

Ф

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

илософические
письма.

Русско-европейский
диалог

3/2025



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, № 3

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

© НИУ ВШЭ, 2025

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. 3

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

<i>В. К. Кантор</i> — Страшный 1918-й	11
--	----

Вспоминая Георгия Дмитриевича Гачева

<i>Георгий Гачев</i> — О Сократе — жизне-мысль (1994)	39
<i>В. В. Грановский</i> — Георгий Гачев как историк русской мысли	60
<i>Д. П. Козолупенко</i> — Земледелие как форма «жизнемысли» в философии Георгия Гачева	83
<i>Н. Н. Смирнова</i> — Отдельный человек и счастье — доминанты теории искусства Г. Д. Гачева	98

К 150-летию со дня рождения Альберта Швейцера

<i>Дж. Пирари</i> — За пределами расстояний: обмен письмами между Альбертом Швейцером и итальянской отшельницей	108
<i>М. А. Пилюгина</i> — «Воля к жизни среди всеобщей воли к жизни»: Альберт Швейцер о связи мышления и культуры	125

Литература. Философия. Религия

<i>Ван Шуай</i> — Завет, миссия и Царство Небесное: о трех измерениях идеи Святой Руси	137
<i>К. А. Баршт, И. Учелло</i> — «Массагу». Загадочная пропись в рабочей тетради Ф. М. Достоевского 1869–1870 годов	164

Архивные материалы. Из неопубликованного

<i>Н. В. Рябчинский</i> — Предисловие к переводу рецензии Д. И. Чижевского	192
<i>Д. Чижевский</i> — Николай Бердяев. О самоубийстве	201

А. Л. Беграмбеков —

Предисловие к републикации статьи И. И. Лапшина
«Мистический рационализм проф. С. Л. Франка» 209

И. И. Лапшин —

Мистический рационализм проф. С. Л. Франка 233

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

А. О. Кондратенко —

«Человек обречен на испытания историей...» 257

Зеркало Гутенберга 265

CONTENTS

From the Editor

<i>V. K. Kantor</i> — The Terrible Year 1918	11
---	----

Remembering Georgy Dmitrievich Gachev

<i>Georgy Gachev</i> — About Socrates — Life-Thought (1994)	39
<i>V. Vl. Granovsky</i> — Georgy Gachev as a Historian of Russian Thought	60
<i>D. P. Kozolupenko</i> — Agriculture as a Form of “Life-thinking” in Georgy Gachev’s Philosophy	83
<i>N. N. Smirnova</i> — Individual Human Being and Happiness are the Key Points of G. D. Gachev’s Theory of Art	98

On the 150th Anniversary of Albert Schweitzer’s Birth

<i>G. Pirari</i> — Beyond Distances: The Epistolary Exchange Between Albert Schweitzer and an Italian Hermit	108
<i>M. A. Pilyugina</i> — “The Will-to-Live Amidst the Universal Will-to-Live”: Albert Schweitzer on the Connection Between Thinking and Culture	125

Literature. Philosophy. Religion

<i>Wang Shuai</i> — Testament, Mission and the Kingdom of Heaven: On the Three Dimensions of the Idea of Holy Rus’	137
<i>K. A. Barsht, I. Uccello</i> — “Maccary.” A Mysterious Note in F. M. Dostoevsky’s Notebook from 1869–1870	164

Archival Materials. Unpublished Papers

<i>N. V. Ryabchinskiy</i> — Preface to Translation of D. I. Chizhevsky’s Review	192
<i>D. Chyzhevsky</i> — Nikolai Berdyaev. On Suicide (N. Berdyaev, On Suicide, Psychological Etude, Paris, 1931, 45 pages)	201

<i>A. L. Begrambekov</i> — Preface to the Publication of I. I. Lapshin’s Article “The Mystical Rationalism of Prof. S. L. Frank”	209
<i>I. I. Lapshin</i> — The Mystical Rationalism of Prof. S. L. Frank	233

Academic Life. Reviews

<i>A. O. Kondratenko</i> — “Man is Doomed to the Tests of History...”	257
In a Gutenberg’s Mirror	265

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 11–36.

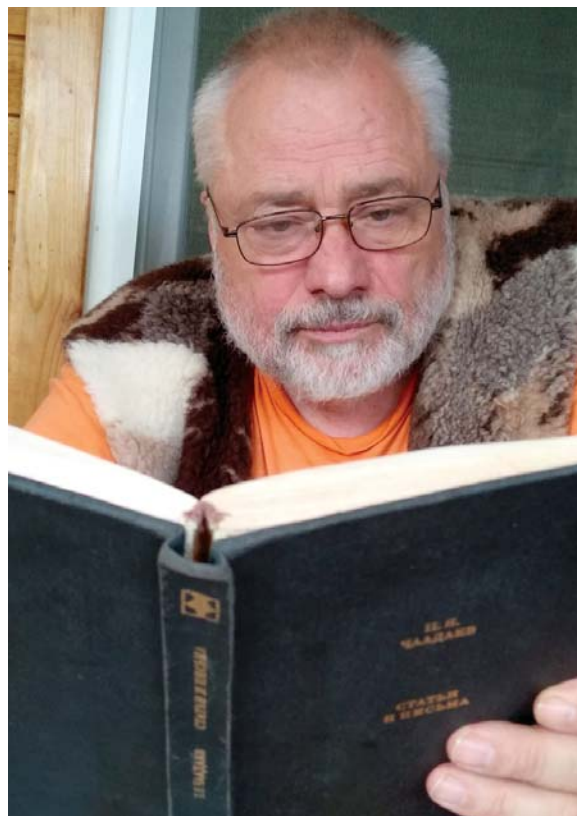
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 11–36.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-11-36

СТРАШНЫЙ 1918-й



Владимир Карлович Кантор

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



Аннотация. В своей статье автор рассматривает одну из тяжелейших эпох для России. Мало того, что только отгремела Первая мировая война — по Европе прошла пандемия испанки, унесшая жизнью больше, чем схватки армий, затем в 1918 году по призыву Ленина империалистическую войну русские радикалы превратили в кошмар гражданской, а западные страны, как всегда, мечтали оторвать от России некий кусок территорий. В начавшемся переделе мира ослабевшая Россия явно проигрывала. Один из лучших романов об этой эпохе — «Белая гвардия» Михаила Булгакова. Гражданскую войну герои переживают в Киеве. Киев перед революцией, да и в первые годы после, был одной

из интеллектуальных столиц России, откуда вышли крупнейшие русские мыслители и писатели. Начиная с марта 1917-го по июнь 1920 года власть в городе поменялась четырнадцать раз. Некоторые из тогдашних киевских переворотов были относительно бескровными, другие же стоили жизни немалому числу киевлян. Чехарда сменявшихся с 1917 года правителей — большевики, националисты, немцы, поляки, петлюровцы — была своеобразным мини-Армагеддоном. «Армагеддоном» назвал свою книгу 1918 года Марк Алданов. В статье рассматриваются и другие смыслово очень важные произведения этого года — «Двенадцать» Блока, «Мистерия-буфф» Маяковского и «Апокалипсис нашего времени» Василия Розанова. Именно эти тексты дают представление о том времени. Автор показывает, как русская культура осмысляла тот ужас, что выпал на ее долю.



Ключевые слова: Булгаков, Алданов, Блок, Маяковский, ковчег, Василий Розанов, Кампанелла, Платон, формула Канта, звездное небо



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



Ссылка для цитирования: Кантор В. К. Страшный 1918-й // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 11–36.
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-11-36.

From the Editor

THE TERRIBLE YEAR 1918

Vladimir K. Kantor

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



Abstract. In his article, the author examines one of the most difficult eras for Russia. Not only had the First World War just ended, but the Spanish flu pandemic swept across Europe, taking more lives than the clashes of armies, then in 1918, at Lenin’s call, Russian radicals turned the imperialist war into the nightmare of the

Civil War, Western countries, as always, dreamed of tearing away some piece of territory from Russia. In the redistribution of the world that had begun, a weakened Russia was clearly losing. One of the best novels about this era was Mikhail Bulgakov's "The White Guard." The heroes experience the civil war in Kyiv. Kyiv before the revolution, and the first years after, was one of the intellectual capitals of Russia, from where the greatest Russian thinkers and writers came. From March 1917 to June 1920, power in the city changed fourteen times. Some of the Kyiv coups of that time were relatively bloodless, while others cost the lives of many Kyivans. The cavorting of rulers since 1917 — Bolsheviks, nationalists, Germans, Poles, Petliurists — was a kind of mini-Armageddon. Mark Aldanov called his 1918 book "Armageddon." The article also examines other very important works of that year — "The Twelve" by Blok, "Mystery Buff" by Mayakovsky, and "The Apocalypse of Our Time" by Vasily Rozanov. It is these texts that give an idea of that time. The author shows how Russian culture interpreted the horror that befell it.



Keywords: Bulgakov, Aldanov, Blok, Mayakovsky, ark, Vasily Rozanov, Campanella, Plato, Kant's formula, starry sky



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) "The Terrible Year 1918," *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 11–36. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-11-36.

«**В**елик был год и страшен год по рождестве Христовом 1918, от начала же революции второй. Был он обилен летом солнцем, а зимою снегом, и особенно высоко в небе стояли две звезды: звезда пастушеская — вечерняя Венера и красный, дрожащий Марс» [Булгаков, 2015, с. 9] — так начинается гениальный роман Михаила Булгакова «Белая гвардия» о страшном, непонятном, кровавом периоде в Киеве — городе, от которого пошло российское государство.

Именно в этом году пишет Марк Алданов свой поразительный пророческий текст «Армагеддон».

Хочу сразу отметить, что слово «пророк» я понимаю не в бытовом смысле, не как предсказатель, а в смысле библейском. Это посланник Божий, провоз-

вестник воли Бога, осуждающий людей за то, что они перестали следовать Божьим заповедям. Разумеется, пророков изгоняют и побивают камнями. Но они несут свет, противостоят тьме. Соответственно, Армагеддон — место последней битвы между силами добра и зла, описанной в Апокалипсисе. Слово «Армагеддон» можно перевести как «гора Мегиддо». Замечу, что почти все знаменитые города, в том числе и Киев, расположены на возвышенности. Стоит вспомнить Рим, Лиссабон, Москву, Стамбул, норвежский Берген, Афины на Акрополе. В Киеве есть знаменитая Лысая гора — место, где собираются ведьмы.



