстоятельства холокоста старательно замалчивались.

Не утверждал Евтушенко и того, что нацисты убивали только евреев, а представителей других национальностей — как повезет. И все же Марков и Стариков откуда-то эту мысль вычитали.

Значит, было откуда.

Нездоровая почва

Дать самый краткий очерк национальной политики в СССР не представляется ни возможным, ни корректным в рамках статьи. Поэтому мы укажем основные события, которые происходили после войны.

В 1946 году в СССР начали ограничивать или жестко регламентировать все манифестации иудаизма. Были запрещены иудейские похоронные службы и

ритуальные убийства скота и птицы. Фактически иудаизм как религия был упразднен (см: [Советский союз. Евреи в Советском союзе в 1945–53, б. г.]).

Участие евреев в политической жизни страны тоже всячески ограничивалось (см: [Шварц, 1952, с. 198–215]).

В том же 1946 году советские ученые, микробиолог Н. Г. Клюева и гистохимик Г. И. Роскин, завершили работу над монографией «Биотерапия злокачественных опухолей». Книга должна была вскоре выйти в Москве. Планировались также переводы на другие языки. Полагая, что долг врача — как можно скорее ознакомить коллег с открытием, и не прогнозируя каких-либо санкций, Клюева передала В. В. Парину, секретарю АМН СССР, рукопись монографии и ампулы с препаратом и попросила, чтобы тот способствовал напечатанию книги в США, куда тот вскоре должен был быть командирован. Итогом этого мероприятия стал грандиозный скандал. Парина по возвращении в СССР приговорили к 25 годам тюремного заключения за шпионаж в пользу США — Клюева и Роскин были подвергнуты так называемому суду чести (см: [Костырченко, 2003, с. 292–300]).

Однако на этом дело не утасло. В прессе была развернута кампания против лжепатриотов и низкопоклонников перед Западом. Всем получившим такой ярлык инкриминировалось пренебрежительное отношение к достижениям советской и даже досоветской отечественной науки и, напротив, восторженное отношение к достижениям науки западной, а также к западному образу жизни. При этом все западное советской прессой дискредитировалось. Когда же речь шла о тех достижениях, которые дискредитировать было невозможно, советские пропагандисты доказывали, что достижения эти не самостоятельны, а основываются на разработках российских ученых (см: [Болховитинов, Буянов, Захарченко, Остроумов, 1950]).

Выражением антисемитских настроений на высшем государственном уровне стало выступление ответственного за идеологию А. А. Жданова. В январе 1948 года, во время выступления на встрече деятелей музыкального искусства в ЦК, он настаивал, что интернационализм невозможен без осознания собственной национальной идентичности. Забыть об этом — значит стать «безродным космополитом».

На самом деле все несколько иначе. О «безродных космополитах» с прозрачным намеком на евреев «Правда» писала уже в 1948 году (см: [Коренные вопросы развития советской музыки, 1948; Виссарион Белинский, 1948; Маслин, 1948; Софронов, 1948]).

Антисемитская интенция угадывалась в самом этом выражении. Еще более очевидной она стала после мая 1948 года, когда была провозглашена независимость государства Израиль. Писатели-евреи нередко оказывались под

шквалом критики, публикации, относящиеся к проблеме холокоста, блокировались советской цензурой, рядом с псевдонимами авторов-евреев в скобках указывались настоящие фамилии — особенно если против автора формулировались инвективы (см.: [Фатеев, 1999, с. 85–108]).

Самый громкий антисемитский эксцесс 1948 года — это постепенное уничтожение Еврейского антифашистского комитета, которое началось примерно весной и сопровождалось серией публикаций, содержащих критику так называемой «сионистской» политики Запада (см.: [«Нью стейтсмен энд нейшн» о признании Соединенными Штатами еврейского государства, 1948; К англо-американским отношениям, 1948; Заявление Снэга, 1948]).

Еще раньше, в январе 1948 года, примерно в то же время, когда Жданов толковал об опасности космополитизма, в Минске был убит председатель Еврейского антифашистского комитета С. М. Михоэлс.

Далее — очередной виток эскалации. Январь 1949 года начался с публикации в «Правде» статьи «Об одной антипатриотической группе театральных критиков», накалившей атмосферу юдофобства. В этой статье говорилось, что «в театральной критике сложилась антипатриотическая группа последышей буржуазного эстетства, которая проникает в нашу печать и наиболее развязно орудует на страницах журнала “Театр” и газеты “Советское искусство”». Естественно, отмечалось, что эти критики «утратили свою ответственность перед народом; являются носителями глубоко отвратительного для советского человека, враждебного ему безродного космополитизма» [Об одной антипатриотической группе театральных критиков, 1949].

Самое, пожалуй, печальное — в том, что насаждение ксенофобских идей в массовом сознании и их культивация удалась на славу. Бытовой антисемитизм цвел пышным цветом, охота на ведьм становилась все более и более результативной. Все связи между СССР и Западом были вновь разорваны, советские обыватели выучили твердо, что враг — это чужак, не разделяющий советских ценностей, раболепно смотрящий в сторону Запада и живущий по принципу «где лучше, там и родина». Ну а родина у таких — на Среднем Востоке.

Экстремумом этой кампании стало «дело врачей» — наиболее агрессивная антисемитская кампания в советской истории. О ее возможных последствиях спорят по сей день (см.: [Костырченко, 2003, с. 629–695; Фрезинский, 2008, с. 544–588]).

Первые оттепельные годы лишь незначительно смягчили национальную политику. Определенные шаги были сделаны, однако вряд ли их можно счесть достаточными.

С одной стороны, «дело врачей» было почти сразу прекращено, а 4 апреля 1953 года в «Правде» появилось «Сообщение Министерства внутренних дел СССР», где заявлялось, что дело было сфабрикованным, а «показания арестованных, якобы подтверждающие выдвинутые против них обвинения, получены работниками следственной части бывшего Министерства государственной безопасности путем применения недопустимых и строжайше запрещенных советскими законами приемов следствия» (см.: [Сообщение Министерства внутренних дел СССР, 1953]). Иначе говоря — их пытали.

Некоторые евреи, уволенные во время кампании, вернулись на работу. А в июле 1953 года СССР возобновил дипломатические отношения с Израилем, прерванные в феврале того же года.

С другой стороны, публичной и официальной ревизии сталинской национальной политики проведено не было. Не было и комментариев относительно пыток. Некоторые ожидали, что во время XX съезда Н. С. Хрущев или хотя бы кто-то из докладчиков коснется вопросов, память о которых была свежа. Но этого не случилось.

В отчетном докладе содержались правильные слова о равенстве всех народов и недопустимости возвышения одного народа над другим — в том числе и в аспекте финансирования союзных республик (см.: [XX съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет, 1956, т. 1, с. 90]).

В докладе мандатной комиссии, зачитанном 16 февраля А. Б. Аристовым, были произнесены ритуальные фразы о дружбе всех членов всех компартий со всеми членами всех компартий. И тут впервые была названа такая национальность, как евреи: «Дружба народов нашей страны, пролетарский интернационализм являются незыблемой основой национальной политики Коммунистической партии. Делегатами съезда избраны: русские, украинцы, белорусы, узбеки, казахи, грузины, азербайджанцы, литовцы, молдаване, латыши, киргизы, таджики, армяне, туркмены, эстонцы, карелы, финны, татары, башкиры, поляки, евреи, буряты, чувашы, мордвины, удмурты, осетины, коми, якуты, марийцы и члены партии других национальностей» (см.: [XX съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет, 1956, т. 1, с. 235]).

Среди приглашенных был Ш. Микунис, глава компартии Израиля. Он по традиции говорил о товариществе и взаимовыручке всех коммунистов, независимо от национальности, и отдельно акцентировал необходимость укрепления еврейско-арабской дружбы (см.: [XX съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет, 1956, т. 1, с. 329–330]).

Однако ни о «деле врачей», ни о каких-либо проявлениях антисемитизма не было сказано ни слова.

Ситуация несколько изменилась к XXII съезду. Национальная тема была усилена. В частности, в разделе отчетного доклада, посвященном национальной политике сталинского периода. Там же говорилось о необходимости исправить ошибки, допущенные при Сталине, чтобы облагородить образ СССР в глазах зарубежных государств (см.: [XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет, 1962, т. 1, с. 102–113]).

Одним из итогов XXII съезда стало принятие «Морального кодекса строителя коммунизма», где подчеркивалось, что настоящий коммунист должен быть нетерпим к «национальной и расовой неприязни», что «каждый за всех, все за одного», что «человек человеку друг, товарищ и брат», а также провозглашалась «братская солидарность с трудящимися всех стран, со всеми народами» (см.: [XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет, 1962, т. 3, с. 318]).

Вкупе с другими событиями, такими как проведение VI Всемирного фестиваля молодежи в Москве в 1957 году, открытие Американской национальной выставки в Москве в 1959 году, визит Хрущева в США в том же 1959-м, появление стихотворения Евтушенко было очень кстати.

Политика хрущевской администрации, безусловно, не была односторонней и не предполагала сближения с Западом на условиях, выгодных Западу. Кроме того, в 1960 году началось очередное ухудшение взаимоотношений СССР и США. В 1960 году Хрущев отверг идею ограничения ядерных испытаний, в 1961 году началось строительство Берлинской стены, а в 1962-м напряженность начала нарастать настолько стремительно, что осенью того года две сверхдержавы оказались на грани военного конфликта с применением термоядерного оружия.

И все же советское правительство стремилось формировать и поддерживать положительный образ СССР. Далекий от идей кротости и всепрощения, но все-таки положительный. Прозрачный намек на замалчивание трагедии в Бабьем Яре был не просто большим событием — он был подобен взрыву.

А главное — этот намек заставил функционеров вроде Маркова и Старикова артикулировать те мысли, которые сохранялись в сознании у многих. Обвинения неких русских людей в антисемитизме можно было пропустить мимо ушей. Мало ли о ком идет речь. Может, разговор о досоветской эпохе. Эта гипотеза, кстати, не просто напрашивалась — была предложена самим автором. Погром в Белостоке, подонок-лабазник... было и прошло. А потом речь вообще то о французах, осудивших Дрейфуса, то о немецких нацистах... Но нет. Хождение Евтушенко на цыпочках вокруг болезненной темы вызвало самую бурную реакцию.

Человек чаще всего нападает в том случае, если полагает, что нападают на него. Многие советские литераторы участвовали в антисемитских кампаниях. Нередко — не по убеждениям, а по долгу службы. Появление же «Бабьего Яра» — это явный сигнал, что начинается кампания по укреплению интернационализма, причем настолько основательному, что на уровне центральной прессы разрешено говорить о трагедии в Бабьем Яре. Значит, снова не за горами афоризм И. А. Ильфа и Е. П. Петрова из «Золотого тельца» — «Евреи есть. А вопроса нет». А там могут случиться и другие откровения — те, которые, впрочем, так и не случились. Но все всё поняли. И некоторые встали в защитную стойку.

Разумность храбрых

Опасался ли Евтушенко санкций? Сказать однозначно нельзя — но только потому, что чужая душа — потемки. В остальном — опасаться было нечего и не из-за чего. Все якобы шолоховские рассуждения из серии «отсидишься на Кубе» — смехотворны.

В 1959 году на Кубе произошла революция. И Куба стала Островом свободы. Там установился дружественный к СССР режим, поэтому можно было отседать на протокольных мероприятиях, засвидетельствовать почтение и наслаждаться солнцем. Кроме того, делегации из СССР в дружественных странах принимались с особым почетом. Эти же мысли, кстати, проскальзывают и в мемуарах самого Евтушенко. И в более поздних интервью он не скрывал, что на Кубе был желанным гостем. В общем, та еще ссылка.

Помимо прочего, такую поездку нужно было заслужить. Что Евтушенко, видимо, и делал старательно на протяжении нескольких месяцев. Неслучайно кубинская тема появилась у него еще до поездки на Кубу.

Что же до публикации «Бабьего Яра», то без спроса и согласования с Центральным комитетом такие вопросы, конечно, не решаются. Проблема государственного антисемитизма — с какой стороны к ней ни подойди — одна из наиболее острых. Реакция Маркова, Старикова и прочих антисемитов на должности — тому свидетельство. Да и сроки издания просто фантастические. Приехал юный поэт в редакцию «Литературной газеты» — и тут же оказалось, что главному редактору другой заботы нет — только стихи о Кубе и холокосте печатать. И не то важно, что они знакомы не были, а то, что Косолапов буквально к чертовой матери послал Главлит, снял материал, который уже должен был быть заверстан на последнюю полосу, — и всем рискнул ради правды. Только с женой предварительно посоветовался.

Тут уж не главред, а какой-то чудак... Причем чудак опасный. Сколько бед мог навлечь на свое издание. И сколько людей подставить.

Полян, кстати, тоже указывает на эти несуразности (см.: [Полян, 2022, с. 335–349]). Как и на то, что история с «увольнением» — откровенная ложь. Вопреки тому, что написал Евтушенко, и вопреки тому, что до сих пор написано на множестве сайтов, включая «Википедию», «уволен» Косолапов был только в самом конце декабря 1962 года. То есть больше чем через год! Номер от 25 декабря 1962 года был подписан им. И только в следующем выпуске, от 27 декабря 1962 года, на последней полосе указано, что главный редактор — А. Б. Чаковский. Более того, «уволители» Косолапова не куда-то, а на должность директора издательства «Художественная литература». То есть так уволили, что ненароком повысили. На языке созданной Евтушенко мифологии можно сказать «отправили на Кубу».

Впрочем, охарактеризовать эту историю как фальшивую или компромиссную было бы неверно. Она в первую очередь богатая. По заказу ли написано стихотворение, по вдохновению ли — оно, пожалуй, одно из лучших у Евтушенко, создавшего сотни ныне забытых текстов. И оно, конечно, реализует сразу несколько задач. Это и публицистика, и выражение человеческой позиции, и поэтическое выступление, и анонс грядущего партийного съезда.

А еще — это начало мировой славы Евтушенко. Однако это тема следующей статьи.

Список источников

«Нью стейтсмен энд нейшн» о признании Соединенными Штатами еврейского государства // Правда. 1948. 24 мая. С. 4.

XX съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет. В 2 томах. М: Государственное издательство политической литературы, 1956.

XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет. В 3 томах. М: Государственное издательство политической литературы, 1962.

Болховитинов В. Н., Буянов А. Ф., Захарченко В. Д, Остроумов Г. Н. Рассказы о русском первенстве / под ред. В. И. Орлова. М.: Молодая гвардия, 1950. 424 с.

Бузукашвили М., Евтушенко Е. А. Евгений Евтушенко о «Бабьем Яре». Интервью // Официальный сайт онлайн-журнала «Чайка». 2011.

URL: <https://www.chayka.org/node/3104> (дата обращения: 03.07.2024).

Виссарион Белинский // Правда. 1948. 7 июня. С. 1.

Евтушенко Е. А. Волчий паспорт. М: Вагриус, 1998. 627 с.

Евтушенко Е. А. На митинге в Гаване. Американское кладбище на Кубе. Бабий Яр // Литературная газета. 1961. 19 сентября. С. 4.

Евтушенко Е. А. Новые стихи // Октябрь. 1959. № 10. С. 115–121.

Елкин А. Талант — это ответственность: Заметки о Всероссийском совещании молодых поэтов // Комсомольская правда. 1961. 4 октября. С. 3.

Заявление Снэга // Правда. 1948. 27 июня. С. 3.

К англо-американским отношениям // Правда. 1948. 29 мая. С. 4.

Коренные вопросы развития советской музыки // Правда. 1948. 24 марта. С. 2.

Костырченко Г. В. Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм. М: Международные отношения, 2003. 784 с.

Кузнецов А. В. Бабий Яр: Роман документ. М: Советский писатель-Олимп, 1991. 336 с.

Марков А. Я. Новые стихи // Литература и жизнь. 1961. 24 сентября. С. 4.

Маслин Н. Н. Великий революционный демократ. (К 100-летию со дня смерти В. Г. Белинского) // Правда. 1948. 24 мая. С. 2–3.

Материалы Чрезвычайной государственной комиссии по расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков // Официальный сайт Государственного архива Российской Федерации. Б. г. URL: <https://statearchive.ru/1185> (дата обращения: 03.07.2024).

Матич О. Записки русской американки: семейные хроники и случайные встречи. М.: НЛО, 2017. 577 с.

Напечатали, а что потом?.. // Литература и жизнь. 1959. 23 сентября. С. 3.

Наровчатов С. С. Против «радиоловых» стихов // Литература и жизнь. 1959. 9 декабря. С. 3.

Нахманович В. Расстрелы и захоронения в районе Бабьего Яра во время немецкой оккупации г. Киева 1941–1943. Проблемы хронологии и топографии // Бабий Яр: человек, власть, история. Документы и материалы. В 5 кн. Киев: Внешторгиздат Украины, 2004. Кн. 1. С. 84–163.

Некрасов В. П. Почему это не сделано? // Литературная газета. 1959. 10 октября. С. 2.

Нехорошев Ю. С. Евтушенко Евгений Александрович // Русские советские писатели. Поэты. Биобиблиографический указатель. Том 7: Е. Долматовский — Е. Евтушенко / Ред. тома: Н. Г. Захаренко, В. В. Серебрякова, Л. С. Шепелева; отв. за том: Н. Г. Захаренко. М.: Книга, 1984. С. 347–483.

Об одной антипатриотической группе театральных критиков // Правда. 1949. 28 января. С. 3.

Полян П. М. Бабий Яр: Рефлексия. М: Зебра Е, 2022. 606 с.

Полян П. М. Шестой этаж: перестрелка с антисемитами // Официальный сайт «Литературной газеты». 2021. URL: <https://lgz.ru/article/39-6802-29-09-2021/shestoy-etazh-perestrelka-s-antisemitami> (дата обращения: 03.07.2024).

Советский Союз. Евреи в Советском Союзе в 1945–53 гг. // Официальный сайт «Электронной еврейской энциклопедии». Б. г. URL: <https://eleven.co.il/jews-of-russia/history-in-ussr/15418/> (дата обращения: 03.07.2024).

Сообщение Министерства внутренних дел СССР // Правда. 1953. 4 апреля. С. 2.

Софронов А. В. За дальнейший подъем советской драматургии // Правда. 1948. 23 декабря. С. 3.

Стариков Д. В. Об одном стихотворении // Литература и жизнь. 1961. 27 сентября. С. 3.

Турков А. М. В погоне за дешевым успехом // Комсомольская правда. 1959. 20 сентября.

Фатеев А. В. Образ врага в советской пропаганде 1945–1954. М.: [б. и.], 1999. 261 с.

Фрезинский Б. Я. Писатели и советские вожди: Избранные сюжеты 1919–1960 годов. М: Эллис Лак, 2008. 668 с.

Цвибель Д. Г. От Станции Зима к Бабьему Яру: (Еврейские обертоны творчества Евтушенко). Петрозаводск: ПИН, 2008. 73 с.

Чапчахов Ф. А. «Ох, эти люди одаренные!..»: О «новых стихах» Евг. Евтушенко // Дон. 1959. № 10. С. 181–185.

Шварц С. М. Антисемитизм в Советском Союзе. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1952. 262 с.

Шолохов М. А. Речь товарища М. А. Шолохова (Писатель, ростовская партийная организация) // Правда. 1961. 25 октября. С. 7.

References

“N’yu steitsmen ehnd neishn’ o priznanii Soedinennymi Shtatami evreiskogo gosudarstva” [“New Statesmen and Nation’ on the Recognition of the Jewish State by the USA”] (1948) *Pravda* [*Pravda*], 24 May.

XX s’ezd Kommunisticheskoi partii Sovetskogo Soyuz. Stenograficheskii otchet. V 2 tomakh [*The USSR Communist Party’s XX Congress. Verbatim. In 2 vols*] (1956) Moscow: The State Publishing House of Political Literature.

XXII s’ezd Kommunisticheskoi partii Sovetskogo Soyuz. Stenograficheskii otchet. V 2 tomakh [*The USSR Communist Party’s XXII Congress. Verbatim. In 3 vols*] (1962) Moscow: The State Publishing House of Political Literature.

Bolkhovitinov, V. N., Buyanov, A. F., Zakharchenko, V. D and Ostroumov, G. N. (1950) *Rasskazy o russkom pervenstve* [*Stories about Russian Primacy*]. Moscow: Molodaya gvardiya.

Buzukashvili, M. and Evtushenko, E. A. (2011) “Evgenii Evtushenko o “Bab’em Yare”. Interv’yu” [“Eugeny Evtushenko on the “Baby Yar”. Interview”], in *Chayka*. Available at: <https://www.chayka.org/node/3104> (Accessed: 03 July 2024).

“Vissarion Belinskii” [“Vissarion Belinsky”] (1948) *Pravda* [*Pravda*], 7 June, p. 1.

Evtushenko, E. A. (1998) *Volchii pasport* [*Blacklist Passport*], Moscow: Vagrius.

Evtushenko, E. A. (1961) “Na mitinge v Gavane. Amerikanskoe kladbishche na Kube. Babii Yar” [“At the Havana Meeting, American Cemetery on Cuba, Baby Yar”], *Literaturnaia Gazeta* [*Literary Gazette*], 19 September.

Evtushenko, E. A. (1959) “Novye stikhi” [“The New Poems”], *Oktiabr*’ [*October*], 10, pp. 115–121.

Elkin, A. (1961) “Talant — ehto otvetstvennost’: Zametki o Vserossiiskom soveshchanii molodykh poehtov” [“Being Talanted Suggests Being Responsible: Notes on the All-Russian young poets’ counselling”], *Komsomol’skaya Pravda* [*Komsomol Pravda*], 4 October.

“Zayavlenie Snehga” [“Snag’s Declaration”] (1948) *Pravda* [*Pravda*], 27 June.

“K anglo-amerikanskim otnosheniyam” [“On English and American Relations”] (1948) *Pravda* [*Pravda*], 27 June, 29 May.

“Korennyye voprosy razvitiya sovetskoi muzyki” [“The Pivotal Questions of the Development of Soviet Music”] (1948) *Pravda* [*Pravda*], 24 March.

Kostyrchenko, G. V. (2003) *Tainaya politika Stalina. Vlast’ i antisemitizm* [*Stalin’s Secret Policy. Power and Antisemitism*], Moscow: International Relations.

Kuznetsov, A. V. (1991) *Babii Yar: Roman dokument* [*Baby Yar: The Document Novel*], Moscow: Soviet Writer-Olympus.

Markov, A. Ya. (1961) “Novye stikhi” [“The New Poems”], *Literatura i Zhizn*’ [*Literature and Life*], 24 September.

Maslin, N. N. (1948) “Velikii revolyutsionnyi demokrat. (K 100-letiyu so dnya smerti V. G. Belinskogo)” [The Great Revolutionary Democrat (For the 100th Anniversary of the Death of V. G. Belinsky)], *Pravda* [*Pravda*], 24 May.

“Materialy Chrezvychainoi gosudarstvennoi komissii po rassledovaniyu zlodeyarii nemetsko-fashistskikh zakhvatchikov” [“The Materials of the Extraordinary Commission for the Investigation of German Nazi Occupants’ Atrocities”] (no date) Available at: <https://statearchive.ru/1185> (Accessed: 03 July 2024).

Match, O. (2017) *Zapiski russkoi amerikanki: semeinye khroniki i sluchainye vstrechi* [*The Notes of a Russian American: Family chronicles and sudden encounters*], Moscow: NLO.

“Napechatali, a chto potom?..” [“You posted it — and then what?..”] (1959) *Literatura i Zhizn*’ [*Literature and Life*], 23 September.

Narovchatov, S. S. (1959) “Protiv ‘radiolovykh’ stikhov” [“Against ‘Rhodiola’ Kind of Poetry”], *Literatura i Zhizn*’ [*Literature and Life*], 9 December.

Nakhmanovich, V. (2004) “Rasstrely i zakhoroneniya v raione Bab’ego Yara vo vremya nemetskoi okkupatsii g. Kieva 1941–1943. Problemy khronologii i topografii”

[“Mass Shootings and Burials Nearby Baby Yar since the Nazi Occupation of Kiev 1941–1943. Issues of Chronology and Topography”], in *Babii Yar: chelovek, vlast', istoriya. Dokumenty i materialy. V 5 kn. Kn. 1* [Baby Yar: Person, Power, History. Documents and Materials. In 5 vols. Vol. 1], Kiev: Vneshtorgizdat, pp. 84–163.

Nekrasov, V. P. (1959) “Pochemu ehto ne sdelano?” [“Why Hasn’t This Been Done Yet?”], *Literaturnaia Gazeta* [Literary Gazette], 10 October.

Nekhoroshev, Yu. S. “Evtushenko Evgenii Aleksandrovich” [“Evtushenko Eugeny Aleksandrovich”], in *Russkie sovetskie pisateli. Poehty. Biobibliograficheskii ukazatel'. Tom 7: E. Dolmatovskii — E. Evtushenko* [Russian Soviet Writers. Poets. Biographical and Bibliographical Index. Vol. 7: E. Dolmatovsky — E. Evtushenko]. Moscow: Kniga, pp. 347–483.

“Ob odnoi antipatrioticheskoi gruppe teatral'nykh kritikov” [“About One Anti-Party Group of Theatrical Critiques”] (1949) *Pravda* [Pravda], 28 January.

Polian, P. M. (2022) *Babii Yar: Refleksiya* [Baby Yar: Reflection]. Moscow: Zebra E.

Polian, P. M. (2021) “Shestoi etazh: perestrelka s antisemitami” [“The 6th Floor: Cross-fire with Antisemites”]. Available at: <https://lgz.ru/article/39-6802-29-09-2021/shestoy-etazh-perestrelka-s-antisemitami> (Accessed: 03 July 2024).

“Sovetskii Soyuz. Evrei v Sovetskom Soyuze v 1945–53 gg.” [“The USSR. The Jews in the USSR in 1945–1953”] (no date) Available at: <https://eleven.co.il/jews-of-russia/history-in-ussr/15418/> (Accessed: 03 July 2024).

“Soobshchenie Ministerstva vnutrennikh del SSSR” [“The Declaration of the Soviet Ministry of Domestic Affairs”] (1953) *Pravda* [Pravda], 4 April.

Sofronov, A. V. (1948) “Za dal'neishchii pod'em sovetskoi dramaturgii” [“For the Further Rise of Soviet Drama”], *Pravda* [Pravda], 23 December.

Starikov, D. V. (1961) “Ob odnom stikhotvorenii” [“On One Poem”], *Literatura i Zhizn'* [Literature and Life], 27 September.

Turkov, A. M. (1959) “V pogone za deshevym uspekham” [“In Pursue of Cheap Success”], *Komsomol'skaya Pravda* [Komsomol Pravda], 20 September.

Fateev, A. V. (1999) *Obraz vraga v sovetskoii propagande 1945–1954* [The Enemy Image in Soviet Propaganda of 1945–1954], Moscow.

Frezinskii, B. Ya. (2008) *Pisateli i sovetskie vozhd'i. Izbrannye syuzhety 1919–1960 godov* [Writers and the Soviet Leaders: Selected episodes of the years 1919–1960]. Moscow: Ellis Lak.

Tsvibel', D. G. (2008) *Ot Stantsii Zima k Bab'emu Yaru (Evreiskie obertony tvorchestva Evtushenko)* [From the Zima Station towards Baby Yar (Jewish Overtones in Evtushenko's Poetry)]. Petrozavodsk: PIN.

Chapchakhov, F. A. (1959) “‘Okh, ehti lyudi odarennye!..’: O ‘novykh stikhakh’ Evg. Evtushenko” [“‘Oh My... All These Gifted People’: On the New Evtushenko's Poems”], *Don*, 10, pp. 181–185.

Shvarts, S. M. (1952) *Antisemitizm v Sovetskom Soyuze* [*Antisemitism in the USSR*], New-York: Publ. House named after Chekhov.

Sholokhov, M. A. (1961) “Rech’ tovarishcha M.A. Sholokhova (Pisatel’, rostovskaya partiinaya organizatsiya)” [“M. A. Sholokhov’s Speech (Writer, Rostov Party Organization)”], *Pravda* [*Pravda*], 25 October.

Информация об авторах:

Юрий Геваргисович Бит-Юнан — доктор филологических наук, профессор кафедры литературной критики факультета журналистики Института масс-медиа Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ). Адрес: Российская Федерация, 125047, Москва, Миусская площадь, д. 6; профессор кафедры управления культурной политикой Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте России (РАНХиГС). Адрес: Российская Федерация, 119571, Москва, просп. Вернадского, д. 84, корп. 3.

Маргарита Романовна Нагорная — старший преподаватель кафедры деловой и политической журналистики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС). Адрес: Российская Федерация, 119571, Москва, просп. Вернадского, д. 84, стр. 1.

Information about the authors:

Yury G. Bit-Yunan — DSc in Philology, Professor of the Department of Literary Criticism, Faculty of Journalism, Institute of Mass Media, Russian State University for the Humanities (RSUH). Address: 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation; Professor of the Department of Cultural Policy Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA). Address: 1 84 Vernadsky Ave., Moscow, 119571, Russian Federation.