Михаил Афанасьевич Булгаков. Ок. 1918



Место, называемое по-древнееврейски Армагеддон



Марк Александрович Алданов. 1925

В «Белой гвардии» Киев назван просто Городом: «Как многоярусные соты, дымился, и шумел, и жил Город. Прекрасный в морозе и тумане на горах, над Днепром» [Булгаков, 2015, с. 47]. Надо сказать, что Киев перед революцией, да и в первые годы после нее, был одной из интеллектуальных столиц России, откуда вышли крупнейшие русские мыслители и писатели, начиная с того же Михаила Булгакова. Алданов (Марк Александрович Ландау) тоже киевлянин. Еще стоит добавить Николая Бердяева, Льва Шестова, Илью Эренбурга, Александра Вертинского, Максимилиана Волошина, режиссера Владимира Бортко, великого пианиста Владимира Горовица, Казимира Малевича, Константина Паустовского, изобретателя вертолета Игоря Сикорского, знамени-

того монархиста Василия Шульгина, перечень можно продолжить. Но хочу сказать, что именно в Киеве в 1911 году был застрелен великий русский реформатор Петр Аркадьевич Столыпин. Фраза Николая Гумилева в этом контексте обретает странную реальность:

Из логова змиева,
Из города Киева,
Я взял не жену, а колдунью.

[Гумилев, 1998]

Похоже, что в этом городе состоялся роман Анны Ахматовой и Николая Гумилева, обвенчавшихся в 1910 году.

Киев — как логово змиево. Но люди там, в этом логовое, вырастали удивительные, несшие в себе выработанное противоядие против змеиного удара. А змеиные удары были непрестанны. Начиная с марта 1917-го по июнь 1920 года власть в городе менялась четырнадцать раз. Некоторые из тогдашних киевских переворотов были относительно бескровными, другие же — стоили жизни немалому числу киевлян. Как пишут историки, поначалу была власть



Николай Гумилев и Анна Ахматова

Временного правительства, буквально сошедшего с ума после февральского переворота, опьяненного «свободой». Символическим олицетворением павшего царского режима для многих киевлян был стоявший на главной площади города уже пять лет памятник Петру Столыпину. Этот памятник подвергли «казни через повешение» в первые же недели революции. Подготовка длилась два дня, а на третий статую сбросили с пьедестала. Эта чехарда сменявшихся с 1917 года правителей — и большевики, и националисты, и немцы, и поляки, и петлюровцы — была своеобразным мини-Армагеддоном. И было непонятно, какая из сил являет Добро, а какая Зло.

Армагеддон перешел в Апокалипсис.

* * *

Но катастрофа началась не с Киева. Распадалась Россия, а Малороссия и Киев — это жесткие отзвуки всероссийской катастрофы, точнее сказать, катастрофы общеевропейской, катастрофы как результата Первой мировой войны, одной из самых страшных войн в истории человечества. Шел, начиная с 1914 года, страшный передел мира. Россия в этой схватке проиграла. Великий британский политик в книге «Мировой кризис» писал:

Россия оставалась верным и могущественным союзником. В течение почти трех лет она задерживала на своих фронтах больше половины всех неприятельских дивизий и в этой борьбе потеряла убитыми больше, чем все прочие союзники, взятые вместе. Победа Брусилова в 1916 году оказала важную

услугу Франции. (...) Но Россия упала на полдороге, и во время этого падения совершенно изменила свой облик. Вместо старого союзника перед нами стоял призрак, не похожий ни на что существовавшее до сих пор на земле. Мы видели государство без нации, армию без отечества, религию без бога. Правительство, возымевшее претензию представлять в своем лице новую Россию, было рождено революцией и питалось террором. (...) Старая Россия была сметена с лица земли, и вместо нее пришло к власти «безыменное чудовище», предсказанное в русских народных преданиях.

[Черчилль, 1932, с. 27]



Впрочем, задолго до Черчилля смысл этой чудовищной бойни попытался понять Марк Алданов, историк и писатель. Он понял, что вышедший на волю зверь будет злодействовать и лить кровь, пока не обессилит. И точно, как того хотел Ленин, так называемая империалистическая война в России перешла в войну гражданскую, еще более страшную и кровавую:

Экономическое наследие войны ужасно. Но моральное много хуже. (...) Народы, так блистательно срезавшиеся на экзамене умственной зрелости 1914 г., развращены войною глубоко и надолго. Европа изолгалась и одичала. Цвет поколения провел четыре года в кровавой праздности траншей, утратил привычку к мирному производительному труду, свыкся со всеми формами самых отвратительных преступлений. Зверь разбужен и вышел на волю.

[Алданов, 2006, с. 107]

Война эта длилась еще четыре года. В этот страшный кровавый морок попадает русская интеллигенция, и семья Турбиных — это семья Михаила Булгакова, роман его в значительной степени автобиографический. Начинается он со смерти матери, отец, профессор богословия умер раньше, но все члены семьи — люди верующие. Младший брат героя, «оглушенный смертью» матери,

смотрел «на иконостас, на тонущий в полумраке свод алтаря, где возносился печальный и загадочный старик бог». Практически с первых строчек читатель попадает в атмосферу быта петровско-пушкинской интеллигенции:

Много лет до смерти, в доме № 13 по Алексеевскому спуску, изразцовая печка в столовой грела и растила Еленку маленькую, Алексея старшего и совсем крошечного Николку. Как часто читался у пышущей жаром изразцовой площади «Саардамский Плотник», часы играли гавот, и всегда в конце декабря пахло хвоей, и разноцветный парафин горел на зеленых ветвях. В ответ бронзовым, с гавотом, что стоят в спальне матери, а ныне Еленки, били в столовой черные стенные башенным боем. Покупал их отец давно, когда женщины носили смешные, пузырьчатые у плеч рукава. Такие рукава исчезли, время мелькнуло, как искра, умер отец-профессор, все выросли, а часы остались прежними и били башенным боем. К ним все так привыкли, что, если бы они пропали как-нибудь чудом со стены, грустно было бы, словно умер родной голос и ничем пустого места не заткнешь. Но часы, по счастью, совершенно бессмертны, бессмертен и Саардамский Плотник, и голландский изразец, как мудрая скала, в самое тяжелое время живительный и жаркий.

[Булгаков, 2015, с. 10]

Саардамский плотник, он же Петр Великий, строитель европейской России, ангел-хранитель семьи Турбиных. И ощущение, что пока есть Саардамский плотник, они всё выдержат. И поддержка духовная, отец Александр, окормлявший все семейство. К нему беседовать ходит старший сын, врач-гинеколог, в последние годы ставший военным врачом:

Как-то, в сумерки, вскоре после похорон матери, Алексей Турбин, придя к отцу Александру, сказал:



Петр Романович Фурман (1816–1856).
Саардамский плотник

— Да, печаль у нас, отец Александр. Трудно маму забывать, а тут еще такое тяжелое время. Главное, ведь только что вернулся, думал, наладим жизнь, и вот...

Он умолк и, сидя у стола, в сумерках, задумался и посмотрел вдаль. Ветви в церковном дворе закрыли и домишко священника. {...}

— Уныния допускать нельзя, — конфузливо, но как-то очень убедительно проговорил он. — Большой грех — уныние... Хотя кажется мне, что испытания будут еще. Как же, как же, большие испытания, — он говорил все увереннее.



Альбрехт Дюрер. Апокалипсис. Битва архангела Михаила с драконом. 1498

— Я последнее время все, знаете ли, за книжечками сижу, по специальности, конечно, больше всего богословские...

Он приподнял книгу так, чтобы последний свет из окна упал на страницу, и прочитал:

— «Третий ангел вылил чашу свою в реки и источники вод; и сделалась кровь».

[Булгаков, 2015, с. 11]

После этой прочитанной фразы из Апокалипсиса, собственно, и начинается роман. Фраза задает тон повествованию.

На город наступают националисты Петлюры, убивающие русских офицеров, грабящие русское население, и муж сестры Елены, прибалтийский немец Тальберг, бежит из Города с отступающими немецкими войсками. И возникает еще одна из сквозных тем Булгакова — тема Фауста, от оперы Гуно, которую постоянно слушают герои «Белой гвардии», до эпиграфа из гётевской драмы к «Мастеру и Маргарите». Героев сопровождают звуки этой оперы:

В бронзовой лампе вспыхнул розовый свет и залил весь угол. Пианино показало уютные белые зубы и партитуру «Фауста» там, где черные нотные закорючки идут густым черным строем и разноцветный рыжебородый Валентин поет:

Я за сестру тебя молю,
Сжался, о, сжался ты над ней!
Ты охрани ее.

Даже Тальбергу, которому не были свойственны никакие сентиментальные чувства, запомнились в этот миг и черные аккорды, и истрепанные страницы вечного «Фауста». Эх, эх... Не придется больше услышать Тальбергу каватины про бога всемогущего, не услышать, как Елена играет Шервинскому аккомпанемент! Всё же, когда Турбиных и Тальберга не будет на свете, опять зазвучат клавиши, и выйдет к рампе разноцветный Валентин, в ложах будет пахнуть духами, и дома будут играть аккомпанемент женщины, окрашенные светом, потому что «Фауст», как «Саардамский Плотник», — совершенно бессмертен.

[Булгаков, 2015, с. 29]

Конечно, бессмертен Саардамский плотник, бессмертен Фауст, искатель смысла жизни, но бессмертен и дьявол. Он не поборол Фауста, уклонился от



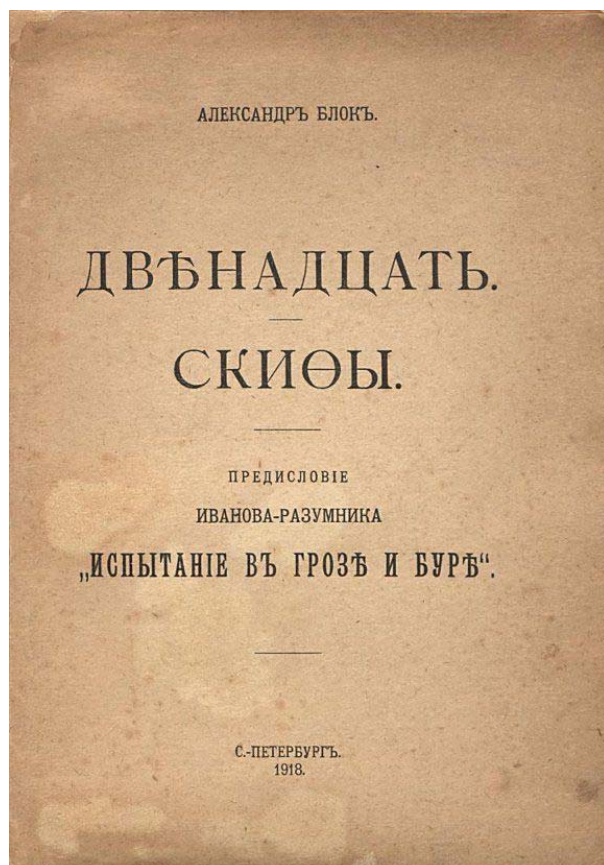
Саардамского плотника, но свою жестокую борьбу с человечеством продолжает. И мировая война — дело его рук. Но возможно ли предугадать его действия? Алданов предложил свое понимание дьявольского вмешательства в жизнь человечества. В 1918 году он выдвинул свою концепцию философии истории:

На троне теперь сидит его величество случай, определяющий и исход войны, от которого и зависит все остальное... Ошибка вершителей судьбы Европы, затеявших эту безумную войну, заключается в том, что они считают свою власть основанной на каком-то незыблемом принципе (...). Мы видим перед собою страшные кольца змея великой войны; стоглавый змей мировой пугачевщины может скоро вползти на арену. Какое из чудовищ победит? Какой ужасный дракон родится в результате поединка? Социалистический строй, говорят наши глубокомысленные пораженцы. Дракон всемирного одичания, склонен думать я.