Margarita R. Nagornaya — Senior Lecturer of the Department of Business and Political Journalism, Institute of Public Administration and Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA). Address: 1 84 Vernadsky Ave., Moscow, 119571, Russian Federation.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 19.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 19.11.2024;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 219–247.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 219–247.

Научная статья / Original article

УДК 140.8

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-219-247

ИВАН КИРЕЕВСКИЙ И ПУТИ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ



Илья Ильич Павлов

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, elijahpavloff@yandex.ru



Аннотация. Статья посвящена рассмотрению философии И. В. Киреевского в контексте одного из актуальных направлений изучения истории русской философии, а именно — анализа последней в связи с историческим процессом секуляризации и современными дискуссиями о постсекулярной философии. Такой ракурс становится возможным в связи с тем, что автор статьи исходит из не историософского, а структурного понимания постсекулярности, трактуя последнюю не как эпоху, принадлежащую исключительно настоящему, а как определенный тип позиционирования религии по отношению к секуляризации, который мог наблюдаться и в прошлом. Демонстрируется, что философия Киреевского во многом формулируется им как ответ на секуляризацию и ее критика. При этом Киреевский, во-первых, сам опирается на достижения секулярного разума и, во-вторых, не предлагает полностью отказаться от этих достижений, но желает включить их в эпистемологию цельного знания, в ко-

тором разум подчиняется вере на экзистенциальном и антропологическом уровне. Киреевский критикует не сами секулярные способы мышления, характерные для философии и науки, но их претензию на формулировку окончательных и тотальных ответов. Демонстрируется отличие философии Киреевского от ее развития у А. С. Хомякова: в то время как Хомяков стремится построить универсальную философию цельного знания как описание познавательного аппарата вообще в духе Канта, у Киреевского подобных притязаний нет, вследствие чего Киреевский оказывается куда более близок к современным эпистемологическим стратегиям, чем Хомяков, а также свободен от развития эпистемологии цельности в духе метафизических проектов всеединства, проблематичность релевантности которых задачам постсекулярной философии была показана Г. Б. Гутнером. В заключение автор замечает, что для постсекулярной философии, претендующей на продолжение традиции русской религиозной мысли, перспективен возврат к развилке между Киреевским и Хомяковым и развитие траектории, обозначенной Киреевским.



Ключевые слова: Иван Киреевский, Алексей Хомяков, философия цельного знания, секуляризация, постсекулярная философия, интеллектуальная история



Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>



Ссылка для цитирования: Павлов И. И. Иван Киреевский и пути постсекулярной философии // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 219–247. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-219-247.

Literature. Philosophy. Religion

IVAN KIREEVSKY AND THE PATHS OF POST-SECULAR PHILOSOPHY

Ilia I. Pavlov

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



Abstract. The article delves into an analysis of the philosophical perspectives of Ivan Kireevsky within the framework of a pivotal domain in the study of the his-

tory of Russian philosophy. Specifically, it explores the juxtaposition of Russian philosophy with the historical trajectory of secularization and contemporary debates on post-secular philosophy. This approach is made feasible by the author's departure from a historiosophical comprehension of post-secularity towards a structural one. Here, post-secularity is not viewed as a contemporary epoch but rather as a distinct mode of religiosity vis-à-vis secularization observable throughout history. The study reveals that Kireevsky's philosophical tenets are significantly shaped as a response to secularization and its critique. Notably, Kireevsky both draws upon the advancements of secularization and advocates for their integration into an epistemology of integral knowledge where reason is subordinate to faith in existential and anthropological dimension. Kireevsky's critique is not aimed at the secular modes of thought intrinsic to philosophy and science *per se*, but rather at their assertions of providing final and total solutions. Furthermore, the analysis contrasts Kireevsky's philosophy with its evolution in Alexey Khomyakov's work. While Khomyakov endeavors to construct a universal philosophy of integrated knowledge akin to Kantian principles, Kireevsky refrains from such ambitions. Consequently, Kireevsky emerges as more aligned with contemporary epistemological approaches than Khomyakov. Moreover, Kireevsky avoids delving into an epistemology of integrality in the direction to all-unity metaphysics, criticized by Grigory Gutner as irrelevant to the objectives of post-secular philosophy. In conclusion, the article underscores the potential promise for postsecular philosophy, aiming to continue the tradition of Russian religious thought, by revisiting the divergence between Kireevsky and Khomyakov and furthering the trajectory outlined by Kireevsky.



Keywords: Ivan Kireevsky, Alexey Khomyakov, philosophy of integral knowledge, secularization, post-secular philosophy, intellectual history



Acknowledgments. The research was funded by the Russian Science Foundation, grant № 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>



For citation: Pavlov, I. I. (2025) "Ivan Kireevsky and the Paths of Post-Secular Philosophy", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 219–247. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-219-247.

Тема секуляризации в изучении русской религиозной философии продолжает интересовать современных исследователей. Рассмотрение русской религиозной мысли в контексте секуляризации производится, как правило, в двух стратегиях. Во-первых, исследователи выявляют влияние секуляризационных и контрсекуляризационных процессов на становление и развитие русской религиозной философии и на позиционирование русскими религиозными философами себя относительно тех или иных секулярных мировоззрений и тенденций — что является историко-философской задачей. Во-вторых, предметом обсуждения становится вопрос об актуальности идей русских религиозных философов в контексте современных дискуссий о постсекулярной философии и постсекулярном обществе¹.

Второе направление сталкивается с рядом теоретических и практических проблем, которые, однако, устраняются в том случае, если постсекулярность мыслится не историософски, то есть как эпоха, приходящая на смену секулярному модерну и отменяющая его, а структурно — как модель, предполагающая сосуществование верующих и неверующих, религии и секулярных практик, дискурсов и логик в одном времени [Штекль, 2012; Павлов, 2023]. В этом случае приставку «пост-» в понятии «постсекулярный» мы можем в духе Дж. П. Мануссакиса² понимать как указание на движение в новом пространстве, открытом тем, за чем следует это «пост-», а также на критическую генеалогию. Все три аспекта так понятой постсекулярности в русской религиозной философии выявил уже В. В. Зеньковский, заметивший, что русская религиозная философия, будучи направлена против западной секуляризации, сама стала возможной благодаря секуляризации «в недрах самого церковного сознания» [Зеньковский, 2001, с. 35], и возводивший секуляризацию к средневековой западной философии [Зеньковский, 2001, с. 886–888]. При таком повороте — отказе от привязки темы постсекулярности к одной эпохе, например, «постмодерну», — мы получаем возможность исследовать постсекулярные констелляции (в смысле сосуществования в одном времени религии и секулярности в разных комбинациях), в том числе обнаруживаемые и на протяжении истории секуляризации, до так называемой «постсекулярной эпохи».

При этом историк, конечно, должен отдавать себе отчет в том, что в различных исторических контекстах эти модели постсекулярности были разными. Этого требуют равно как историко-философская корректность, так и от-

¹ В качестве наиболее значимой попытки подобной актуализации может быть рассмотрен сборник «Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism» [Beyond Modernity ... , 2016]. Подробнее о двух стратегиях см.: [Павлов, 2023].

² Мануссакис писал о приставке «пост-» по другому поводу [Мануссакис, 2014, с. 19].

ветственное отношение к теоретическому рассмотрению проблемы религии и секулярности в современном контексте, предполагающее рефлекссию о том, насколько модели, предложенные русскими религиозными философами, относятся исключительно к их эпохе, а насколько могут стать источником вдохновения для современной теории. При этом отказ от трактовки постсекулярности как эпохи позволяет соединить две оптики (историко-философскую и теоретическую): выявляя влияние секуляризации на русскую религиозную философию и позиционирование последней по отношению к первой, мы таким образом и исследуем русскую религиозную мысль как вариант постсекулярной философии, в результате чего происходит, если говорить в терминах герменевтики, слияние горизонтов. В рамках такого подхода становится значимым рассмотрение конкретных фигур и конкретных интеллектуально-исторических сюжетов³.

В этой статье я намечу общие контуры того, каким образом подобная оптика может быть применена к философии И. В. Киреевского.

Постсекулярная модель Киреевского

Хотя Иван Киреевский, в отличие от, например, В. С. Соловьева или С. Л. Франка, не оставил после себя серии больших философских трактатов, его философия носит довольно законченный характер и может быть рассмотрена как развитая и целостная концепция. С точки зрения задач историко-философской реконструкции эта концепция на сегодняшний день достаточно полно исследована⁴; наиболее значимой здесь, пожалуй, является монография А. К. Судакова, рассматривающая философию Киреевского как построенную вокруг идеи цельной жизни [Судаков, 2012]. В связи с этим я отмечу здесь лишь те аспекты философии Киреевского, которые считаю наиболее значимы-

³ Рассматривая русскую религиозную философию в контексте секуляризационных процессов, А. П. Соловьев, в частности, сводит ее целиком к компенсации секулярного модерна и борьбе с политическими теологиями. Он ссылается на подход К. Скиннера [Соловьев, 2023, с. 21], но в методологии Скиннера внимание к авторским намерениям не менее важно, чем внимание к контексту. Под контекстом понимаются контексты конкретных, фактических полемик, выявляемых интеллектуальным историком, а не нечто вроде «контекста секуляризации» в целом [Скиннер, 2018]. Все это связано с тем, что в теории речевых актов, на которую опирается Скиннер, под речевым актом понимается конкретное высказывание, а не глобальный дискурс или нарратив (вследствие чего совершенно некорректно говорить об иллокутивном и перлокутивном аспектах русской религиозной философии в целом). Редукция всей русской религиозной философии исключительно к социологическим процессам компенсации модерна выглядит как очередная версия социологизма, то есть того, против чего выступают методологи Кембриджской школы и их попутчики.

⁴ Подробнейший обзор литературы о Киреевском, за исключением последних двух десятилетий, см.: [Антонов, 2006а].

ми для ее рассмотрения как постсекулярной; желающим глубже изучить идеи Киреевского рекомендую обратиться к книге Судакова и к ключевым статьям самого Киреевского.

В своих поздних философских статьях (главная из которых — «О необходимости и возможности новых начал для философии») Киреевский работал в первую очередь над эпистемологическим измерением цельной жизни — теорией верующего разума. Критикуя отвлеченный рационализм, возникающий из разрыва живой связи разума и веры, и призывая к идеалу верующего разума [Киреевский, 1979с], Киреевский выступал, разумеется, как религиозный философ, более того — как православно-христианский философ. Наиболее наглядно его православная перспектива видна в предложенной Киреевским исторической генеалогии отвлеченного рационализма, корни которого философ видел — он эксплицитно использовал конфессионально ангажированные формулировки — в отделении, или отпадении, Рима от Восточной Церкви [Киреевский, 1979с, с. 297, 310–311], вследствие чего в западном христианстве над истинной верой стали преобладать имманентные культурные особенности римского характера образованности, связанные с отвлеченной формой [Киреевский, 1979d, с. 260–263]⁵. В связи с этим следует понимать и славянофильство Киреевского в вопросе о соотношении западного и русского просвещения: в русском типе образованности как отличном от западного его интересовало непосредственно православие, понимаемое Киреевским как истинное христианство, в его отличии от христианства западного.

На первый взгляд, здесь Киреевский движется в общей для многих русских религиозных философов стратегии критики секуляризации как «отвлеченных начал». Однако при более внимательном рассмотрении обнаруживаются важные нюансы.

Согласие разума и веры философ мыслил как экзистенциальное и антропологическое⁶, как исходящее из живого опыта веры, в которой участвует цельная личность в единстве ее познавательных сил, а также как деятельное, то есть как определенную практику, осуществляемую верующим [Киреевский, 1979с, с. 318 и др.]. Веру Киреевский понимал именно как веру человека, а не как некую «концепцию»; второе понимание веры, отрывающее ее от живого опыта, мыслитель так же назвал бы отвлеченным рационализмом. Вследствие этого идея верующего разума по Киреевскому не предполагает насильственной подгонки свободных выводов разума под религиозную доктрину⁷; в каче-

⁵ Подробнее см.: [Киреевский, 1979d, с. 256–274]; также ср.: [Киреевский, 1979а, с. 145–151].

⁶ Об антропологии Киреевского см.: [Антонов, 2006b].

⁷ Ср.: «...свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно мыслящего» [Киреевский, 1979с, с. 319].

стве подобного искажения он рассматривал опыт западного Средневековья, а также последующего преследования ученых Католической церковью [Киреевский, 1979с, с. 297, 317]⁸.

Если Киреевский не был сторонником насильственной подгонки положений разума под веру как концепцию, против чего же он выступал, в чем видел корни отвлеченного рационализма? Видел он их в той ситуации, когда разум и его свобода, которые сами по себе хороши, претендуют на формулировку окончательной и тотальной истины — на то, чтобы дать последние ответы. Это может происходить как в нехристианском контексте (например, у Аристотеля, которого Киреевский считал парадигмальным примером рационализма, воспроизводимым в последующей философии), так и в христианстве — вследствие отпадения от целостной истины веры. В этом случае вера начинает пониматься как рациональная доктрина, которой, будучи обязан ее рационально оправдывать, должен быть подчинен разум; приводит же это к восстанию свободного разума против подобной опеки и возвращению, у Гегеля, к аристотелевскому притязанию найти последние ответы с помощью одного только разума [Киреевский, 1979с, с. 303–328].

Таким образом, критикуя отвлеченный рационализм, Киреевский мыслил согласие разума с верой как способность православного христианина в цельности познавательных сил постигать богооткровенную истину, находящуюся на более высокой ступени познания, чем та, к которой относится разум науки и философии. Это требует не отказа от более низкой ступени, а встраивания ее в иерархию способностей человека на уровне цельной жизни личности. Вследствие этого, по Киреевскому, православный человек способен понимать мировоззрения, возникающие из свободного разума⁹. Можно сказать, что для мыслителя разум по теоретическому содержанию имеет собственный, автономный порядок, который признается в качестве легитимного в пределах своей компетенции — то есть когда не претендует на разрешение вопросов, находящихся выше его компетенции¹⁰. Другими словами, относительно секулярного разума Киреевский, не выступая против автономии рациональных способностей в философии и науке на уровне, соответствующем их теориям,

⁸ Отметим при этом, что веру Киреевский понимал и не как адогматизм: вера у него предполагает и откровенное содержание, но таковое трактовалось мыслителем как усваиваемое цельной личностью со всеми ее познавательными силами, а не как мыслимый отвлеченным разумом набор «истинных пропозиций».

⁹ «Находясь на этой высшей степени мышления, православно верующий легко и безвредно может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и вместе относительную истинность» [Киреевский, 1979с, с. 320].

¹⁰ Киреевский выступал за четкое разделение сфер компетенции разума и веры [Киреевский, 1979с, с. 326].

отвергал разрыв связи этих способностей с верой на антропологическом уровне, в самом субъекте познания.

При этом нельзя сказать, что секуляризацию философ критиковал только на индивидуальном уровне. В мысли Киреевского, как и других славянофилов — в этой части он не оригинален — важное место занимала рефлексия о православно-христианском обществе и православно-христианском государстве, включающая в себя положительные достижения западной образованности, но при этом реализующая стратегию «цельной жизни» и коллективно, на основе русских начал¹¹. При этом модель христианского общества и государства у мыслителя также, на мой взгляд, надо понимать не как некую свободнопарящую доктрину; она возникает из чувствительности Киреевского к действительному этосу жизни и тем действительным культурно-историческим возможностям, которые существовали в его время.

Каким же образом внимание к теме секуляризации делает контекст философии Киреевского более понятным?

Полемическим контекстом¹² здесь выступала та дискуссия, которую традиционно называют таковой западников и славянофилов, — об историческом пути России. Должна ли Россия идти по пути вестернизации — или же у нее есть свой идеал просвещения, связанный в том числе с русским православием? В этой дискуссии большую роль играла полемика с западным христианством: можно вспомнить как участие в ней друга Киреевского А. С. Хомякова¹³, так и тот факт, что П. Я. Чаадаев, будучи, как и Киреевский, религиозным философом, приходил, однако, к западничеству (в период «Философических писем») исходя из своей симпатии к католицизму как лежащему в основе цивилизационного пути Западной Европы [Чаадаев, 1991]. Помимо религиозных западников — Чаадаева, кн. И. Гагарина и др. — оппонентами славянофилов выступали также западники секулярные, радикального (А. И. Герцен, В. Г. Белинский и др.) и либерального (Т. Н. Грановский и др.) толка¹⁴; расходились славянофилы круга Киреевского и Хомякова и с представителями «официальной народности» (М. П. Погодин, С. П. Шевырев и др.) — как во внутренней полеми-

¹¹ Подробно об общественном идеале Киреевского см.: [Судаков, 2012, с. 192–230, 331–453]; об общественном идеале славянофильства в целом см.: [Валицкий, 2019].

¹² Здесь я опираюсь на методологию К. Скиннера, отталкивающуюся от рассмотрения текстов того или иного автора из полемического контекста — при этом без редукции авторских намерений и самой фигуры автора исключительно к внешним контекстам (как это делается, например, в ортодоксальном марксистском подходе или в различных версиях философии «смерти автора») [Скиннер, 2018].

¹³ Об этой полемике см.: [Титова, 2018; Лурье, 2020; и др.].

¹⁴ Рассмотрение русской религиозной мысли в контексте полемики с секулярными направлениями русской философии предлагает Зеньковский [Зеньковский, 2001].

ке [Киреевский, 1979b, с. 369–373], так и в восприятии их Герценом в качестве все же разных групп, к которым со стороны западников могло быть разное отношение; все эти дискуссии были тесно связаны с философией — в частности, с рецепцией в России философии Шеллинга и Гегеля и полемикой вокруг них [Герцен, 1956, с. 16–46, 111–171]. При этом и непосредственно в кругу Киреевского и Хомякова велись дискуссии, о чем свидетельствует известный обмен репликами между двумя философами [Хомяков, 2013b; Киреевский, 1979a].

Следует отметить, что исторический контекст Киреевского относился к периоду еще до наступления окончательных результатов секуляризации в том смысле, как их понимает социология религии, — к периоду, который, выражаясь в понятийной рамке Чарльза Тейлора, можно назвать промежуточным этапом в развертывании «эффекта новой звезды», — когда разрабатываемые философами новые модели мышления влияли на появление новых мировоззрений и превращение религии в одну из опций наряду с другими [Тейлор, 2017]¹⁵. Поскольку в этот период «эффект новой звезды» происходил действительно подчас на уровне философии и дискуссий в узких кругах интеллектуалов, пока не определяя массовые мировоззрения, понятно притязание славянофилов с помощью работы с философией повлиять на секуляризацию, остановив ее распространение по крайней мере в России. Для понимания подобных притязаний уместно вспомнить высказывания Ю. Ф. Самарина: «...вопрос о Церкви зависит от вопроса философского и участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля» и «Вне философии Гегеля православная Церковь существовать не может» [цит. по: Зеньковский, 2001, с. 225].

Этот факт позволяет лучше понять, почему Киреевский работал именно в области философии, рассматривая, как разные способы мышления соотносятся с верой. Также отсюда понятно его обращение к идее «позитивной философии» позднего Шеллинга как к критике рационализма Гегеля. При этом, однако, Киреевский брал у Шеллинга критику Гегеля и обращение к наличным религиозным идеям (в проектах философии мифологии и философии откровения [Киреевский, 1979e]) как легитимирующие возможность православной философии, но не стремился обосновать последнюю с опорой на «систему Шеллинга», поскольку и Шеллинг не доходил до аналитики того «внутреннего состояния разума», которое интересует Киреевского [Киреевский, 1979с, с. 328–331].

Другой аспект контекста модели Киреевского — существование в Российской империи XIX века религиозно легитимированной монархии и вообще

¹⁵ О месте русской философии в истории секуляризации по Тейлору см.: [Павлов, 2019].

христианского государства, которое большинством подданных не ставилось под вопрос и критиковалось лишь в узкой прослойке элиты. Из этого становится ясно, что, выступая за идею христианского государства в своем контексте, славянофилы не предлагали какой-то политической реставрации — по крайней мере, конкретно в этом отношении. Более того, как было отмечено выше, круг Киреевского и Хомякова следует отличать от сторонников «официальной народности». Тем не менее, несмотря на скептическое отношение к бюрократическому строю Российской империи как оторванному от народной жизни и органических русских начал, славянофилы не выступали против самой идеи понимать общество и государство религиозно, не требовали понимать легитимность политической власти исключительно из секулярных логик, расходясь в этом с секулярными мыслителями вроде Герцена.

Итак, каким образом философия Киреевского может быть рассмотрена как постсекулярная?

Во-первых, она развивалась в контексте, когда секуляризация — пусть на уровне не государств и больших социальных множеств, а способов мышления, практикуемых элитой, — уже произошла: без существования западного Просвещения и развитых форм секулярного разума (модерные наука и философия) проблема, которую решал Киреевский, попросту не существовала бы, а также не было бы тех просвещенных культурных форм, на которые опирался и которые защищал мыслитель. Секуляризация влияла на Киреевского тройко: и как «другой», отталкиванием от которого задавалась полемическая семантика его философии; и развитием связанных с секуляризацией форм автономной рефлексии, которые он защищал в пределах их компетенций; и во внешнем смысле, поскольку Киреевский опирался на институты и языки, сформированные секуляризацией, так что и само обращение к православно-христианской философии мыслил из контекста «современной образованности», «требований нашего времени» и современной «степени развития наук» [Киреевский, 1979с, с. 323]. Во всем этом мы видим взаимосвязь темпорального и логического «после» (два первых смысла «пост-» у Мануссакиса).

Во-вторых, мы обнаруживаем у Киреевского и критическую генеалогию секуляризации (так можно понимать третье «пост-» Мануссакиса) — как экзистенциально-антропологическую (утрата связи разума с верой на уровне жизни личности), так и историческую, которую философ осуществлял с конфессиональных православных позиций. Характерно, что эта генеалогия в целом входит в канон русской религиозной философии (ср.: [Зеньковский, 2001, с. 886–888]). При этом сама подобная генеалогия, если вынести за скобки ее конфессиональную стилистику и тот язык, которым Киреевский о ней пишет,

находится вполне в духе идей современных теоретиков, возводящих секуляризацию к процессам внутри христианства, будь то Реформация (Ч. Тейлор) или богословские дискуссии внутри схоластики (Дж. Милбанк) [Тейлор, 2017; Милбанк, 2023]. Модель Киреевского в этом плане входит в семейство тех постсекулярных генеалогий секуляризации, которые не удовлетворяются описанием последней в духе «историй вычитания» [Тейлор, 2017, с. 29 и др.].

Поворот не туда, или Киреевский в тени Хомякова

Несмотря на эту довольно развитую постсекулярную модель, в хрестоматийных историях русской религиозной философии Киреевский обычно находится на втором плане. Характерным примером здесь выступает цикл лекций прот. Александра Меня, где мыслитель перечисляется вместе с другими философами до-соловьевского периода в качестве «предшественников» Соловьева [Мень, 2003, с. 7–24]. Когда же Киреевский рассматривается более детально, то обычно включается в эпистемологию «цельного знания» вместе с А. С. Хомяковым [Copleston, 1986, p. 45–76]¹⁶. В таком ключе Киреевский действительно встраивается в общую стратегию «критики отвлеченных начал» и может быть рассмотрен как лишь намечающий то, что будет в дальнейшем вполне реализовано в традиции проектов метафизики всеединства от В. С. Соловьева [Соловьев, 1988а] до С. Л. Франка [Франк, 1990]. В этой связи для понимания специфичности модели Киреевского необходимо обозначить ее кардинальное отличие от философии Хомякова.

Алексей Хомяков прямо преподносил свою теорию познания как продолжение идей Киреевского. На первый взгляд, он действительно реализовывал то, что наметил Киреевский, когда в статье «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» описывал, собственно, структуру «верующего разума» в более систематическом ключе¹⁷. Хомяков предложил трехуровневую модель, в которой уже на первом уровне присутствует вера, но не в религиозном смысле, а как непосредственное «живознание»; на втором — абстрактная рациональность, в которой происходит разделение субъекта и объекта познания; завершает всё третий уровень, связанный уже с мистической верой [Хомяков,

¹⁶ Монография А. К. Судакова, начинающаяся с нюансировки отличия Киреевского от «славянофилов» как некой единой общности, здесь стоит особняком [Судаков, 2012, с. 5–13]. Это отличие эксплицитно признавалось и самим Киреевским, и его современниками: так, Герцен приводит слова Киреевского, сказанные Грановскому: «Сердцем я больше связан с вами, но не делю многого из ваших убеждений; с нашими я ближе верой, но столько же расхожусь в другом» [Герцен, 1956, с. 159].

¹⁷ Имею в виду систематичность в смысле построения модели верующего разума, пусть и изложенную на нескольких страницах. Если говорить о «наследии Хомякова» в смысле набора текстов, то оно далеко от внешней системности Соловьева и особенно Франка.

2013с, с. 261–265]. Казалось бы, эта структурная модель как раз предполагает то, что хотел сделать Киреевский (тем более что сам Хомяков именно так и преподносит свою мысль), а именно — включить научную рациональность в пределах ее компетенции в верующий разум, имеющий иерархическую структуру. Последующая традиция гносеологии цельного знания, занимающая ключевое место в построениях русских религиозных философов — авторов метафизики всеединства, будет, по сути, продолжать модель Хомякова через стратегию включения веры как способности познания в универсальную структуру познавательного аппарата.

Но необходимо отметить, что если Киреевский говорил об антропологическом и экзистенциальном согласии разума с верой в акте веры, в жизни верующего православного христианина, в православной образованности, то Хомяков претендовал на построение универсальной модели верующего разума как структуры познавательного аппарата вообще — в духе трансцендентальных проектов немецкого идеализма¹⁸. Для Киреевского же была крайне важна фактичность православия, православной духовной жизни, отличия православных сообществ от других, а также деятельный характер согласия разума с верой в жизни православного христианина. Верующий разум для Киреевского — искомая цель, причем цель именно православного человека, а не исходный пункт всеобщего и необходимого трансцендентального априори как предпосылки всякого познания вообще, обнаруживаемый внеконфессиональной философской рефлексией.

Почему же этому различию моделей Киреевского и Хомякова обычно уделяется меньше внимания, чем оно заслуживает? Предположу, что здесь мы имеем дело с рядом дисциплинарных предпосылок философии, в частности — с «мифом системности», критикуемым К. Скиннером [Скиннер, 2018]. У Зеньковского мы в эксплицитном виде обнаруживаем построение историко-философского нарратива из предпосылки о системе философии как высшем развитии философской мысли¹⁹, в связи с чем «не-системная» философия и философская

¹⁸ Здесь нужно сделать историко-философскую оговорку. Концептуальное содержание гносеологии Хомякова, разумеется, кардинально расходится с идеями Канта и Гегеля и оказывается куда ближе к философии чувства Ф. Якоби — критика немецкого идеализма [Чернов, Шевченко, 2010]; в обращении Хомякова к теме воли [Хомяков, 2013с, с. 257–262] можно увидеть и параллели с Шопенгауэром. Однако по самому притязанию построить универсальное описание познавательного аппарата и уже из него выводить веру Хомяков, как и Якоби, наследует жесту Канта — отличаясь от него по тому, как они видят этот универсальный познавательный аппарат. У Киреевского же нет притязаний на философски-универсальное описание познавательного аппарата, пусть и в духе Якоби.

¹⁹ Так, саму историю русской философии он делит на предварительный период и «период систем», наиболее подробно рассматривая именно последние [Зеньковский, 2001]. Характерную для Зеньковского ориентацию истории философии на «историю систем» можно, вслед за Л. Катаной, возвести к И. Я. Брукеру [Catana, 2008].

публицистика относится им к периферии философского знания. Изнутри дисциплинарных представлений о философии складывается впечатление, что если Киреевский лишь публицистически, в паре полемических статей²⁰, «без аргументов» и без «систематических философских построений», причем с нескрываемой православной ангажированностью и ссылками на некий живой опыт веры, говорил о верующем разуме в цельной жизни православного христианина, то это «философски более слабо», чем концепция Хомякова и тем более — теория цельного знания в системах всеединства от Соловьева до Франка.