[Алданов, 2006, с. 45–46]



Александр Александрович Блок (1880–1921)



* * *

Пугачевщина и родилась. Одним из первых это почувствовал, увидел и изобразил Александр Блок в гениальной и двусмысленной поэме «Двенадцать», написанной в январе страшного 1918-го. Блок открыл новую картину русского переживания революции.

Гуляет ветер, порхает снег.
Идут двенадцать человек.

Винтовок черные ремни,
Кругом — огни, огни, огни...

В зубах — цыгарка, примят картуз,
На спину б надо бубновый туз!

Свобода, свобода,
Эх, эх, без креста!

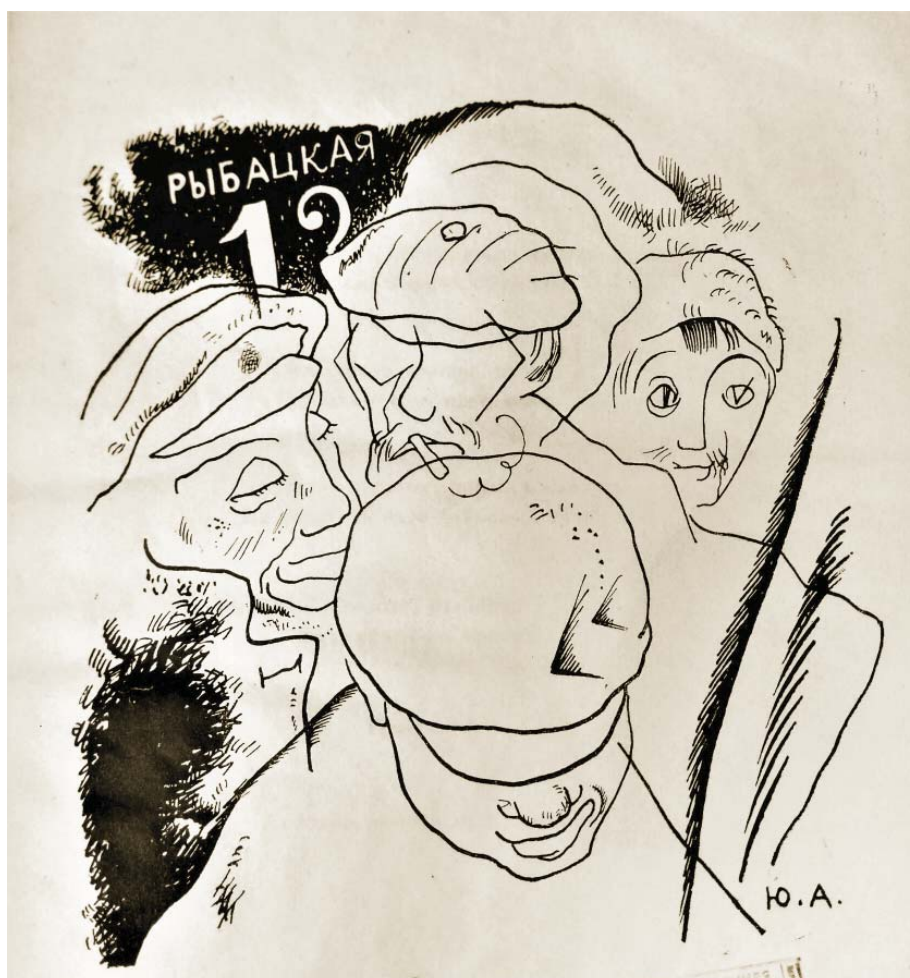
[Блок, 1999, с. 11]

Сплошные переосмысления важных блоковских символов, скажем, «прекрасная дама» превращается в проститутку Катю. Ее убивают как классового врага.

В кружевном белье ходила —
Походи-ка, походи!
С офицерами блудила —
Поблуди-ка, поблуди!

Эх, эх, поблуди!
Сердце екнуло в груди!

Помнишь, Катя, офицера —
Не ушел он от ножа...
Аль не вспомнила, холера?
Али память не свежа?
<...>



А Катька где? — Мертва, мертва!
Простреленная голова!

Что́, Катька, рада? — Ни гу-гу...
Лежи ты, падаль, на снегу!

Революцѳонный держите шаг!
Неугомонный не дремлет враг!

[Блок, 1999, с. 14–15]

Вчерашняя прекрасная дама становится падалью. На этом фоне слова о революционном шаге наполняются страшным смыслом. Получается, что неугомонный враг — это проститутка. Не менее гнусное изображение православного священника:

А вон и долгополый —
Сторонкой — за сугроб...



Катька. Рис. Ю. П. Анненкова

Что нынче невеселый,
Товарищ поп?

Помнишь, как бывало
Брюхом шел вперед,
И крестом сияло
Брюхо на народ?..

[Блок, 1999, с. 9]

Вся мистерия христианства тут падает в комедийную бездну. Это ясно из издевательской концовки поэмы. Почти с приплясом. И ведет бандитов, новых апостолов, не страдалец, не мученик в терновом венце, не трагический герой, а шут, карнавальный король «в белом венчике из роз», не Иисус, а Исус.

...Так идут державным шагом,
Позади — голодный пес,
Впереди — с кровавым флагом,
И за вьюгой невидим,
И от пули невредим,
Нежной поступью надвьюжной,
Снежной россыпью жемчужной,
В белом венчике из роз
Впереди — Исус Христос.

[Блок, 1999, с. 20]

Новые хозяева жизни, новые опричники, и Христос с кровавым флагом.

* * *

Впрочем, еще в 1915 году в потрясающей поэме «Облако в штанах», на чтении которой рыдал Максим Горький, хулиганствующий двадцатидвухлетний Маяковский отхамил Господу Богу:

Я думал — ты всеильный божище,
а ты недоучка, крохотный божик.
Видишь, я нагибаюсь,
из-за голенища
достаю сапожный ножик.
Крыластые прохвосты!



Жмитесь в раю!
Ерошьте перышки в испуганной тряске!
Я тебя, пропахшего ладаном, раскрою
отсюда до Аляски!

[Маяковский, 1955–1961, т. 1, с. 195–196]

В 1917 он обещал человечеству:

Мы разливом второго потопа
перемоем миров города.

[Маяковский, 1955–1961, т. 2, с. 7]

А в 1918-м задумался о Ковчеге спасения. Этот библейский, но антихристианский пафос оказался по душе захватившим в России власть большевикам. И в 1918 году Маяковскому заказал тогдашний нарком просвещения Анатолий Луначарский пьесу — «Мистерию-буфф» — шарж на библейский сюжет Ковчега. Пьесу было велено поставить в Александринском театре, но актеры, присутствовавшие на мейерхольдовской читке, категорически отказались играть футуристический и богохульный текст. В ситуацию вмешалась жена Максима Горького Мария Федоровна Андреева, занимавшая должность комиссара театров и зрелищ Петрограда. Спектакль сделали в срочном порядке в Театре му-

зыкальной драмы. Сценографию и костюмы сочинил Казимир Малевич, а актеров набирали по объявлениям. Сам Маяковский сыграл Мафусаила и черта.

В столкновении попавших на Ковчег «чистых» (буржуев) и «нечистых» (пролетариев разного рода), разумеется, побеждают «нечистые». Пьеса начинается с вопля нечистых:

Нам написали Евангелие,
Коран,
«Потерянный и возвращенный рай»,
и еще,
и еще —
многое множество книжек.



Афиша спектакля «Мистерия-буфф». 1918

Каждая — радость загробную сулит, умна и хитра.
Здесь,
на земле хотим
не выше жить
и не ниже
всех этих елей, домов, дорог, лошадей и трав.
Нам надоели небесные сласти —
хлебище дайте жрать ржаной!
Нам надоели бумажные страсти —
дайте жить с живой женой!

[Маяковский, 1955–1961, т. 2, с. 169–170]

Последнее четверостишие восхитило Великого провокатора Хулио Хуренито, которого воспел в 1921 году Илья Эренбург. В конце пьесы изображена казнь Бога Доллара и обещается построение города Солнца. Как мы знаем, о городе Солнца в революционные эпохи твердили все делатели нового, забывая прошлые попытки.

Чего волами подъяремными мычали?
Ждали,
ждали,
ждали года
и никогда не замечали
под боком такую благодать.
И чего это люди лезят в музеи?
Живое сокровище на сокровище вокруг.
Что это — небо или кусок бумагеи?
Если это дело наших рук,
то какая дверь перед нами не отворится?
Мы — зодчие земель,
планет декораторы,
мы — чудотворцы.
Лучи перевяжем пучками мётел,
чтоб тучи небес электричеством вымести.
Мы реки миров расплещем в мёде,
земные улицы звездами вымостим.

[Маяковский, 1955–1961, т. 2, с. 239–240]



Ю. П. Анненков. Маяковский

Непонятый в свое время Марк Алданов в том же 1918 году написал:

Мечта о земном рае покрыта пылью веков. Первым социалистом был, вероятно, Адам...

Нынешний строй не вечен, — это совершенно несомненно. В строе, который придет ему на смену, будут преобладать формы коллективного владения, — это весьма вероятно. Новый строй принесет людям больше материального благосостояния, — это вполне возможно. Но как он наступит и через сколько времени, — вот вопрос, многочисленные ответы на который представляют собой одну из интереснейших страниц в истории человеческого незнания.

Несколько примеров наудачу.