Поворот Хомякова к построению гносеологии верующего разума в духе Канта, к описанию его как структуры познавательных способностей вообще становится, опять же, более понятен из контекста секуляризации. Уже было отмечено историческое положение идей Киреевского и Хомякова в середине разворачивания «эффекта новой звезды», когда высокая метафизика влияла на ход секуляризации: «судьба Церкви» воспринималась как зависящая от «судьбы Гегеля». Этим сюжетом вполне объясняется притязание на универсальном уровне обратить секуляризацию вспять с помощью высокой метафизики, повернув «эффект новой звезды» Тейлора обратно. Тот же полемический ход мы видим и у Зеньковского, и у всей традиции метафизики всеединства. Но если Киреевский выбрал стратегию с помощью критики поздним Шеллингом Гегеля (в рамках идеи «позитивной философии») обосновать возможность и актуальность обращения к православно-христианской философии вместо «отвлеченного рационализма», то Хомяков наследовал собственно тому, что Шеллингом и Киреевским критиковалось, — претензии на то, чтобы построить универсальную теорию познания, выводящую веру из самого устройства познавательного аппарата, который может быть описан общезначимой структурной моделью. Киреевский же использовал легитимацию своих идей через историю западной философии в гораздо более легком стиле, со здоровой иронией²¹ и расходясь с притязаниями метафизики à la Гегель и

²⁰ Из ориентации истории философии на «историю систем» следует также акцент на больших трактатах. В рамках таких представлений о философии предполагается, что если Киреевский писал мало, не оставил после себя серию солидных книг, многотомное «собрание сочинений», то его мысль менее философски значима, чем у авторов больших работ. Однако определение значимости философской мысли количеством текста довольно спорно: иной раз большое количество текста оказывается следствием того, что философом изначально была выбрана оптика, которая не решает проблему, а порождает новые, так что автору приходится бесконечно сводить концы с концами, порождая все больше и больше текста.

²¹ «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей Церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу Церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем» [Киреевский, 1979а, с. 153].

с системами философии немецкого идеализма²². Вера для Киреевского — в первую очередь не про то, как повернуть вспять секуляризацию, особенно «в мировом масштабе», а про личное спасение; во вторую — про российское общество его времени, которое отнюдь не требовало обоснования своей веры в духе систем немецкого идеализма; размышления о мировых судьбах секуляризации у Киреевского также присутствуют, но они его беспокоят даже не во вторую очередь²³.

Это наблюдение говорит также в пользу того, что необходимость большего внимания к мысли Киреевского вытекает не только из критики конвенциональных историй философии в духе Скиннера, но и из рефлексии о перспективах актуализации русской религиозной философии в современных дискуссиях о постсекулярном. Так, Г. Б. Гутнер, размышляя о возможности такой актуализации, высказывался в пользу идеи сосуществования религиозных и секулярных дискурсов и практик²⁴, в то время как в проектах метафизики всеединства обнаруживал подчинение — пусть и диалектически преподносимое как свободное — разума вере, вследствие чего универсальные проекты всеединства характеризовал как не многим лучшие столь же универсальных притязаний

²² Нет у него влияния и собственно системы позднего Шеллинга — учения о мировых эпохах [Шеллинг, 1999].

²³ Ср. например: «Может быть, этому внешнему бессилию Востока суждено было продолжаться до той эпохи, когда в замену отпавшего Рима возрастет и созреет другой народ, просветившийся истинным христианством в то самое время, когда от Востока отпадал Запад; может быть, этому новому народу суждено прийти в умственную возмужалость именно в то время, когда просвещение Запада силою собственного развития уничтожит силу своего иноучения и из ложных убеждений в христианстве перейдет к безразличным убеждениям философским, возвращающим мир во времена дохристианского мышления. Ибо иноучение христианское менее способно принять истину, чем совершенное отсутствие христианских убеждений. Тогда для господства истинного христианства над просвещением человека будет по крайней мере открыта внешняя возможность» [Киреевский, 1979с, с. 311]. Но и по этому фрагменту видно, что вопрос об истинном христианстве для Киреевского был первичным, а когда он размышлял о потенциальном повороте к христианству в мировом контексте, то считал, что *возможность* такого поворота открыло бы (не предопределяя *осуществление* этой возможности, которое может и не состояться: «по крайней мере будет открыта внешняя возможность») то становление христианского просвещения в России, которое и входило в намерения Киреевского; на Западе же он приветствовал секуляризацию как более открытую истинному христианству, чем религиозные заблуждения. Киреевский высказывал робкую надежду на переход Запада от безрелигиозного секулярного мира к истинному христианству в будущем, но это не было центральным намерением его текстов, восстанавливаемым, согласно Скиннеру, из полемического контекста. Ср. эти замечания с приведенной выше цитатой про «француза и немца»: Киреевский легитимировал свои идеи через обращение к западной философии в первую очередь потому, что среди российской культурной элиты его круга она обладала большим авторитетом, чем святоотеческое православие. В этом смысле намерения Киреевского оказываются локальными, фактическими и контекстуальными — в отличие от таковых проекта «вселенской теократии» Соловьева, начинающей сразу с универсального историософского уровня.

²⁴ То есть исходит из того же понимания постсекулярности, что и К. Штекль [Штекль, 2012].

секуляризма [Гутнер, 2018]²⁵. Это замечание Гутнера оказывается особенно актуальным в связи с проблемой политической инструментализации теорий постсекулярного, о которой пишут К. Штекль и Д. Узланер [Штекль, Узланер, 2020]. У Киреевского, как мы помним, также центральную роль играла идея подчинения разума вере, но это подчинение осуществлялось у него на уровне жизни верующего, а не как описание некой нейтрально-универсальной реальности. Киреевский и в политической философии был религиозным мыслителем и отстаивал идею христианского государства — но не как следующую из некой отвлеченной метафизической теории, а потому, что в его историческом контексте христианское общество и христианское государство уже были существующими. Киреевский с его чувствительностью к наличному этосу, к действительной, а не теоретически моделируемой жизни выступал за них, критикуя исходящую из заимствования российскими интеллектуалами отвлеченных западных концепций секуляризацию в общественной сфере и политике.

²⁵ Рецензент настоящей статьи (которому я благодарен за подробные и вдумчивые замечания, существенно помогшие мне в доработке — особенно в части расширения контекста славянофильской полемики, нюансировки позиции славянофилов по вопросу о «христианском государстве», смягчения утверждения об отсутствии у Киреевского намерений влиять на секуляризацию в мировом масштабе и уточнения тезиса о наследовании более близкого Якоби, чем Канту, Хомякова немецкому идеализму) высказал несогласие с критикой Гутнера, указав на эксплицитный акцент в учении Соловьева о «свободной теософии» и «свободной теократии» на принципе автономии основных культурных областей, а также на решительный отказ Соловьева от возвращения к «средневековому мирозерцанию». Действительно, Соловьев заявлял этот принцип автономии, однако предполагал (в период до «Трех разговоров»), что такая автономия войдет в проект всеединства, который, будучи в конечном счете религиозным, свою религиозность понимает как тотальную, не оставляющую за своими пределами секулярность как своего другого, с которым возможно сосуществование на равных философских основаниях; отвержение же «средневекового мирозерцания» у Соловьева осуществлялось в форме историософского «метанарратива постсекулярного» [Антонов, 2020, ч. 2, с. 330–336], в котором секулярная, внерелигиозная современность мыслилась как должная быть в гегелевском смысле снятой в новом религиозном синтезе — причем не в будущем веке, а в имманентной истории человечества. Впрочем, и на более конкретном уровне принцип автономии секулярного от религии вообще, а не от «средневекового мирозерцания», у Соловьева вряд ли соблюдался: достаточно вспомнить его трактовку искусства как имеющего непосредственно религиозные цели [Соловьев, 1988с, с. 292–294]. У Киреевского надежды на конечное торжество христианства, включающего в себя секулярность на уровне образованности, не только в его жизни, но и вообще в истории также могут быть обнаружены, но названное торжество не составляло основного намерения его философии — и уж точно он не пытался утвердить это торжество с помощью универсальных притязаний философского разума, чем его философская мысль в первую очередь и отличается от критикуемых Гутнером подходов. Также рецензент с недоверием отнесся к распространению логики статьи на проекты метафизики всеединства в целом, а не только на Соловьева; однако философия Франка даже в большей степени, чем наследие Соловьева, исходит из того жеста, который совершил Хомяков, обратившийся к трансцендентально-философскому построению универсальной структуры познавательного аппарата и выводивший веру уже из него на априорном уровне [Франк, 1990 и др.].

Когда мы обращаемся к идеям Киреевского в текущем контексте, важно помнить, что сейчас мы живем не в ситуации христианского государства. В русской религиозной философии, к слову, эта проблема также осмыслялась. В частности, Н. А. Бердяев эксплицитно писал о «конце христианского государства», характеризуя этот конец также как «конец константиновской эпохи» в вопросе отношений Церкви и государства²⁶. Так что в эмигрантских дискуссиях проблема соединения христианским интеллектуалом в своем мышлении веры и понимания секулярных логик на уровне конкретных политических следствий решалась иначе²⁷. Так, при обсуждении релевантности модели Киреевского современным реалиям важно исходить из того, что сейчас политическая и общественная жизнь мыслятся преимущественно в секулярных логиках (что произошло еще в эпоху Бердяева). При этом модель верующего разума Киреевского, предполагающая автономию разума в сферах его компетенции, отнюдь не требует отказа от этих логик ради идеи «христианского государства» как доктрины.

Тот факт, что Киреевский не скрывал своей православной перспективы и говорил как эксплицитно православный философ куда в большей степени, чем Хомяков²⁸, также — хотя это на первый взгляд может показаться «парадоксальным» — делает его стратегию более открытой к той постсекулярной плюральности, о которой пишет Гутнер. Это связано с тем, что Киреевский, прямо приводя аргументы, релевантные только для православных²⁹, и основывая свое

²⁶ Для этой темы наиболее важна статья Бердяева «Проблема христианского государства» [Бердяев, 1927]. На этот текст мое внимание обратила Софья Андросенко, за что я выражаю ей искреннюю благодарность.

²⁷ Как, впрочем, и в дискуссиях в поздней Российской империи, когда в большей степени распространялся кризис традиционно-религиозной легитимации политической власти.

²⁸ Отличие Киреевского в этом плане от Хомякова наглядно видно на материале не только их эпистемологий, но и того, в каком смысле и в каких терминах они обращались к теме русских начал просвещения [Хомяков, 2013b; Киреевский, 1979].

²⁹ Здесь я имею в виду не апелляцию Киреевского к критике Гегеля у Шеллинга, а предложенную русским философом историческую генеалогию, возводящую происходящие в западной философии процессы к великой схизме и исходящую из предпосылки, что истинным христианством является православие, а Рим и западные исповедания отпали от духовной истины. Но если принимать противоположную Киреевскому предпосылку (что истинное христианство — это, например, католичество, а правильное согласование философии с религией — томизм, в то время как православие, находясь вне Церкви, на уровне духовных практик уклоняется в нездоровую мистику и произвольность из-за невозможности твердо основать свою веру на послушании папскому авторитету), то позиция Киреевского оказывается не просто бездоказательной, а ложной. Тем более можно в целом не считать христианство истинной религией, либо исповедуя другую, либо не веря в существование Бога в принципе (и, например, считая духовный опыт результатом нарушения адекватной работы когнитивных функций), — в этом случае построения Киреевского в худшем случае будут совершенно лишены смысла, а в лучшем — в них не останется ничего, что бы не входило в куда более философски солидную критику отвлеченного рационализма у Якоби, Шеллинга и других. Не соглашаясь с

размышление на православном способе жить, не претендовал на логическом и дискурсивном уровне на обладание нейтрально-философской априорной общезначимостью, устраняющей секулярность как таковую через ее подчиненное включение в интегральную религиозно-философскую систему.

Преимущества модели Киреевского в сравнении с таковой Хомякова становятся еще более явными в свете критики Хомякова у Зеньковского. Так, Зеньковский указывал, что Хомяков, критикуя немецкий идеализм, сам на нем же и основывался — в частности, на противопоставлении рассудка и разума, — вследствие чего не смог выйти за пределы трансцендентализма [Зеньковский, 2001, с. 197]. Киреевский же иронично относился к самому этому противопоставлению, показывая, что оно западной философией постоянно переопределялось, так что прежнее понимание разума называлось каждым новым философом рассудочным [Киреевский, 1979с, с. 316, 326], и не привязывался однозначно к тем или иным теориям устройства познавательного аппарата³⁰.

После Киреевского

Итак, полемизируя с секуляризацией, Киреевский предложил альтернативное более поздним проектам всеединства направление «критики отвлеченных начал»; в его стратегии отрыв секулярных способов мышления от веры критикуется на антропологическом и практическом уровне, на уровне цельной жизни верующего интеллектуала, а не отвлеченно — как в проектах всеединства в онтологии. Так Киреевский видел *философию* образованных

утверждением, что Киреевский приводил аргументы, релевантные только для православных, рецензент настоящей статьи упоминает контекст полемики с Герценом и др.; думаю, рецензент прав, если мы говорим об иллокутивном аспекте, то есть о намерениях Киреевского, но не перлокутивном, не о том, как тексты и аргументация Киреевского работают во внешней его мышлению действительности. При чтении «Былого и дум» мы видим, что если спекулятивную аргументацию Хомякова Герцен хотя бы привел (показав, впрочем, что она построенная на порочном круге в доказательстве: чтобы принять философию веры, надо изначально иметь веру), то обращение Киреевского к православию описал исключительно психологически [Герцен, 1956, с. 157–159], не видя за этим обращением никаких рациональных аргументов, достойных хотя бы краткого упоминания. Другими словами, правдивость критикуемого рецензентом тезиса в перлокутивном аспекте наблюдается налицо, тем самым по логическому существу аргументации доказываясь экспериментально. К философии же Шеллинга Киреевский обращался для легитимации своего проекта как возможного; но почему «новые начала философии» должны быть именно такими, как у Киреевского, последний общезначимо не аргументировал. В этом смысле я и говорю о фактичности православной перспективы (что также видно при сравнении риторических, языковых особенностей текстов Киреевского и Хомякова и о «русских началах просвещения», и о цельном знании).

³⁰ Зеньковский, однако, не выделил ключевую особенность, привязывающую Хомякова к немецкому идеализму, — претензию на описание универсальной гносеологической структуры. Это, на мой взгляд, связано с тем, что сам Зеньковский симпатизировал проектам метафизики всеединства, вырастающим из притязаний Хомякова, особенно — системе Франка.

православных христиан; в вопросе же о том, как должно быть устроено *общество в целом*, мыслитель в своем контексте выступал за идеал христианского государства. Однако при перенесении его модели верующего разума на современный контекст мы можем и политику мыслить как одну из сфер компетенции секулярных логик — как раз за счет того, что модель Киреевского, в ее отличии от таковой Хомякова, является гибкой.

Следуя Киреевскому, а не Хомякову, сферу компетенции разума мы можем понимать из более современных эпистемологий, чем немецкий идеализм и структурно близкие ему по универсальности притязаний проекты Якоби и Шопенгауэра, то есть как исторически меняющуюся и плюралистичную, как динамичный набор автономных способов мышления, развиваемых с секуляризацией, а не как некую сущность, однажды дедуцированную, Хомяковым ли или Кантом, из априорной структуры познавательного аппарата. За счет же того, что православный постсекулярный философ, следующий Киреевскому, не скрывает свою конфессиональную перспективу, он способен сосуществовать с носителями другого опыта и сторонниками других способов жить, не преподнося свою модель мышления как универсальную, но понимая ее локальность и укорененность в фактическом опыте, открытую к оставлению другим другим.

Говоря о философии Киреевского в контексте современных эпистемологий, ориентированных на принципы фактичности и локальности, следует также отметить, что философия целостности и цельной жизни Киреевского и Хомякова предполагает распространение логики целостности не только на «субъективный» уровень цельности познавательных сил, но и на саму эпистемологию — исходя из непосредственной связи познания с реальностью, а не противопоставления субъекта и объекта. Так, у Хомякова первым уровнем познания выступало «живознание», которое возникает из неразделенности субъекта и объекта, так что само разделение появляется лишь на уровне вторичной, рассудочной рефлексии [Хомяков, 2013с, с. 261–264]. На мой взгляд, эту идею можно развивать не только в сторону онтологии всеединства Франка, но и в духе раннего М. Хайдеггера, у которого целостное бытие-в-мире оказывается первичным по отношению к теоретическому познанию [Хайдеггер, 1997, с. 52–62]³¹. Пересечение с Хайдеггером можно увидеть и в том, что эпистемоло-

³¹ В отличие от славянофилов, у Хайдеггера есть онтико-онтологическое различие, которое в свою очередь снимается у В. В. Библихина, что хорошо видно уже на примере работы Библихина с темой мира [Библихин, 1995]. Вообще герменевтическую и ориентированную на оптику целостности эпистемологию Хомякова и особенно Киреевского очень хорошо прочитывать «после Библихина».

гия Хомякова оказывается близка герменевтике³². Эти наблюдения представляются продуктивными для корректной актуализации того «онтологизма» русской философии, о котором говорит Зеньковский [Зеньковский, 2001, с. 21].

При этом Киреевский, исходя из той же базовой установки, что и Хомяков, не строил универсальную гносеологию «разума вообще», из-за чего оказался более близок к тенденциям современной философии, связанным с идеей множественности ситуативных знаний и практик познания [Харауэй, 2022]. Модель Киреевского можно мыслить в контексте антропологического и практического поворота, не привязывая ее однозначно к немецкому идеализму — в отличие от стратегии Хомякова и наследующих ему проектов, вряд ли могущих быть перенесенными на новую философскую почву. Киреевский же, как мы сказали бы сегодня, осуществлял аналитику способов мышления³³ как производных от различных экзистенциальных возможностей человека, способов быть и практик себя³⁴, — то есть осуществлял тот ход, который в более развитой системе концептов был позднее эксплицирован Хайдеггером и последующей философией. Именно благодаря переходу с уровня концептуального содержания тех или иных теорий на уровень мышления как акта модель Киреевского не противопоставляет религию секулярному разуму как оппозицию, поскольку секулярные логики оказываются на уровне мышления включены в возможности верующего. Прочтение Киреевского в контексте современной философии позволяет лучше понять его постсекулярный жест: не «религиозная концепция» как оппозиция «секулярным и атеистическим концепциям», а анализ стоящих за концепциями способов мышления и их экзистенциальных предпосылок.

Может показаться, что я, говоря об антропологии Киреевского в связи с практиками себя и критикуя последующую русскую религиозную философию, хочу предложить что-то наподобие «синергийной антропологии» С. С. Хоруже-

³² Включая различие «наук о природе» и «наук о духе» [Хомяков, 2013а, с. 62].

³³ Выражение «способ мышления» использовал сам Киреевский [Киреевский, 1979с, с. 318].

³⁴ Отметим, что идеи позднего М. Фуко, говорившего о «техниках себя» и «культуре себя», развиваются и в современной интеллектуальной истории — например, у Иэна Хантера, предлагающего рассматривать историю философии через призму личности философа, практикующего различные способы мышления [Hunter, 2007]. В связи с этим интеллектуально-исторический подход может быть продуктивно применен к изучению мысли Киреевского, которая, к слову, оказывается не только теоретически, но и в самой его биографии связана с его собственными жизненными стратегиями и способами жить — обращением к монастырской культуре и православной аскетике и мистике [Gleason, 1972]. Здесь мы опять же видим православную перспективу Киреевского, но можем понимать ее как такую, которая оказывается менее тотальной по отношению к секуляризации, чем претензия на нейтральную, стерильную от конфессионального интереса универсальность, и может быть понята из секулярных логик как другой способ жить.

го [Хоружий, 1994 и др.], который также в рамках своего проекта обращался к Киреевскому, «чтобы подчеркнуть несоответствие “пост-соловьевской мысли” его стремлению восстановить святоотеческие корни христианской философии» [Антонов, 2006а, с. 77]³⁵. Историко-философский жест действительно оказывается схожим, но все же я имею в виду альтернативный Хоружему ход — в том числе за счет, во-первых, следования идее Киреевского о различении секулярных способов мышления, понимаемых (верующим) разумом, и православного богословия, связанного с верой, и, во-вторых, акцентирования различия между Киреевским и Хомяковым. Хоружий, на мой взгляд, все же продолжает вектор не Киреевского, а Хомякова — стремление «нейтрально-философски» описать то, что Киреевский отнес бы к сфере веры, из чего следуют в том числе тотальные притязания проекта Хоружего на описание всякого возможного антропологического опыта³⁶. Когда я говорю об антропологии у Киреевского, то имею в виду не «антропологию» как универсальную науку «от третьего лица», а поворот к человеку как к своей жизни, к своим способам жить; размышляя о соотношении такого поворота с антропологией как наукой, полезно помнить, сколь решительно с последней размежевывался Хайдеггер [Хайдеггер, 1997, с. 45–50].

Хотя и родственная современным эпистемологиям, философия Киреевского, как было отмечено, не является постсекулярной политически, в смысле Хабермаса и Штекль, поскольку о политике и государстве Киреевский мыслит религиозно и не ставит вопроса о равном политическом сосуществовании с неверующими, что связано с принадлежностью Киреевского эпохе христианского государства. Киреевский, конечно, отличается и от современных постсекулярных теоретиков, и даже от русских религиозных философов XX века тем, что находится в процессе еще не завершившейся секуляризации, когда секулярное мировоззрение, в том числе в вопросе о легитимности политической

³⁵ Противопоставление Киреевского и Соловьева и оценку проекта последнего с православных позиций как «поворота не туда» можно, как справедливо указал рецензент, также найти у И. М. Концевича [Концевич, 2009, с. 445].

³⁶ Можно сказать, что Хоружий переносит притязания Хомякова с гносеологии познавательного аппарата на антропологию, претендует на нейтрально-универсальное описание человека вообще — не конфессионально ангажированное, а «научное» и обладающее общезначимостью. Если же рассмотреть тему антропологии в оптике Киреевского, то получится, что в вопросе о человеке наука не может притязать на последнюю истину («рациональная антропология», «антропология как наука» как последняя истина — это постановка, в терминах Киреевского, отвлеченного разума выше веры). В сфере же своей компетенции она не как-то специфически религиозна, а секулярна, то есть автономна от религии и пользуется обычными, секулярными научными методами, которые не нуждаются в ссылках на опыт исихастов. Собственно, и в святоотеческом христианстве антропология в той ее части, которая для богословия наиболее интересна (и с которой взаимодействует Киреевский), относится к предметам веры, а во всем остальном — к области научных представлений своего времени.

власти, еще не стало массовым. Киреевский обсуждает проблемы, интересующие в первую очередь интеллектуальную элиту. Этим в том числе объясняется его акцент на теме разума: он ставит вопрос о том, как мыслятся секулярные логики, а не о политическом сосуществовании с неверующими на уровне больших политических множеств. Была у Киреевского и интенция к остановке секуляризации в России — в его время это представлялось возможным (вновь вспомним цитату про «участь Гегеля»), так как она была связана с умонастроением элит, а не с мировоззрением больших политических множеств. Сейчас же мы имеем другой контекст — да и в первой половине XX века он уже отличался от такового у Киреевского.

При этом, однако, уже у Киреевского обнаруживаются начала той рефлексии, которая будет позднее развиваться в чувствительной к теме «конца христианского государства» ветви русской религиозной философии. Так, тема сожаления, что православие ограничилось монастырем, где оно хранилось в чистоте, оставив общество и государство языческими [Киреевский, 1979с, с. 323–325], может быть рассмотрена как пролог историософского «метанарратива постсекулярного»³⁷ в духе В. С. Соловьева [Соловьев, 1988b]. Киреевский, к слову, видит причину этого обстоятельства в том числе в отпадении Рима (что также роднит его с Соловьевым):

Отпадение Рима лишило Запад чистоты христианского учения и в то же время остановило развитие общественной образованности на Востоке. Что должно было совершаться совокупными усилиями Востока и Запада, то уже сделалось не под силу одному Востоку, который таким образом был обречен только на сохранение божественной истины в ее чистоте и святости, не имея возможности воплотить ее во внешней образованности народов.

[Киреевский, 1979с, с. 311]

Таким же образом Чаадаев и Соловьев видели в Риме начало социально и культурно активного христианства; во многом исходя из этой мотивации Соловьев строил свой экуменический проект. Вслед за Киреевским и Соловьевым вопрос о том, что историческое христианство оставило общественность языческой, рассматривал Д. С. Мережковский и вообще теоретики «нового религиозного сознания», по содержанию своего богословия расходившиеся с ориентациями Киреевского, но совпадающие с ним в самой постановке проблемы. Впрочем, Н. А. Бердяев иной раз выражался в формулировках, близких

³⁷ Выражение К. М. Антонова [Антонов, 2020, ч. 2, с. 330–336].

Киреевскому; примечательно, в частности, его утверждение из статьи «Католический модернизм и кризис современного сознания» (1908):

...святыня вечного, не временного, православия — божественная основа Вселенской Церкви, — должна соединиться не с социальной организацией католичества, а с европейской культурой и с освобождающим гуманизмом общественным, где уже произошло утверждение человеческой стихии, волевой человеческой активности, столь недостающей христианскому Востоку.

[Бердяев, 1998, с. 268]

В этом пассаже наглядно видно и отличие направления мысли Бердяева от экуменических чаяний той ветви русской религиозной философии, которая оказалась связана с метафизикой всеединства.

* * *

Для современной постсекулярной философии, понятой в нюансированном, структурном смысле, при разговоре об актуализации русской религиозной мысли уместно, на мой взгляд, вернуться к развилке, произошедшей между Киреевским и Хомяковым, и совершить на этой развилке альтернативный поворот в пользу траектории Киреевского — с осознанием отличия общественно-политического контекста Киреевского от современного. При этом и перенос модели Киреевского на почву нашего времени можно мыслить опять же в духе Киреевского, через понимание православным интеллектуалом секулярных логик в их собственных сферах компетенции (то есть с ограничением их претензии на тотальность, религиозный статус и «последнюю истину», что мыслителем критикуется), но теперь и политических. Скептическое же отношение к траектории Хомякова не означает, что вся последующая русская религиозная философия оказывается полностью нерелевантна современным дискуссиям: в ней есть много того, что развивает наблюдения Киреевского и может быть положено на его модель как на ядро, будучи ближе его траектории, чем проектам метафизики всеединства.

Православная же перспектива Киреевского для современной философии не представляет проблемы, поскольку она может быть понята через тему локальных эпистемологий, в рамках которых философ, осознавая свою локальность, а не претендуя на нейтральную универсальность и тотальность, открыт к сосуществованию с другими. Постсекулярная философия, понятая «после Киреевского», оказывается в этом случае не некой единой сущностью, но семейством, где, например, православная философия будет отличаться от

католической или протестантской, христианская — от мусульманской, а религиозная — от внерелигиозного использования теологических идей в духе, например, С. Жижека.

Список источников

Антонов К. М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 1. 605, [1] с. Ч. 2. 366, [2] с.

Антонов К. М. Славянофилы и И. В. Киреевский: становление исследовательских традиций // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2006а. Вып. 16. С. 55–92.

Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2006b. 235 с.

Бердяев Н. А. Католический модернизм и кризис современного сознания // Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 1998. С. 248–268.

Бердяев Н. А. Проблема христианского государства // Современные записки. 1927. № 31. С. 280–305.

Бибихин В. В. Мир. Томск: Водолей, 1995. 144 с.

Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 703 с.

Герцен А. И. Былое и думы. 1852–1868. Часть IV // Герцен А. И. Собрание сочинений в тридцати томах. М.: Издательство АН СССР, 1956. Том 9. 355 с.

Гутнер Г. Б. Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2015. Вып. 16. С. 63–82.

Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.

Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979а. С. 143–153.

Киреевский И. В. Из писем // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979b. С. 335–382.

Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979с. С. 293–332.

Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979d. С. 248–293.

Киреевский И. В. Речь Шеллинга // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979е. С. 238–248.

Концевич И. М. Стяжание Духа Святого. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 864 с.

Лурье В. М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // *Studia Religiosa Rossica*. 2020. № 1. С. 72–88. doi:10.28995/2658-4158-2020-1-72-88.

Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. К.: Дух і літера, 2014. 416 с.

Мень А. Русская религиозная философия. М.: Храм святых бессребренников Космы и Дамиана в Шубине, 2003. 280 с.

Милбанк Дж. Теология и социальная теория. По ту сторону секулярного разума. М.: Теоэстетика, 2022. 736 с.

Павлов И. И. Диалектика секуляризации в России: к оценке «Истории русской философии» Василия Зеньковского // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2019. Т. 37, № 3. С. 253–276. doi:10.22394/2073-7203-2019-37-3-253-276.

Павлов И. И. За пределами модерна? О некоторых проблемах постсекулярной интерпретации русской религиозной философии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2023. Т. 41, № 1. С. 194–217. doi:10.22394/2073-7203-2023-41-1-194-217.

Скиннер К. Значение и понимание в истории идей // *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории*. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 53–122.

Соловьев А. П. Философское «поле» конфессионализации в России: русская религиозная философия XIX в. между «официальной» церковностью и политическими теологиями // *Отечественная философия*. 2023. Т. 1, № 1. С. 5–27. doi:10.21146/2949-3102-2023-1-1-5-27.

Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // *Соловьев В. С. Сочинения в 2 т.* М.: Мысль, 1988а. Т. 1. С. 581–756.

Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // *Соловьев В. С. Сочинения в 2 т.* М.: Мысль, 1988b. Т. 2. С. 339–350.

Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // *Соловьев В. С. Сочинения в 2 т.* М.: Мысль, 1988с. Т. 2. С. 289–323.