Когда старик Платон, называемый обыкновенно божественным, хотя это был, в сущности, очень земной философ, отправлялся в Сиракузы к мудрому тирану Дионисию, он был уверен, что, проникшись силой его доводов, просвещенный правитель Сицилии осуществит в своей земле принципы коммунистической республики и тем самым откроет новую счастливую эру бедству-

ящему человеческому роду. Однако Дионисий Сиракузский оказался другого мнения — и Платона, как известно, постигли большие неприятности. Проданный в рабство, он спасением своим был обязан лишь дружбе киринеянина Аннихериса, который на эгинском базаре купил знаменитого мудреца за 20 мин, что, разумеется, было недорого. Печальные обстоятельства, однако, не поколебали веры Платона в близость коммунистического переворота и много лет спустя, по смерти Дионисия Старшего, он вторично отправился в Сиракузы с тем же предложением к новому просвещенному тирану Дионисию Младшему, который принял его не лучше.

Совершенно так же, как Платон, был уверен в близости социалистического строя благочестивый доминиканский монах Томмазо Кампанелла, автор гремевшей когда-то книги «*Civitas Solis*» (Город Солнца). Этот калабрийский Ленин 16-го столетия организовал большой политический заговор с целью замены существовавшего в Неаполе строя коммунистической республикой посредством военного восстания. История повторяется. Картина заговора Кампанеллы до мелочей сходна с тем, что происходило в Петербурге в дни 3–5 июля 1917 г. Для осуществления плана Кампанелла предполагал напасть со своими приверженцами на страшную неаполитанскую тюрьму («Кресты» той эпохи назывались «Яйцом» — *l'ovo*), выпустить политических заключенных, а заодно воров и бандитов, захватить с их помощью правительственные учреждения, сжечь все бумаги (это очень характерно), а затем, расправившись с иезуитами, к которым он относился приблизительно так, как большевики к «меньшевикам и правым эс-эрам», приступить к организации общества на новых коммунистических началах. Желая обеспечить успех своему предприятию, Кампанелла, человек исключительного бескорыстия, счел возможным войти в соглашение с могущественным внешним врагом, с турецким визирем

Восстание, однако, не удалось. Вице-король неаполитанский, граф Демос (Керенский калабрийской революции), быстро собрал войска и разбил заговорщиков. Кампанелла пытался бежать на турецкий военный корабль, но — не может же история повторяться буквально — радость спасения и реванша не была уготована несчастному монаху. Пойманный и подвергнутый тяжелой пытке, он провел в том же «Яйце» 27 лет жизни. Вера его в близость коммунистического строя, как и у Платона, не поколебалась от испытаний.

[Алданов, 2006, с. 74–76]

Но движение к будущему с точки зрения ницшеанствующего русского хулигана предполагало злодейское уничтожение прошлого. Маяковский:



А мы —
не Корнеля с каким-то Расином —
отца, —
предложи на старье меняться, —
мы
и его
обольем керосином
и в улицы пустим —
для иллюминаций.

[Маяковский, 1955–1961, т. 2, с. 21]

А что стоят его слова мясника-людоеда из «Облака»: «Выше вздымайте, фонарные столбы, / окровавленные туши лабазников»! [Маяковский, 1955–1961, т. 1, с. 189]. Эти слова означали, думаю я, провал в «преисподнюю небытия» (Ф. Степун). Дьявольщины в творчестве Маяковского было предостаточно. И, конечно, главной дьяволицей была Лиля Брик. По слухам, она была и агентом органов. Но это другая тема.

В 1918 году Василий Розанов начал издавать удивительную книгу:

Мною с 15 ноября будут печататься двухнедельные или ежемесячные выпуски под общим заголовком: «Апокалипсис нашего времени». Заглавие, не требующее объяснений, ввиду событий, носящих не мнимо апокалипсический характер, но действительно апокалипсический характер. Нет сомнения, что глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всем, — и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства; и в эти пустоты проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатства. Всё потрясено, все потрясены. Все гибнут, всё гибнет. Но все это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания.

[Розанов, 2000, с. 5]

Как выбраться из этого провала? На что опереться, за что ухватиться? Христианство в течение столетий было своего рода опорой для человека, ищущего смысл жизни. Розанов фиксирует страшную ситуацию тотального провала в пустоту.

Но было решение, почти мистическое.

В «Белой гвардии» Булгаков неожиданно рисует картину спасения даже лютых противников. Военврачу Алексею Турбину снится рай, где он сталкивается со своим погибшим в бою вахмистром и беседует с ним:

Вахмистр рассмеялся возбужденно и радостно взмахнул руками.

— Господи боже мой, господин доктор. Мёста-то, мёста-то там, ведь видимо-невидимо. Чистота... По первому обозрению говоря, пять корпусов еще можно поставить и с запасными эскадронами, да что пять — десять! Рядом с нами хоромы, батюшки, потолков не видно! Я и говорю: а разрешите, говорю, спросить, это для кого же такое? Потому оригинально: звезды красные, облака красные в цвет наших чакчир отливают... «А это, — говорит апостол Петр, — для большевиков, с Перекопу которые». <...>

— Большевиков? — смутилась душа Турбина. — Путаете вы что-то, Жилин, не может этого быть. Не пустят их туда.

— Господин доктор, сам так думал. Сам. Смутился и спрашиваю Господа Бога...

— Бога? Ой, Жилин!

— Не сомневайтесь, господин доктор, верно говорю, врать мне нечего, сам разговаривал неоднократно. <...>



Василий Васильевич Розанов (1856–1919)

Ну вот-с я и докладываю, как же так, говорю, Господи, попы-то твои говорят, что большевики в ад попадут? Ведь это, говорю, что ж такое? Они в тебя не верят, а ты им вишь какие казармы взбодрил.

«Ну, не верят?» — спрашивает.

«Истинный бог», — говорю, а сам, знаете ли, боюсь, помилуйте, Богу этикие слова! Только гляжу, а он улыбается. Чего ж это я, думаю, дурак, ему докладываю, когда он лучше меня знает. Однако любопытно, что он такое скажет. А он и говорит:

«Ну не верят, — говорит, — что ж поделаешь. Пущай. Ведь мне-то от этого ни жарко, ни холодно. Да и тебе, — говорит, — тоже. Да и им, — говорит, — тоже самое. Потому мне от вашей веры ни прибыли, ни убытку. Один верит, дру-

гой не верит, а поступки у вас у всех одинаковые: сейчас друг друга за глотку, а что касается казарм, Жилин, то тут так надо понимать, все вы у меня, Жилин, одинаковые — в поле брани убиенные. Это, Жилин, понимать надо, и не всякий это поймет. Да ты, в общем, Жилин, — говорит, — этими вопросами себя не расстраивай. Живи себе, гуляй».

[Булгаков, 2015, с. 65–66]

На первый взгляд, этот отрывок — просто вставка в текст романа, не имеющая прямого отношения к действию. Да и вахмистр Жилин больше нигде не появляется. Странный промельк. Я уж не говорю о Боге, беседующем с Жилиным. Бог и Мать-заступница участвуют в судьбе героев. Елена молится Божьей Матери о спасении брата. И небесные силы помогают Турбиным.

* * *

Гениальная концовка романа возвращает нас к великой кантовской формуле: звездное небо надо мной и моральный закон во мне. Вот последние строчки:

Последняя ночь расцвела. Во второй половине ее вся тяжелая синева, занавес Бога, облекающего мир, покрылась звездами. Похоже было, что в неизмеримой высоте за этим синим пологом у царских врат служили всенощную. В алтаре зажигали огоньки, и они проступали на завесе целыми крестами, кустами и квадратами. Над Днепром с грешной и окровавленной и снежной земли поднимался в черную, мрачную высь полночный крест Владимира. Издали казалось, что поперечная перекладина исчезла — слилась с вертикалью, и от этого крест превратился в угрожающий острый меч.

Но он не страшен. Всё пройдет. Страдания, муки, кровь, голод и мор. Меч исчезнет, а вот звезды останутся, когда и тени наших тел и дел не останется на земле. Нет ни одного человека, который бы этого не знал. Так почему же мы не хотим обратить свой взгляд на них? Почему?

[Булгаков, 2015, с. 256–257]

Проходят столетия. Но ответа нет как нет.

Список источников

Алданов Марк. Армагеддон. М.: НПК «ИНТЕЛВАК», 2006. 607 с.

Блок А. А. Полное собрание сочинений в 20 томах. М.: Наука, 1999. Т. 5. 563 с.

Булгаков М. А. Белая гвардия. М.: Ладомир, 2015. 824 с.

Гумилев Н. С. Из логова змиева // Гумилев Н. С. Полное собрание сочинений в десяти томах. М.: Воскресенье, 2008. Т. 2. С. 36.

Маяковский В. В. Полное собрание сочинений в 13 томах. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955–1961. 13 т.

Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. 429 с.

Черчилль В. Мировой кризис. М.–Л.: Государственное военное издательство, Типография «Печатный Двор», 1932. XIX, 328 с.

References

Aldanov, Mark (2006) *Armageddon*. Moscow: NPK “INTELVAK”.

Blok, A. A. (1999) *Polnoye sobraniye sochinenii v 20 tomakh. Tom 5 [Complete Works in 20 vols. Vol. 5]*. Moscow: Nauka Publ.

Bulgakov, M. A. (2015) *Belaya gvardiya [White Guard]*. Moscow: Ladomir.

Gumilev, N. S. (2008) “Iz logova zmiyeva” [“From the serpent’s lair”], in Gumilev, N. S. *Polnoye sobraniye sochinenii v desyati tomakh. Tom 2 [Complete Works in ten vols. Vol. 2]*. Moscow: Voskresenye, p. 36.

Mayakovskii, V. V. (1955–1961) *Polnoye sobraniye sochinenii v 13 tomakh [Complete Works in 13 vols]* (13 vols). Moscow: Gosudarstvennoye izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction].

Rozanov, V. V. (2000) *Apokalipsis nashego vremeni [Apocalypse of Our Time]*. Moscow: Respublika.

Cherchil’, V. (1932) *Mirovoi krizis [World Crisis]*. Moscow – Leningrad: Gosudarstvennoye voyennoye izdatel’stvo, Tipografiya “Pечатnyi Dvor” [State Military Publishing House, Printing House “Pечатny Dvor”].

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

Information about the author: Vladimir K. Kantor — DSc in Philosophy, Full Professor, Chief Research Fellow, the Head of International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, Editor-in-Chief of the journal “Philosophical Letters. Russian and European Dialogue”, National Research University “Higher

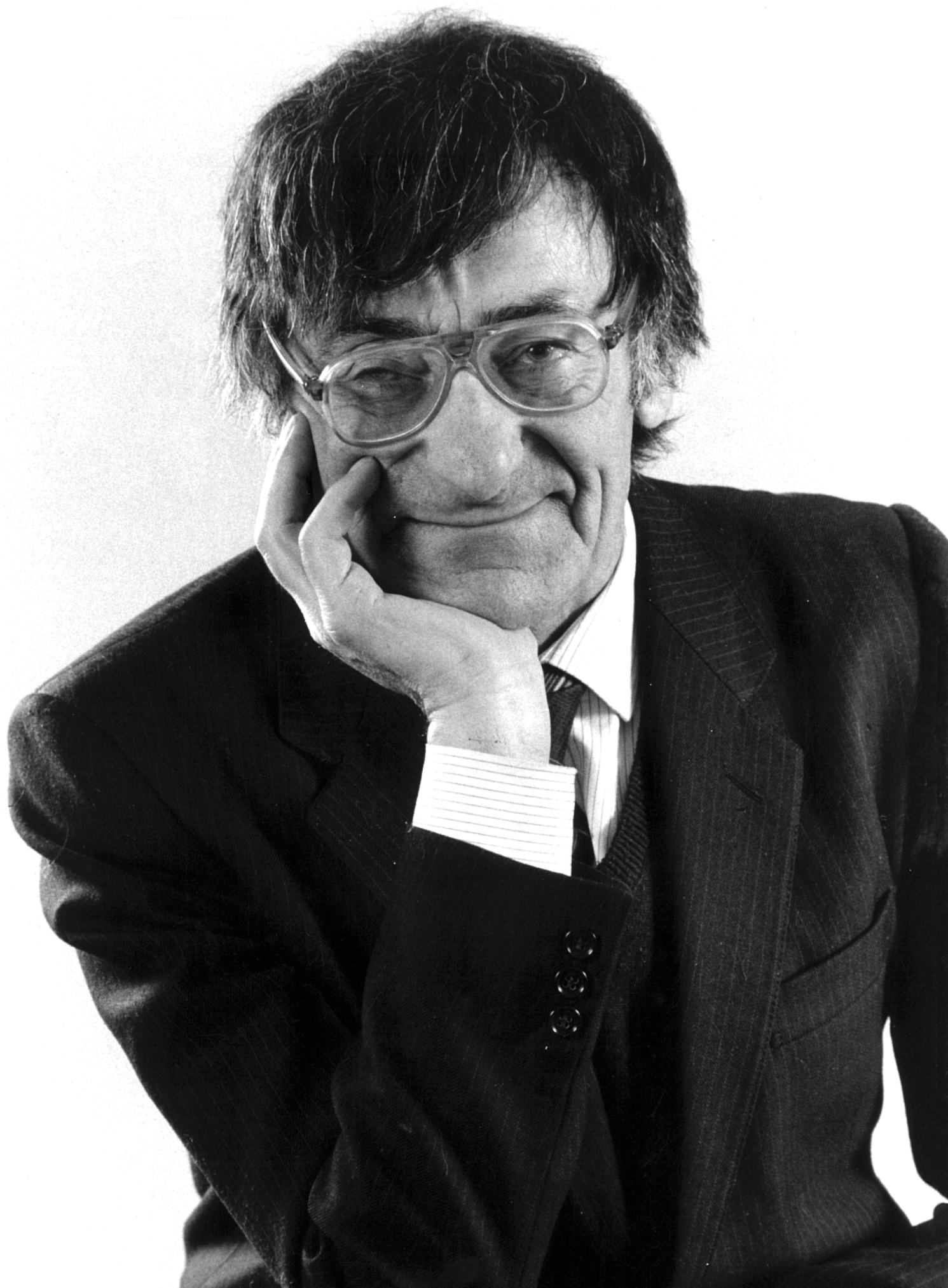
School of Economics” (HSE University). Address: 215, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 21.07.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 21.07.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.



Георгий Дмитриевич Гачев (1929–2008)

1 мая 2024 года исполнилось 95 лет со дня рождения российского философа, литературоведа, культуролога Георгия Дмитриевича Гачева (1929–2008). Журнал «Философические письма: русско-европейский диалог» выступил партнером Международной научной конференции «Жизнь с мыслью: Творческое наследие Георгия Гачева», прошедшей в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН 14–15 мая 2024 года. Конференция стала частью обширной программы научных и культурных мероприятий в Москве и регионах России, приуроченных к памяtnому юбилею ученого и давших старт подготовке 100-летнего юбилея Георгия Гачева, которое будет отмечаться в 2029 году.

Современники мыслителя называли его «всечеловеком». Универсализм и персонализм мышления Гачева, стремление воссоздать целостную картину мира проявились в его филологических штудиях и работах по эстетике, в исследованиях национальных ментальностей и интересе к естествознанию, которое он прочитывал «глазами гуманитария», по его собственному выражению возводя мост между «науками о природе» и «науками о человеке». «Экзистенциальная культурология» создавалась в единстве рационального и образного типов познания, утверждала неразрывность мысли о мире и бытия в нем. Гачев не просто проживал каждый момент существования, но вводил его в сферу рефлексии, запечатлевая в письменном слове, отстаивая принцип «жизнемышления», сближавший его с М. Прустом, В. В. Розановым, М. М. Пришвиным.

Обширное наследие Георгия Гачева открыто осмыслению, актуализации, диалогу. Включаясь в этот диалог, журнал «Философические письма» представляет вниманию читателей работы современных исследователей, посвященные феномену Гачева, и публикации из архива мыслителя, среди которых — печатаемый этюд о Сократе и запланированная в следующем номере переписка Гачева с Михаилом Бахтиным.

Редакция

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 39–59.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 39–59.

Публикация / Publication

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-39-59

ГЕОРГИЙ ГАЧЕВ О СОКРАТЕ — ЖИЗНЕ-МЫСЛЬ (1994)

Предисловие, публикация и примечания А. Г. Гачевой

Анастасия Георгиевна Гачева
Институт мировой литературы
им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия,
a-gacheva@yandex.ru



 **Аннотация.** Комментированная публикация этюда Георгия Гачева о Сократе, предназначавшегося для одноименного юношеского журнала. В предисловии и комментариях рассматривается гачевский принцип жизненного мышления, воссоздается атмосфера деревенской жизни философа, проводится параллель между текстом о Сократе и написанными в деревне Новоселки книгами «Осень с Кантом» и «Зимой с Декартом».

 **Ключевые слова:** архивное наследие Георгия Гачева, принцип жизненного мышления, этюд о Сократе, деревня Новоселки, книги «Осень с Кантом» и «Зимой с Декартом»

© Гачева А. Г., предисловие, публикация, примечания, 2025



Ссылка для цитирования: Гачев Георгий. О Сократе — жизне-мысль (1994) / предисл., публ., примеч. А. Г. Гачевой // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2025. Т. 8, № 3. С. 39–59. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-39-59.

Remembering Georgy Dmitrievich Gachev

GEORGY GACHEV

ABOUT SOCRATES — LIFE-THOUGHT (1994)

Preface, publication and notes by A. G. Gacheva

Anastasia G. Gacheva

A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, a-gacheva@yandex.ru



Abstract. An annotated publication of Georgy Gachev's essay on Socrates, intended for the youth magazine of the same name. The preface and comments examine Gachev's principle of life-thinking, recreate the atmosphere of the philosopher's village life, and draw a parallel between the text on Socrates and the books "Autumn with Kant" and "Winter with Descartes," written in the village of Novosyolki.



Keywords: archival heritage of Georgy Gachev, the principle of life-thinking, an essay on Socrates, the village of Novosyolki, the books "Autumn with Kant" and "Winter with Descartes"



For citation: Gachev, Georgy (2025) "About Socrates — Life-Thought (1994)." Publ. by A. G. Gacheva, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 39–59. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-39-59.

Предисловие публикатора

Этюд о Сократе был написан Георгием Гачевым за 2 дня — 15 и 16 мая 1994 года в деревне Новоселки под Наро-Фоминском, куда с 1972 года он уезжал каждый год — весной, летом, осенью, даже зимой, затем возвращался и уезжал снова — курсируя между московской квартирой на улице Волгина и деревенским домом, а с лета 1994 года — между Переделкино и Новоселками, благо находились они на одной — Киевской — ветке железной дороги.



Георгий Гачев в деревне
за машинкой, 2000

Георгий — по-гречески «земледелец» — любил труд на земле и в деревне «крестьянствовал» и «умозрел». Утром — за пишущей машинкой, которую ставил на старую коричневую табуретку или деревянный стол-лавку, доставшуюся ему от «деда Никиты», бывшего его соседа по другой деревне, Щитово, — отдавался жизнемышлению, соединяя в едином тексте опыты жизни и мысли каждого дня. Днем — работал на огороде, сажая картошку, кабачки, лук, свеклу, морковь, огурцы, полот и прореживал грядки — и так же выпалывал ошибки и прореживал текст в верстках своих статей и книг, которые часто захватывал с собой в деревню. Вечером — читал и снова трудился на земле: окучивал, поливал, косил траву...

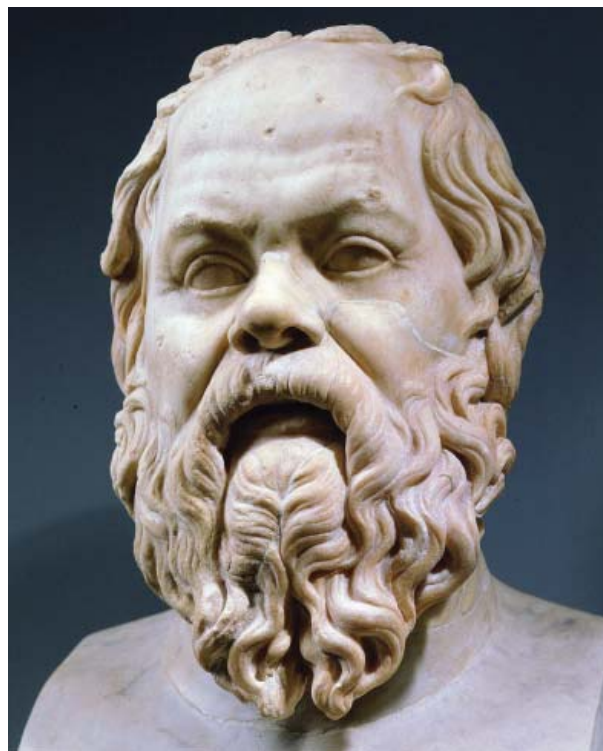
«Встреча жизни с Мыслью на диалог» [Гачев, 1995, с. 16] в хронотопе деревни происходила самым естественным образом — как в моменты утреннего «умозрения», так и в течение дня. Труд ума и воображения и труд крестьянина-земледельца взаимно питали друг друга, и часто, окучивая картошку и внезапно поймав новую мысль, Гачев бросался к пишущей машинке — не упустить, записать!