Судаков А. К. Философия цельной жизни. Миросозерцание И. В. Киреевского. М.: Канон+, 2012. 464 с.

Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. XIV, 967 с.

Титова А. О. Ересь против Церкви: И. А. Мёлер и А. С. Хомяков как полемисты // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*.

ситета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 77–95.

Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181–559.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Харауэй Д. Ситуативные знания: вопрос о науке в феминизме и преимущество частичной перспективы // Логос. 2022. Т. 32. № 1. С. 237–271.

Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А. С. Философские и богословские произведения. М.: Книговек, 2013а. С. 44–66.

Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. Философские и богословские произведения. М.: Книговек, 2013б. С. 29–44.

Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Хомяков А. С. Философские и богословские произведения. М.: Книговек, 2013с. С. 248–266.

Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетея, 1994. 448 с.

Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 320–440.

Чернов С. А., Шевченко И. В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 620 с.

Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох: мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск: Водолей, 1999. 320 с.

Штекль К. К определению «постсекулярного» // Человек. 2012. № 8. С. 51–67.

Штекль К., Узланер Д. А. Православная теология и политическая философия: постсекулярное в российском контексте // Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. С. 268–298.

Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / ed. by A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolovitch, and P. Rojek. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2016. 273 p.

Catana L. The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’: Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy. Leiden: Brill, 2008. 384 p.

Copleston F. C. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press. 1986. 445 p.

Gleason A. European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1972. XII, 376 p.

Hunter I. The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher // Modern Intellectual History. 2007. № 4. P. 571–600.

References

- Antonov, K. M. (2020) «*Kak vozmozhna religiya?»: Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoi religioznoi mysli XIX–XX vekov: v 2-kh ch.* [“How is Religion Possible?”: Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the XIX–XX Centuries: in 2 vols]. Moscow: PSTGU Publ., 2020.
- Antonov, K. M. (2006a) “Slavyanofily i I. V. Kireevskii: stanovlenie issledovatel’skikh traditsii” [“Slavophiles and I. V. Kireevsky: The Formation of Research Traditions”], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, 16, pp. 55–92.
- Antonov, K. M. (2006b) *Filosofiya I. V. Kireevskogo. Antropologicheskii aspekt* [The Philosophy of I. V. Kireevsky. The Anthropological Aspect]. Moscow: PSTGU, 2006.
- Berdyayev, N. A. (1998) “Katolicheskii modernizm i krizis sovremennogo soznaniya” [“Catholic Modernism and the Crisis of Modern Consciousness”], in Berdyayev, N. A. *Dukhovnyi krizis intelligentsii* [The Spiritual Crisis of the Intelligentsia]. Moscow: Kanon+, pp. 248–268.
- Berdyayev, N. A. (1927) “Problema khristianskogo gosudarstva” [“The Problem of a Christian State”], *Sovremennye zapiski*, 31, pp. 280–305.
- Bibikhin, V. V. (1995) *Mir* [The World]. Tomsk: Vodolei.
- Walicki, A. (2019) *V krugu konservativnoi utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil’sтва* [In the Circle of a Conservative Utopia. The Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Herzen, A. I. (1956) “Byloe i dumy. 1852–1868. Chast’ IV” [“My Past and Thoughts. 1852–1868. Part IV”], in Herzen, A. I. *Sobranie sochinenij v tridcati tomah. Tom 9* [Complete Collection of Works in 30 Vols. Vol. 9]. Moscow: AN SSSR Publ., 1956.
- Gutner, G. B. (2015) “Sekulyarnost’, postsekulyarnost’ i russkaya religioznaya filosofiya” [“Secularity, Post-Secularity and Russian Religious Philosophy”], *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 16, pp. 63–82.
- Zen’kovskii, V. V. (2001) *Istoriya russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt; Raritet.
- Kireevskii, I. V. (1979a) “V otvet A. S. Khomyakovu” [“In Response to A. S. Khomyakov”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i estetika* [Critique and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, pp. 143–153.
- Kireevskii, I. V. (1979b) “Iz pisem” [“Letters”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i estetika* [Critique and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, pp. 335–382.
- Kireevskii, I. V. (1979c) “O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii” [“On the Necessity and Possibility of New Beginnings for Philosophy”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i estetika* [Critique and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, pp. 293–332.
- Kireevskii, I. V. (1979d) “O kharaktere prosveshcheniya Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii” [“On the Nature of the Enlightenment of Europe and Its

Relation to the Enlightenment of Russia”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i estetika* [Critique and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, pp. 248–293.

Kireevskii, I. V. (1979e) “Rech’ Shellinga” [“Schelling’s Speech”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i estetika* [Critique and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, pp. 238–248.

Kontsevich, I. M. (2009) *Styazhanie Dukha Svyatogo* [The Acquisition of the Holy Spirit]. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii.

Lourie, B. (2020) “«Sobornost’»: poyavlenie termina i ponyatiya v trudakh Psevdo-Khomyakova” [“‘Conciliarity’: The Emergence of a Term and Concept in the Writings of Pseudo-Khomyakov”], *Studia Religiosa Rossica*, 1, pp. 72–88. doi:10.28995/2658-4158-2020-1-72-88.

Manoussakis, J. P. (2014) *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika* [God after Metaphysics: A Theological Aesthetic]. Kyiv: Dukh i litera.

Men’, A. (2003) *Russkaya religioznaya filosofiya* [Russian Religious Philosophy]. Moscow: Khram svyatykh bessrebrennikov Kosmy i Damiana v Shubine.

Milbank, J. (2022) *Teologiya i sotsial’naya teoriya. Po tu storonu sekulyarnogo razuma* [Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason]. Moscow: Teoestetika.

Pavlov, I. I. (2019) “Dialektika sekulyarizatsii v Rossii: k otsenke «Istorii russkoi filosofii» Vasiliya Zen’kovskogo” [“The Dialectics of Secularization in Russia: An Appraisal of V. Zenkovsky’s ‘History of Russian Philosophy’”], *Gosudarstvo, Religii, Tserkov’ v Rossii i za Rubezhom*, 37(3), pp. 253–276. doi:10.22394/2073-7203-2019-37-3-253-276

Pavlov, I. I. (2023) “Za predelami moderna? O nekotorykh problemakh postsekulyarnoi interpretatsii russkoi religioznoi filosofii” [“Beyond Modernity? On Some Problems in Post-Secular Interpretation of Russian Religious Philosophy”], *Gosudarstvo, Religii, Tserkov’ v Rossii i za Rubezhom*, 41(1), pp. 194–217. doi:10.22394/2073-7203-2023-41-1-194-217

Skinner, Q. (2018) “Znachenie i ponimanie v istorii idei” [“Meaning and Understanding in the History of Ideas”], in *Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual’noi istorii* [Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 53–122.

Solovyov, A. P. (2023) “Filosofskoe ‘pole’ konfessionalizatsii v Rossii: russkaya religioznaya filosofiya XIX v. mezhdru ‘ofitsial’noi’ tserkovnost’yu i politicheskimi teologiyami” [“Philosophical ‘Field’ of Confessionalization in Russia: Russian Religious Philosophy of the 19th Century Between ‘Official’ Ecclesiality and Political Theologies”], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 1(1), pp. 5–27. doi:10.21146/2949-3102-2023-1-1-5-27.

Solov’ev, V. S. (1988a) “Kritika otvlechennykh nachal” [“A Critique of Abstract Principles”], in Solov’ev, V. S. *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 1* [Collected Works in 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Mysl’, pp. 581–756.

Solov'ev, V. S. (1988b) "Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya" ["On the Decline of the Medieval Worldview"], in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 2* [Collected Works in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl', pp. 339–350.

Solovyov, V. S. (1988c) "Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo" ["Three Speeches in Memory of Dostoevsky"], in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 2* [Collected Works in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl', pp. 289–323.

Sudakov, A. K. (2012) *Filosofiya tsel'noi zhizni. Mirosozertsanie I. V. Kireevskogo* [The Philosophy of an Integral Life. The Worldview of I. V. Kireevsky]. Moscow: Kanon+.

Taylor, Ch. (2017) *Sekulyarnyi vek* [A Secular Age]. Moscow: BBI.

Titova, A. O. (2018) "Eres' protiv Tserkvi: I. A. Meler i A. S. Khomyakov kak polemisty" ["Heresy Against the Church: J. A. Möhler and A. S. Khomyakov as Polemicists"], *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya II: Istorii. Istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, 84, pp. 77–95

Frank, S. L. (1990) "Nepostizhimoe" ["The Unfathomable"], in Frank, S. L. *Sochineniya* [Collected Works]. Moscow: Pravda, pp. 181–559.

Heidegger, M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem.

Haraway, D. (2022) "Situativnye znaniya: vopros o nauke v feminizme i preimushchestvo chastichnoj perspektivy" ["The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective"], *Logos*, 32(1), pp. 237–271.

Khomyakov, A. S. (2013a) "Mnenie inostrantsev o Rossii" ["The Opinion of Foreigners about Russia"], in Khomyakov, A. S. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniya* [Philosophical and Theological Works]. Moscow: Knigovek, pp. 44–66.

Khomyakov, A. S. (2013b) "O starom i novom" ["About the Old and the New"], in Khomyakov, A. S. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniya* [Philosophical and Theological Works]. Moscow: Knigovek, pp. 29–44.

Khomyakov, A. S. (2013c) "Po povodu otryvkov, naidennykh v bumagakh I. V. Kireevskogo" ["Regarding the Excerpts Found in the Papers of I. V. Kireevsky"], in Khomyakov, A. S. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniya* [Philosophical and Theological Works]. Moscow: Knigovek, pp. 248–266.

Khoruzhii, S. S. (1994) *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the Break. The Ways of Russian Philosophy]. St. Petersburg: Aleteiya.

Chaadaev, P. Ya. (1991) "Filosoficheskie pis'ma" ["Philosophical Letters"], in Chaadaev, P. Ya. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma. V 2 tomakh. Tom 1* [The Complete Works and Selected Letters. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Nauka, pp. 320–440.

Chernov, S. A. and Shevchenko, I. V. (2010) *Fridrikh Yakobi: vera, chuvstvo, razum* [Friedrich Jacobi: Faith, Sense, Reason]. Moscow: Progress-Traditsiya.

Schelling, F. W. J. (1999) *Sistema mirovykh epokh: myunkhenskie lektsii 1827–1828 gg. v zapisi Ernsta Laso* [The System of World Ages: The Munich Lectures of 1827–1828, Recorded by Ernst Lasaulx]. Tomsk: Vodolei.

Stoeckl, K. (2012) “K opredeleniyu «postsekulyarnogo»” [“Defining the ‘Postsecular’”], *Chelovek*, 8, pp. 51–67.

Stoeckl, K. and Uzlaner, D. A. (2020) “Pravoslavnaya teologiya i politicheskaya filosofiya: postsekulyarnoe v rossiiskom kontekste” [“Orthodox Theology and Political Philosophy: The Post-Secular in the Russian Context”], in Uzlaner, D. A. *Postsekulyarnyi povорот. Kak myslit' o religii v XXI veke* [Post-Secular Turn. How to Think about Religion in the 21st Century]. Moscow: Institut Gaidara Publ., pp. 268–298.

Mrówczyński-Van Allen, A., Obolevitch, T. and Rojek, P. (eds) (2016) *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.

Catana, L. (2008) *The Historiographical Concept “System of Philosophy”: Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy*. Leiden: Brill.

Copleston, F. C. (1986) *Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press.

Gleason, A. (1972) *European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Hunter, I. (2007) “The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher”, *Modern Intellectual History*, 4, pp. 571–600.

Информация об авторе: Илья Ильич Павлов — кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии, младший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Ilia I. Pavlov — PhD in Philosophy, Associate Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies, Junior Research Fellow 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 10.09.2024;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 10.09.2024;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 248–254.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 248–254.

Рецензия на книгу / Book Review

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-248-254

ЧААДАЕВ НЕ АКТУАЛЕН?

Рецензия на книгу Михаила Велижева «Чаадаевское дело: идеология, риторика и государственная власть в николаевской России».

М.: Новое литературное обозрение, 2022. 392 с.

Алина Андреевна Жукова

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, aazhukova@hse.ru



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



Ссылка для цитирования: Жукова А. А. Чаадаев не актуален? // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 248–254. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-248-254.

Academic Life. Reviews

CHAADAEV IS IRRELEVANT?

Review of the Book by M. Velizhev

“Chaadaev Case: Ideology, Rhetoric, and State Power in Mykolaiv Russia”.

Moscow: New Literary Review. 392 p.

Alina A. Zhukova

National Research University

“Higher School of Economics” (HSE University),

Moscow, Russia, aazhukova@hse.ru

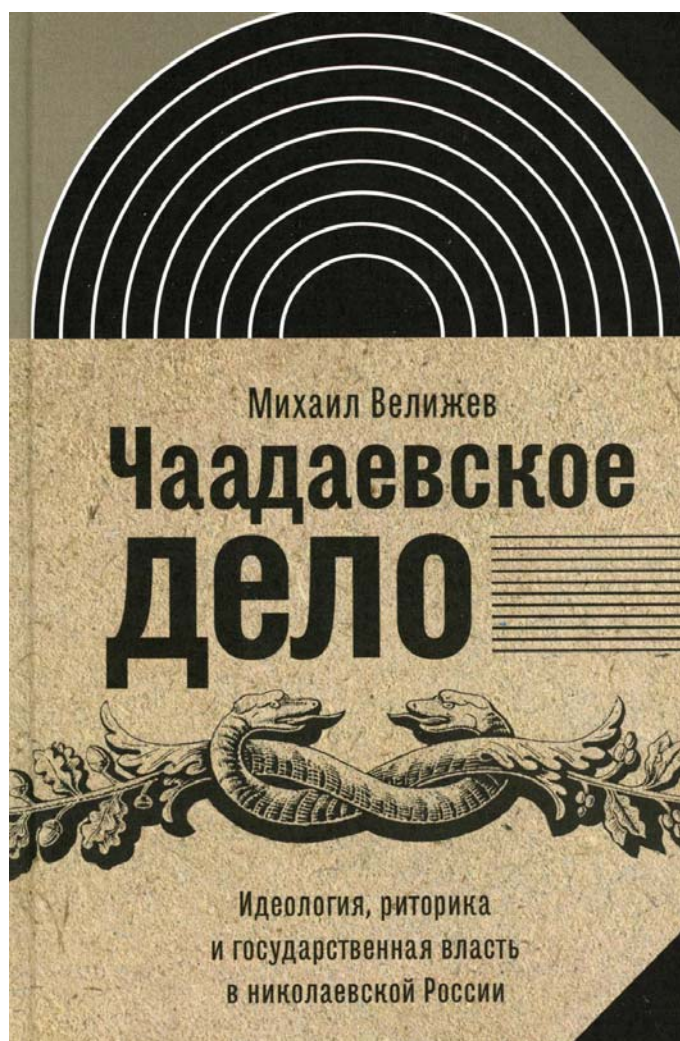


Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Zhukova, A. A. (2025) “Chaadaev is Irrelevant?”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 248–254. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-248-254.

«На примере “телескопического” дела я пытался показать, что вневременные закономерности являются мнимыми, а история часто развивается непредсказуемо и зависит от поступков конкретных людей в конкретных обстоятельствах» (с. 251) — так Михаил Велижев, кандидат филологических наук, специалист по русской и европейской интеллектуальной истории Нового времени, в послесловии к своей монографии «Чаадаевское дело: идеология, риторика и государственная власть в николаевской России» определяет ее задачу и даже, можно сказать, миссию. Послесловие написано в мае 2022 года, на заключительном этапе работы над книгой, почти на самом пике интенсивности дебатов об особом пути и судьбе России. В парадигме этих обсуждений было, в частности, представление о повторяемости сценариев русской истории, и, как отмечает М. Велижев, такой контекст может давать неверную интерпретацию и фигуры Чаадаева — пророка, предсказавшего вечное блуждание России по одному и тому же маршруту. Сама монография вышла в 2022 году в серии «Интеллектуальная история» издательства «Новое литературное обозрение» (НЛО). Однако это событие осталось практически не-



замеченным ни рецензентами, ни прессой, ни интеллектуальными кругами. Мне удалось найти всего две рецензии, и в них публикация книги рассматривается преимущественно с точки зрения российского чаадаеведения и вклада в него М. Велижева. Более интересным, на мой взгляд, является другой аспект, а именно методологический.

Несколько лет назад, в ноябре 2018 года, мне довелось посетить презентацию другой книги НЛО — сборника «Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории» [Кембриджская школа ... , 2018]. В него помимо методологических манифестов Кв. Скиннера и Дж. Покока и их критики вошли также статьи российских историков и философов, в которых рассматривались политические языки российской интеллектуальной действительности сквозь призму методологии Кембриджской школы. Не могу утверждать, что тогда на презентации мне, студентке 2-го курса бакалавриата, было все понятно, но от дискуссии определенно осталось ощущение торжественности момента введения в русскоязычное академическое и публичное пространство методологии Кембриджской школы, а также краткий конспект обсуждения, записанный почти неразборчивым почерком в небольшом блокноте даже не «на коленке», а фактически на стене зала презентации в Шанинке. В сети запись обсуждения сейчас недоступна, поэтому проверить достоверность моего конспекта не представляется возможным. Однако обрывается он на достаточно интересном моменте — тезисе о том, что без применения методологии Кембриджской школы к делу басманного философа «у пяти (воображаемых) авторов статей о Чаадаеве получится пять разных Чаадаевых». Статью для сборника, посвященную первому «Философическому письму» Чаадаева, написал именно М. Велижев, и поэтому публикацию монографии о чаадаевском деле стоит, на мой взгляд, рассматривать не только как очередной этап в исследованиях Чаадаева автором, но и как продолжение не столь интенсивного разговора о политических языках в российской интеллектуальной действительности. Тем не менее стоит сразу оговориться, что методологическими ориентирами исследования являются не только идеи Кембриджской школы, но и микроисторические исследования, представленные прежде всего итальянскими авторами (К. Гинзбург, Э. Гренди, Дж. Леви, С. Черутти). При этом если к микроисторикам М. Велижев отсылает читателя прямо (с. 8–10), то о влиянии идей Кембриджской школы он намеренно или же ненамеренно умалчивает. Предположим, это часть некоторой стратегии автора, ведь возможность применения этой методологии к русской истории уже не раз обсуждалась и критиковалась [Павлов, 2018]. Поэтому в данном кейсе отсутствие упоминания Кембриджской школы скорее преимущество — так автору, на мой взгляд,

остается больше пространства для методологического маневра. Но обратимся непосредственно к тексту.

Публикация первого «Философического письма» Чаадаева в 1836 году и последующее развитие событий являются, безусловно, уникальным кейсом для российской интеллектуальной истории. Во введении М. Велижев отмечает, что «современная репутация Чаадаева основана на отказе от исторического анализа созданных им трудов» (с. 8), и поэтому стремится, наоборот, вернуть Чаадаеву темпоральность, поместить его в историю, очистить от чужеродной мифологии. Иными словами, автор книги предлагает отказаться от презентистского подхода, одним из следствий которого является эффект аберрации, утраты прошлым собственной автономии, в пользу контекстуального метода, характерного для Кембриджской школы. Фактически задача у автора — доказать, что Чаадаев не актуален, а историчен. Каждая из одиннадцати глав и есть опыт контекстуализации (исторической и идеологической) событий 1836 года. При этом книга разделена на две части: в первой М. Велижев анализирует риторику и аргументацию первого письма, во второй рассматриваются социальные и политические аспекты вынесения Николаем I вердикта о «сумасшествии» Чаадаева. После текста собраны примечания и библиография. Они составляют почти четверть книги, но отмечу, что постраничные сноски воспринимались бы лучше.

Исследование М. Велижева можно сравнить с последовательной раскадровкой чаадаевского дела с постоянным изменением масштаба кадра. Контекстуализация какого-либо события — это всегда искусственное предприятие: контексты не даны нам априори, они выявляются и разграничиваются исследователем. Но для определенных текстов и событий варианты проблематизации и контексты, что называется, напрашиваются сами собой. Первое «Философическое письмо» как раз можно считать таким текстом. Во-первых, различаются время создания текста (1829) и время его публикации (1836); во-вторых, текст изначально, по замыслу Чаадаева, был предназначен для публикации во Франции, но вышел из печати в России; в-третьих, письмо было написано на французском, но переведено на русский язык. В первых трех главах М. Велижев рассматривает трансформацию политико-философского, политико-лингвистического и идеологического контекста публикации. Если бы письмо было опубликовано во Франции, оно не вызвало бы никакого резонанса, так как «и в языковом, и в содержательном плане выглядело банальным набором общих мест, к тому же малоактуальных с точки зрения современной политики» (с. 55). Далее, от сравнения Франции и России М. Велижев переходит к анализу особенностей публичной политической сферы 1830-х

годов, подготавливая читателя к сравнению стратегий Чаадаева и Николая Надеждина, издателя журнала «Телескоп». Заключительная глава первого раздела называется *Интермеццо*, а последняя, одиннадцатая глава — *Post scriptum*, они отзеркаливают друг друга, представляя публичную и личную стратегию Надеждина. Не вдаваясь в детали, чтобы дать возможность читателю насладиться обеими этими главами, скажу лишь, что истории главных героев М. Велижев описывает столь аккуратно и драматически, что невольно проникаешься сочувствием и к Чаадаеву, и к горе-жениху Надеждину, не сумевшему реализовать свои матримониальные надежды (тавтология здесь, боюсь, необходима). Второй раздел книги, на мой взгляд, менее увлекательный — он посвящен функционированию институтов власти в николаевскую эпоху. Здесь читатель узнает о влиянии на чаадаевское дело соперничества между начальником III Отделения А. Х. Бенкендорфом и министром народного просвещения С. С. Уваровым, о роли в их конфликте попечителя Московского учебного округа С. Г. Строганова, о проповедях Филарета, приуроченных к десятилетнему юбилею коронации Николая I, о практиках правоприменения в отношении «безумных», описанных в стиле М. Фуко. Но лично для меня самым удивительным и непостижимым в этом разделе, не считая главы о матримониальных планах Надеждина, оказывается реконструкция микроконтекста принятия императором решения о признании Чаадаева «умалишенным» (гл. 7). Отказ от предложенного С. С. Уваровым уголовного преследования Чаадаева в пользу признания его сумасшедшим, по мнению М. Велижева, был не продуманным ходом, но скорее ситуативным решением, зависящим от настроения императора в конкретный день. Читатель оказывается фактически рядом с Николаем I в Царском Селе, узнает и время чтения (или скорее беглого просмотра) 15-го номера «Телескопа» — до 9 утра 22 октября, и практически «слышит» мысли императора. Более того, М. Велижев очень бережно отмечает, что 22 октября в календаре имперских торжеств было значимым днем — это праздник Казанской иконы Божьей Матери, которая ассоциировалась с победами русской армии в 1612 и 1812 годах: «22 октября царь, будучи человеком глубоко религиозным, еще острее ощущал собственную провиденциальную миссию» (с. 169). Поэтому мрачное письмо Чаадаева могло показаться императору скорее нелепым и абсурдным, чем преступным. К концу главы М. Велижев замечает, что «эмоциональный порыв, вероятно, поддерживался и рациональной калькуляцией» (с. 176), подразумевая желание Николая I вывести из общественной дискуссии вопрос о форме правления в России, тем самым избежав повторения восстания декабристов. Однако этому контексту в монографии уделяется не так много внимания.

Одним из следствий контекстуализации события является его ограничение: исследователь вынужден ограничивать поле своего зрения, чтобы разглядеть, детализировать отдельные его аспекты. С детализацией М. Велижев справляется хорошо, однако при чтении создается впечатление, что автор настойчиво предлагает читателю идею о случайности стечения обстоятельств в деле Чаадаева, снижая его значимость. При этом он полностью игнорирует восприятие публикации первого «Философического письма» теми интеллектуалами, которые были знакомы с письмами еще в формате самиздата. К примеру, странным в таком контексте выглядел бы ответ Пушкина в личном письме Чаадаеву от 19 октября 1836 года [Пушкин, 1997], из которого следует, что поэт, хоть и был знаком с «Философическими письмами» до публикации, не имеет никакого представления, например, о содержательных и языковых аспектах письма и его идейном фоне. Что, на мой взгляд, совершенно абсурдно. Пушкин отреагировал как рядовой читатель «Телескопа», а не как развитый интеллектуал. Были ли контексты написания писем столь очевидны, как это представляет читателю М. Велижев? Полагаю, это вопрос для последующих исследований. Проблематика дела Чаадаева по-прежнему не исчерпана.

Список источников

Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории / сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 632 с. (Серия «Интеллектуальная история»).

Павлов А. В. Приключения метода: Кембриджская школа (политической мысли) в контекстах // Логос. 2018. Т. 28, № 4. С. 261–302.

Пушкин А. С. Письмо П. Я. Чаадаеву 19 октября 1836 г. Петербург // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 17 т. М.: Воскресенье, 1997. Т. 16. С. 171–173.

References

Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual'noi istorii [The Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History] (2018) Compiled by T. Atnashev and M. Velizhev. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review]. (Series "Intellectual History").

Pavlov, A. V. (2018) "Priklyucheniya metoda: Kembridzhskaya shkola (politicheskoi mysli) v kontekstakh" ["Adventures of Method: The Cambridge School (of Political Thought) in Contexts"], *Logos*, 28(4), pp. 261–302.

Pushkin, A. S. (1997) "Pis'mo P. Ya. Chaadaevu 19 oktyabrya 1836 g. Peterburg" ["Letter to P. Ya. Chaadaev, October 19, 1836, Petersburg"], in Pushkin, A. S. *Polnoe*

sobranie sochinenii: v 17 tomakh. Tom 16 [Complete Works: in 17 vols. Vol. 16]. Moscow: Voskresen'e, pp. 171–173.

Информация об авторе: Алина Андреевна Жукова — аспирант, 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: Alina A. Zhukova — Doctoral Student, 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.

Статья поступила в редакцию 21.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.06.2024;
принята к публикации 10.06.2024.

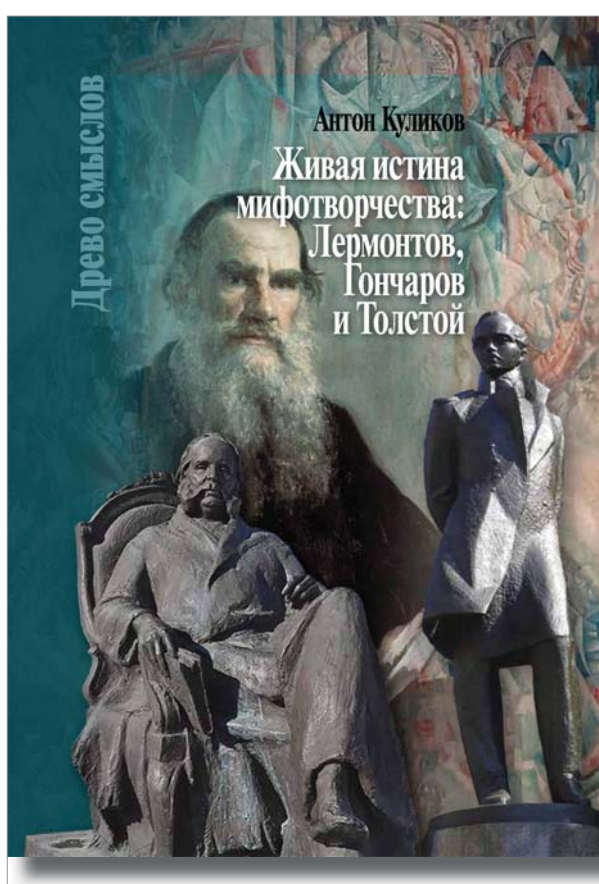
The article was submitted 21.11.2024;
approved after reviewing 01.06.2024;
accepted for publication 10.06.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 255.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 255.

ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2025 году



Куликов А. К. Живая истина мифотворчества: Лермонтов, Гончаров и Толстой. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. — 376 с. (Серия «Древо смыслов»).

В книге представлен новый подход к философскому анализу литературной классики: истолкование произведений М. Ю. Лермонтова, И. А. Гончарова и Л. Н. Толстого как мифотворчества с опорой на восходящую к Ф. Шеллингу философию мифологии. Мифотворчество — живое знание (в терминологии С. Л. Франка), обладающее большим эвристическим потенциалом для философии природы и философской антропологии. Особое внимание уделяется проблемам реальности мифотворчества, антропоморфизма

мифологического и научного понимания природы, соотнесения времени и вечности, тайнам любви и свободы и др. Ключевой тезис — близость детскости и мифа (духовного детства человечества), философии мифа и философии детства. В опоре на этот тезис автор дает набросок историософии, отыскивающей исток новоевропейской культуры, ее взлета и трагедии в размежевании с детскостью и мифом.

Книга адресована философам, литературоведам, историкам культуры, всем, кто любит произведения Лермонтова, Гончарова и Толстого.

Научный электронный журнал
Философические письма. Русско-европейский диалог
2025. Т. 8, № 2
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*
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
16 июня 2025 года.