Жизнемышление Гачева было неангажированным и свободным. Он собеседовал с Бытием, ориентируясь на Истину и Абсолют. Мыслил не «злободневно», а на «доброгодне», как сказал сам о себе в фильме из цикла «Острова», попутно расчищая снег в Переделкино. Но при этом все текущее и бесследно утекающее в «пропасть забвенья», все мелочи жизни, весь сор повседневности, захватываясь его мыслью, запечатлеваясь словом, сохранялись для вечности. В его текстах раскрывались метафизические смыслы природных и сотворенных человеком вещей, быт переставал быть профанным, вторичным, презренным, недостойным внимания чистой мысли. «Лук — как модель мира», «Метафизика петуха», «Дом — зачем и что значит», «Деревья — руки земли», «Огурец — да это же ракета!», «Как паучок найдет дорогу домой?», «Утка научила миропониманию», «Телефон = взломщик в доме», «Фортепиано = дискретность. Скрипка = континуум. Частица и волна», «Телевизор — глаз в меня» [Гачев, 2019с, с. 705–709], — сами названия гачевских «жизнемыслей» проявля-

ли «священное в повседневном» [Касаткина, 2015]. Мир, сотворенный Божественным Словом, через слово мыслителя раскрывал логосное начало в себе, в нем проявлялась источная сопричастность к «Сотворшему вся», которая не улавливается ни одномерным, эмпирическим зрением, ни кабинетным философствованием, чужающимся живой жизни.

Темы умозрения рождались у Гачева в скрещении явлений Культуры, Духа и опытов повседневности, философские сюжеты рождались с житейскими, размышления о литературе и эстетике, естествознании и национальных ментальностях модулировали в описание деревенского быта и семейной робинзонады, разбор трактата Галилея о воде соединялся с описанием родов жены (см.: [Гачев, 2007, с. 185]), а чтение «Исповеди» Августина Блаженного перемежалось описанием заботы о младенце Ларисе, младшей любимой дочери: «Укачиваю ребенка на балконе — как разжигаю костер одной спичкой в сыром хворосте: бережно, с тревогой, плавно раздувая» [Гачев, 2019с, с. 265]. Диалоги в пространстве Культуры с Сократом, Платоном, Декартом, Кантом, Гегелем, Достоевским, Толстым перерастали в беседы с женой, Светланой Семеновой, мысль которой Гачев называл явлением Женского Логоса (см.: [Гачев, 2022, с. 577–668]), а сами эти беседы с рождавшимися в них идеями и пониманиями — «ОБЩИЙ СОКРАТ» [Гачев, 1995, с. 481]. Разговоры с коллегами по Институту истории естествознания и техники, Институту славяноведения и балканистики, с выдающимися современниками — Н. И. Толстым, В. С. Библером, В. Н. Топоровым, С. П. Курдюмовым, В. П. Визгиным и др. — шли по самому нерву времени и волновавших это время проблем. А наряду с ними в писаниях Гачева возникали «сократические диалоги» с соседями по деревне, звучали голоса простых людей, житейская мудрость которых оказывалась для него не менее значима, чем изречения философов и ученых, «совопросников века сего».

«При философствовании в жанре жизнемысли, — подчеркивал Гачев, — одновременно совершаются два дела: “познай самого себя” (Сократов принцип) и “познавай мир”» [Гачев, 1995, с. 17]. Этот целостный опыт само- и



Сократ

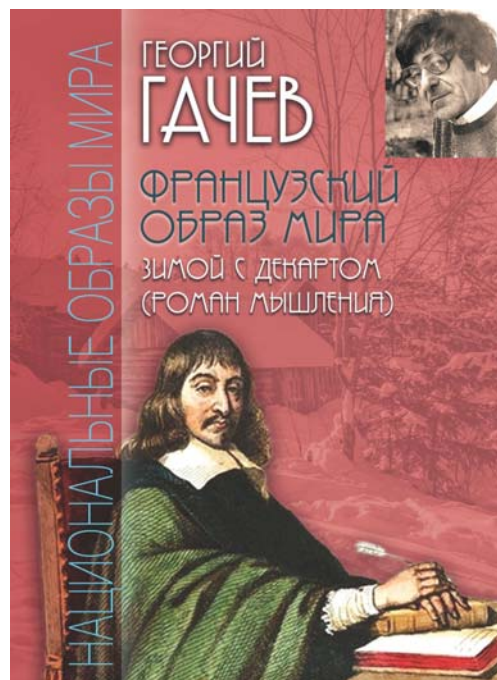
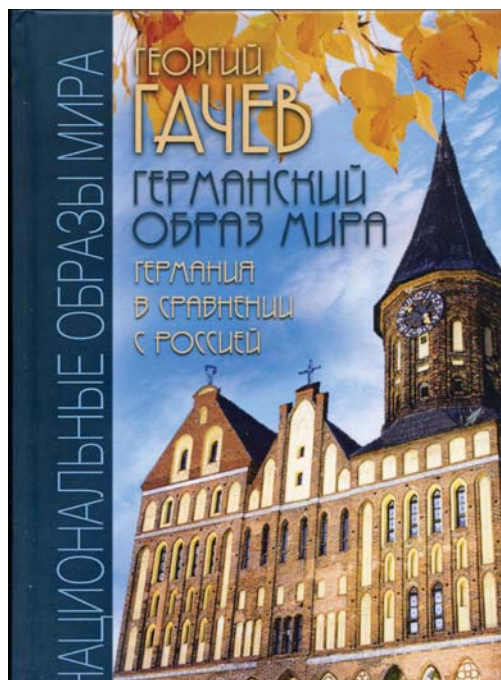


Георгий Гачев на веранде
в деревне Новоселки, 1998

миропознания как нельзя лучше демонстрирует этюд о Сократе. Уразумение об античном мыслителе Гачев помещает в контекст сельских трудов и дней, переносит Сократа из городских Афин в деревенскую Россию, имплицитно сравнивая его жизнь и судьбу и собственную жизненную траекторию. Точно так же двадцатью годами ранее он помещал в российский пейзаж, делая свидетелями и соучастниками собственной жизни, ключевые фигуры европейской мысли Нового времени — Рене Декарта и Иммануила Канта, знаменитый афоризм которого о «звездном небе над головой и моральном законе во мне» [Кант, 1966, с. 499], соединяющий Космос, Психею и Логос, сделал принципом собственной жизни.

Книги Гачева «Осень с Кантом» и «Зимой с Декартом» вполне могли быть дополнены «Летом с Сократом», если бы двухдневное размышление, адресованное юношескому журналу «Сократ», переросло форму «малого сочинения», как называл Гачев свои тексты, предназначавшиеся для газет, журналов и сборников. Жизнемысль о Сократе строится так же, как обе книги, занимающие в бумажных изданиях по несколько сотен страниц. Она вырастает из повседневности, из обстановки деревенского бытия, а также семейного тягла и упряжи — напрямую здесь не описанных (Гачев 15 и 16 мая в деревне один), но присутствующих во всем корпусе жизнемыслей 1994 года, так же как в «романе мышления» «Зимой с Декартом», где рассуждения о методе Декарта перемежаются «записюрьками» «Папа — муж», «В очереди за капустой», «Сказочно философствуем с Настей» [Гачев, 2019b, с. 82, 101, 109]. И феномен Сократа Гачев пытается понять изнутри себя, ныне живущего, подобно тому, как начинал «Осень с Кантом» размышлением «“Гачев и “Кант”» [Гачев, 2019a, с. 25–28].

Гачевское стремление «раскупорить на все пуговицы расстегнутый мир Канта, породнить с собой, побрататься», «найти и в Канте щели, отверстия, через которые открытый простор бытия тайно в его дом вторгается, воздух и тягу в нем создает, и усмотреть в “Кант” нечто вроде “Кантчев”» [Гачев, 2019a, с. 28], как и интимно-родственное «Ну, здравствуй, Декартушка! Переночевали мы с



Книги Георгия Гачева «Германский образ мира» (2019, включает «Осень с Кантом») и «Французский образ мира» («Зимой с Декартом (роман мышления)» (2019)

тобой, слава Богу, хорошо: не угорели, не вымерзли. (...) Ночевал я в спальном мешке, под теткинским одеялом. А ты, друг Декарт, в рюкзаке моем, в числе пяти томов *Œuvres*» [Гачев, 2019с, с. 388–389] — совсем не похожи на хлестаковское «С Пушкиным на дружеской ноге». Это беседа философов, совершающаяся не в стратифицированной реальности с ее «допусками», «политесами» и «ранжирами», а в области Духа, не имеющей ни границ, ни «парадных подъездов». Такой же в 1994 году была гачевская беседа с Сократом.



Деревенское раздолье, 2000

Георгий Гачев О СОКРАТЕ — ЖИЗНЕ-МЫСЛЬ

15.5.94. Солнечное утро в деревне. Я на своем алтаре: у крыльца избы под Ларисиной березой¹ сажусь тюкать на машинке. Выспался — после работы на огороде, воз-дух свеж, вода родникова. И завидная работенка тебе предложена: Сократа промыслить по новой. Это издательство «Прогресс» затевает для подростков журнал «Сократ» издавать, и Б. В. Орешин² предложил и мне поучаствовать с «космосами» моими «национальными», и сам я, слушая его, смекнул: да ведь мои «жизне-мысли» и метод «привлеченного мышления» — это в традиции Сократова «познай самого себя».

И взял томик Платона и читал вчера в электричке по дороге в Новоселки «Апологию Сократа», да и в «Протагора» заглянул³. Божественное чтение и питание духа и ума. Лесом и полем проходя, обдумывал. И стало освежаться и твое представление о мире, о своем месте в нем и своем деле; но и Сократ стал перепониматься по-новому. Отдай себе отчет: что же ты понял ныне в нем и во всем? Ибо думать о Сократе = думать обо Всем.

Поразила его липкость: ну что ты лезешь ко всем и каждому, чтобы доказать, что он — дурак? Пристает к людям на площадях и возле меняльных лавок и кусает, как овод... Почему б философу не уединиться, как Демокрит, например, кто говорят, даже ослепил себя, чтобы не видеть внешнего и не мешали б люди и заботы ему яснее и чище созерцать и понимать сущность бытия, Истину, мир интеллигибельный, мир «идей» (как Платон назовет)? Значит, Сократу дела нет до того: каков мир на самом деле, вне нас и без нас, человеков; что и кто там: боги, числа, стихии? Ему это неважно, все равно. Так что глупые афиняне действительно неправильно поняли его дело, обвиняя в низвержении их богов, верований и мифов. Он и сам охотно к мифам прибегает и сам иногда сочиняет в пояснение своих пониманий.

Он, как и подобный ему реформатор в Духе — Будда, отказывался ставить и отвечать на метафизические вопросы: каков мир, из чего состоит, что есть истина, есть ли Бог и прочие проблемы Бытия, онтологии: тут упираешься в бесконечность («дурную», как ее обзовет Гегель) и не нашего ума дела, неисповедимость, — и вот этот радикальный пункт и границу нашей способности познания и надо заявить им и утвердить, что Сократ и делает в формуле: «Я знаю только то, что я ничего не знаю».

Но ЭТО-то я подлинно ЗНАЮ — тем самым утверждает Сократ. И так добывается атом подлинного знания, точка опоры, о которой можно будет архимедово переворачивать нагромождения иллюзий и начать выстраивать здание разума, что аналогичным ходом ума затем Декарт и Кант станут делать. Декар-

тово ведь уравнение «мыслю = существую» примерно то же самое значит. Я сомневаюсь во всем, в том числе: не сон ли я сам и все мои представления о мире, людях, вещах. Единственное, в чем я не могу сомневаться, так это в том, что я существую, в то время, когда сомневаюсь, существует мое сомневающееся «я»...

Итак, безразличие Сократа к «последним вопросам» (метафизика и онтология), а также и к физическим (что есть солнце: камень или огонь? и как там устроен наш организм: сердце, кровь, лимфа и проч.) — выражает вообще его безразличие к Природе, к Космосу. На звезды и деревья он не смотрит, разве что кейфует под платаном, в тени его в жаркий день беседуя с Федром о душе.

Горожанин до мозга костей — вот Сократ. Не представишь его возделывающим свой сад (как рекомендует Вольтер) или огород, как римлянин Цинциннат капусту выращивал, удалясь от державных дел. Да и до «державных дел» нет дела Сократу (там политика, конкретное законодательство...), как нет ему дела и до дел домашних: запустил жену и детей, дом в бедности, а сам слоняется по площадям Афин, беседует или на пирах-симпозионах шутовским умом своим блистает, потешает хозяев и гостей.

И то, как он чуть ли не хвастается тем, что запустил домашние дела, выступая с защитительной речью в суде граждан Афин над ним, — есть тоже оскорбление и им, как оскорбил он Природу, отказываясь заниматься ею и разбираться, из чего она состоит и как функционирует. Значит, и частную честную жизнь — дома, семьи, жены, детей, любви, забот — тоже не удостоил вниманием и уважением. А кому-то ведь надо это чтить и в этом смысл находить — чтоб было чем хотя бы накормить-напоить того же Сократа и поставить ему мальчиков во ученики.

Так что, хотя и простолюдин Сократ, плебей, но и простонародье оскорбил в его заботах-занятиях, но тянется к аристократам и богачам (как Алкивиад и Критий), кто избавлены от забот хлеба и дома и могут позволить себе роскошь заниматься высшими интересами и интеллектуальными играми — как ныне развлекаются спортом или в шахматы. Ну да: Сократ — интеллектуальный чемпион: всех побивает, кладет на лопатки, и на зрелища этих побоищ собираются высшие люди Афин, и не жаль им попоить и покормить Сократа при этом.

Его ж единственная радость — свое мастерство, наслаждаться своей уникальностью, оправдывать речение Дельфийского оракула: «умнейший из смертных — Сократ», как царица, глядясь в зеркальце, в сказке Пушкина:

Я ль на свете всех милее,
Всех румяне и белее?

Грех тщеславия и гордыни.

Да, самочувствие мастера высшего пилотажа в нем. Недаром прибегает к мастерским разных профессий: кораблестроителям, врачам, кузнецам, скульпторам и др., опровергая универсальных знатоков и рассуждателей о чем угодно — софистов — на ристалищах диалогов.

Итак, Сократ — детище города и разделения труда. То два принципа, что цивилизацию нового времени (и нашу) образуют, и потому так много Сократ нам говорящ.

Но отсюда и обратно: пороки нашей цивилизации и во что она упирается, могут быть отправным моментом для критики Сократа, уразумения и его ограниченности — и в чем именно. Тем самым точнее о-предел-ится и его собственное дело, то есть поможем ему понять-«познать самого себя», что есть дело, не завершаемое жизнью человека: отсюда — мифологема о Страшном Суде, который некогда будет, и лишь там и тогда подведутся итоги жизни, делам и мыслям каждого человека — и Сократа: что в сущности-то он сделал.

Давно этим — уяснением и уточнением дела Сократа — занимаются во человечестве. Век с лишним назад Ницше в «Рождении трагедии из духа музыки» положил начало резкой критике Сократа — как отца бездушного и внежизненного рационализма, что привел к обесчеловеченной и техницистской науке и цивилизации нашего времени...

Итак, интеллектуальный чемпион и сверхчеловек — таким прорисовывается Сократ: в мастерстве этом вырабатывает себя таким, чтобы превзойти все человеческое и чтобы оно ему стало чуждо. В том числе и жалость, и страх смерти... Вон даже Иисус моление о чаше произнес: «Отче, пронеси чашу сию мимо. Но впрочем Твоя воля да будет!» Вот и в Боге — момент слабости, что освящает-оправдывает и нашу, человеческую — тем прецедент дан.

Однако то Богу — кенозис: явить себя участвующим в слабости человеческой, снисходительным к ней. А Сократу, которые не бог, но человек, — напрягаться в высь пристало. И это в нем последовательно. Ну что бы, казалось, не снизойти ему к человечности афинян и не вызвать в их сердцах сострадание к нему, попросить о милосердии и жизни, уважить тем самым меру человека смертного в них — и себя с ними так побратать, а не явить собою такого монстра, робота интеллекта, что инвариантен насчет жизни и смерти: это ему все равно!?

Но уже так излагая этот вариант, вижу, что он для него невозможен. Профессионал в человеке должен, обязан даже (если быть до конца последовательным) убить в нем жизнь. Воля разделения труда такова. «Наука (искусство) требует жертв» — повторим. Чтим тут подвиги героев — как наш Богданов,

кто, ставя на себе опыты, умерли, как и актер Мольер — на сцене. Илья у Пушкина об Онегине: «Высокой страсти не имея / Для звуков жизни не щадить...»

Так что Сократ просто должен был «на грубость нарываться» = спровоцировать афинян убить его — и так до конца выделать из себя, как скульптор статую (кстати, сын он скульптора), человека-миф (ибо «Сократ» на правах такого же мифа в человечестве ходит, как «Прометей», «Христос», «Пушкин», «Ницше» и т. п.). Его защитительная речь была, в сущности, подстрекательской: чтоб не сам он себя убил (положил точку, последний штрих нанес), что мало эффектно и бездарно, но чтобы твой народ, отечество, где ты пророк, — тебя бы казнили, а потом бы весь свой век раскаивались! Как же таким шансом пренебречь человеку (да еще старцу под 70, кому все равно скоро...), живущему не в Боге как Любви, а лишь в Боге как Слове?

Да, важно это: Сократ никого не любит — ни жену, ни детей (может, и любит, но это не занимает его ум, за порогом его чувствительности), разве что мальчиков-учеников, как Алкивиада, да и то не страстно, а слегка. Эрос же в нем, конечно, есть, страсть чувствуется — но к чему? К знанию? — Нет: в нем страсть обосрать всякого претендующего нечто знать. Он, как охотник на дичь, набрасывается на Горгия, Протагора — растерзать их челюстями ума-диалектики. И мефистофельски хохотать над наивной самоуверенностью человека, мнящего, будто что-то знает. Ну, сам-то он не хохочет, как клоун серьезен на эстраде, зато все кругом за животики держатся...

Страсть ли его — к миру идей (как в «Государстве» их блеск явлен нам, прикованным к стене пещеры) или к островам блаженных (как в «Федоне»), или к гармонии творения Космоса демиургом (как в «Тимее»)? Все это есть — но не всепоглощающе в нем. Нет и любознания: учиться узнавать разные частные вещи (как это в Аристотеле), нет и восхищения-экстаза в мир идей, там обитать, в Абсолюте, — как это в Платоне. Сократ суше, не поэтичен так, как Платон (кто и трагедии писал), и не чувствителен... Все любят нечто другое, чем «я», нечто вне себя. Сократ же занят этим — «познай (= люби, маниакально разглядывай) самого себя», магнетически сюда привязан и возвращается.

Но что это за «я», из чего состоит? Из эмпирического человека Сократа, что любит пожить, попить, порассуждать, приставая к умникам из граждан Афин и, как овод, впиваться в них и уличать, что они ничего не знают? Жалующий критикан-Зоил? И это тоже есть в нем — критическое направление ума, что потом и в «Критиках» Разума у Канта...

Нет, и своего «я» житейского ему не жаль: он был хороший воин и за жизнь не дрожит. Как и на суде не цепляется за нее. И в то же время — нарциссичен:

дорожит репутацией умнейшего — то есть в себе ценит способность рассуждения, диалектики, в чем он маэстро экстра класса.

Так что то «я», которое превыше всего ценит в себе Сократ, — это «я-мыслящий», Декартово *cogito ergo sum* (= «я мыслю — следовательно, я существую»), а значит, если не буду мыслить = не буду существовать: ведь если афиняне сохранят ему жизнь, но с запретом рассуждать (а такой вариант обсуждает Сократ в защитительной речи), — это для него равносильно смерти, даже хуже, ибо предаст тем самым свой принцип — и эмпирическое свое смертное, вонючее и испражняющееся «я-тело» предпочтет «я-мыслящему», в каковом его суть, призвание и слава вечная — понимал это! Это то «я», которое Кант назовет «трансцендентальное единство апперцепции», а Фихте и Гегель примут и онтологизируют в *Ichheit* = «Яйность», большое «Я» Духа, что полагает всякое «Не-Я» — Бытие, Мир, Природу как свое «инобытие», и прочее...

Вот это в себе любит Сократ — это «я», столь перспективное: когда начинаешь в себя погружаться, там бездну обнаруживаешь, как и те, кто смотрят наружу — во Вселенную и ее бесконечные миры. Их равномогущество выразит Кант, исповедуя свое Кредо и Эрос в финале «Критики практического разума»: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*»*. Так что Сократ в этот вектор направил ум, философию. Хотя нет: этика в нем сильна, но главное — техника рассуждательства, критика, диалектика. Ибо и нравственные нормы — не более их любит, нежели числа или природу. Ну — чуть больше, поскольку горожанин...

Но все мировые проблемы никуда не ушли: они лишь переместились внутрь «я». Теперь надо разматывать это — «самого себя», что мы призваны «познавать». И почему «познавать» лишь, а не жить иль строить? И сколько там разных «я» — в этом «я»? И какие между ними там отношения? И как сочетать в этом «себе» мне себя как человека живущего — и мыслящее мною «я» трансцендентное?

Для каждого тут свои сюжеты и варианты — по призванию, натуре, характеру, вкусу.

Однако, уж 11.30. Пора покопать-подвигаться. Болванку умозрения про Сократа, считай, набросал уж.

16.5.94. Ой ласточки уже на крыше появились — сопутницы-сожительницы милые существования моего деревенского! Нырнула одна под черепицу,

* Кант И. Соч. т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965, с. 499–500⁴.

взлетела на столб — трудится клювиком и хвостиком над снедью какой-то. А вот и вторая. Уже зазвучал космос утренним птичьим голшением на солнышке. Как лучики, из их горлышек серебристых вылетают звуки фиоритурные...

Но какие перепады погоды! Вчера заморозок и иней, а сейчас гол сижу, ласке солнышка отдаваясь, струпья на спине суша, что от все одетого, не дышащего тела за зиму образовались и зудят.

Вчера недурно день прошел. Поумозрел с утра про Сократа, потом картошку сажал вдумчиво, забрасывая горсть навозу и щепотку золы в ямку, ровную рядность блюда. Сосед Милош⁵, что шефство гуманитарное надо мной дружески упражняет, видя меня в резиновых сапогах да и с рванными голенищами, свои кирзовые лишние дал: теперь ногам лафа и кайф — легко и сухо, словно воспаряешь, а в тех — сырь мать-земли тянула к низу могильно и уныние навевала...

Потом пришел Гриша Мазай⁶ — банку луку посадочного принес: выполнил позавчерашний уговор наш, ну и я свою выполняю: бутылку, что привез на такой случай из города (а бутылка тут — универсальная мера и валюта), — протягиваю. Но он предлагает вместе выпить: человек компанейский и разговору ради. Садимся у меня на террасе, достаю хлеб, сыр, луку в огороде нарвал и щавелю. Тут и Милош пришел, но выпить отказывается и говорит Грише:

— Вчера про наши Новоселки и про твоего отца по всей России стало известно: Георгий Дмитриевич рассказывал — ты не слышал?

— Это у меня, — объясняю, — два месяца назад интервью брали, когда я в писательском доме в Переделкино был, а вчера запустили⁷. Там я про твоего, Гриша, отца так рассказываю. Зимой 1973 года писал я здесь о Декарте, французском философе. Заходит ко мне сосед, Устин Андреевич Мазай⁸, смотрит на книги, спрашивает:

— Чего пишешь-то?

— Да вот был такой французский философ Декарт, триста лет назад жил; понять, о чем он думал, стараюсь.

— А я тебе скажу, о чем он думал.

— Да ну?

— В охряпку!

— Что?

— Как бы бабу в охряпку. Об этом все думают — хоть ученый, хоть не ученый!

А ведь верно: в самую точку попал! — думаю. Эрос свой каждый в формах своей профессии «сублимирует» (как умники фрейдовы толкуют). И Декарт также — и это я: психологию его мышления, в связи с жизнью и натурой, ис-

следовал. И зазудело мне книгу так и назвать: «Декарт — в охряпку!» — словом этим народным, что мне дед Мазай, мужик русский, шутник, бессменный тут председатель колхоза, как медведь ко мне вперевалку зашел, подарил. Аж взвыл я от восторга такого сочетания. Сравни: «Доктрина Декарта» — это как «Декарт Декарта» — тоска, и не запомнишь книгу такую. А вот «Декарт — в охряпку» — нарочно-искусственно так не придумаешь, но сам Логос Бытия так возглаголал, от него подарок... Но пришлось умерить и назвать более нейтрально: «Зимой с Декартом»⁹.

Гриша растрогался и выпили за память его отца. Что ж: я тут уж старожил и свой — 22 года, треть жизни моей, обитаю: умозрю и крестьянствую, полдня умом, полдня телом трудясь.

Когда Гриша ушел, я колебался: работать-копать, иль заодно уж и обед сварить? Разбередилась нутренняя-то водочкой: закуси требует. Нарвал крапивы молодой, щи зеленые сварил. Дреманул. Потом снова копал — под лук и под «Гугеноты» Мейербера (по «Орфею» передавали). Трудоемка посадка маленьких головок: выворачиваются кверху жопкой, снова их вправлять, да и различать трудно у них верх-низ. Аж голова от вечного склонения заболела, и затошнило. Пришлось полежать — под виолончельные сонаты Бетховена, что Рихтер и Ростропович играли. Сварил каши гречневой да чай с лимоном — подвоскрес к 10 и сел почитать еще про Сократа из Диогена Лаэртского: постоянно я тут в деревне среди немногих книг держу этот томик — чудное питание уму и воображению¹⁰.

Да, неправ я оказался, отказав Сократу в любознании: уж кто-кто, а он всю жизнь познавал и «говорил, что есть только одно благо — знание и одно только зло — невежество... Уже стариком он учился играть на лире: разве неприлично, говорил он, узнавать то, чего не знал?» (кн. II, 31–32)¹¹.

Однако не количество познаний, эрудиция — его пафос (в этом другие — учение, и, как иронизировал Гераклит: «Многознание не научает уму, иначе бы оно научило Пифагора и Ксенофана»¹²), но понять: что есть знание и как добывается; метод и рефлексия, «критика разума», как это дело обозначит Кант. И при этом неважно, какое познание разъедает такой философ в рефлексии: поэтическое ли искусство (как в диалоге «Ион»), законодательство ли (как в «Государстве» и «Законах»), физику ли (как в «Тимее») и проч. Его дело — редукция до первоначал — даже не знания («стихии» = устои, «аксиомы» — и другие полагали в принципы, на которых что-то строили), а техники мышления. В сущности, его задача — опустошить каждую область «знания», явить ее как «будто-знание», и уткнуть умника в пустоту и в неведомое, в Не-знание, поставить напрямую перед бездной неведомого Бытия, разоружив ученого, по-

казав, что его арсенал никуда не годится, но лишь утеха и бирюльки, какими мальчику играть, но что недостойны мыслителя. То есть, упирал в ту бездну бесконечного, как и Паскаль потом: человек — наг меж двух бездн: бесконечно большого (Вселенная) и бесконечно малого (микромир)...

Сократ — обескураживает: всякое трудовое усилие ума понять некое ЧТО сводит на нет — как мнимое «знание». Вгоняет в уныние. Отчего ж весело нам читать Платоновы диалоги с Сократом? Да — пир Ума самоценного, смеющегося издеваться и над собой, его игра и ирония, бесконечность его территории, автаркия, независимость от всякой наружи: и Природы, и науки (и Бога и богов, разумеется), восхищает.

И разъев все, прибегает от Логоса (рассуждения) — к Мифу: творец великолепных философских сказочек-притч — Сократ. Их его ученик Платон еще более любит и подбирает от всякого. И рассыпи их в «сократических диалогах» Платона: и Пещера («Государство»), и Андрогини («Пир»), и Душа как колесница с возничим при двух конях («Федр»), и реки в пейзаже Аида («Федон»), и Демиург, творящий Вселенную («Тимей») и т. п.

Среди всеразрушительности разъедающей иронии, рефлексии разума, прибежищем Абсолюта, твердью в области понимания оказываются образы, символы, видения, в-идеи — плоды воображения. Они честнее будто-знаний умников — тем, что прямо и говорят, что это вымысел, сказочка и притча. А вот в своей форме мысль и протаскивают — и некое богатое представление и понимание того, что есть в Бытии и каково оно, — дают. Вот, например, в диалоге «Протагор» Сократ провоцирует софиста сомнением:

«— Я и не верю, чтобы можно было научить добродетели; однако, слыша твои слова, я уступаю (это он в поддавки играет: уступает, чтобы заманить в котел своей засады и там кромсать доверчиво вошедшего и разговорившегося простака-“мудреца”. — Г. Г.) и думаю, что ты говоришь дело: я полагаю, у тебя большой опыт, ты многому научился, а кое-что и сам открыл. (Ишь, льстит — как Лисица Вороне. — Г. Г.). Так что, если ты в состоянии яснее нам показать, что добродетели можно научиться, не скрывай этого и покажи.

— Скрывать, Сократ, я не буду, — сказал Протагор. — Но как мне вам это показать: с помощью ли мифа, какие рассказывают старики молодым, или с помощью рассуждения (= “логоса”. — Г. Г.)» (Платон, 320, b, c)¹³. И следует дивный миф о том, как два титана-брата Эпитемей (= «задний ум») и Прометей (= «вперед смотрящий») обучали человека, как жить и чем.

Однако жаль мне, что я ушел от того ракурса на Сократа, к которому вышел в конце вчерашнего рассуждения: из сегодняшнего состояния мира, жизни и

знания, которые сложились в «сократовом» векторе, что царил в европейской цивилизации две с половиной тысячи лет.

Сократ — это Знание против Жизни, Мужское против Женского, Интеллект против Любви, Город (индустрия-проМЫШленность) против ПриРОДы-Матери-и. Герой, воин, чемпион, подвиг... Все — добродетели Патриархатной цивилизации. Но она со своими идеалами и ценностями и привела к войнам XX века, к удушению Природы, к угрозе Жизни на Земле. Да потому что Жизнь — ни во что ценилась! Тоже ценность — деторождение!

Но чтоб иметь детей,
Кому ума не доставало? —

иронизировал горько и завистливо русский умник Чацкий.

Ну да: в их времена — Сократа и Чацкого — люди плодились, как лягушки икру метали. И не проблема это. Вон Кант — 13-й ребенок в семье. Чего ж ему не философствовать только? Другие о продлении рода-фамилии-имени позаботятся. Ну а мне в нашем веке самоистребительном, да еще в СССР — каково? В поколении деда моего Ивана Гачева¹⁴, учителя гимназии в Болгарии, 5 братьев и 3 сестер. У отца — брат и две сестры. Но брат, революционер, социалист, пал в борьбе героически (читится как «народный герой Болгарии»)¹⁵, семьи не имел, детей не оставил. Отец с матерью родили меня одного: сами культуру и творчество (эстетика, музыка) оплодотворяли; потом отец на Колыме погиб — опять же за идею (не ту)¹⁶. И так род мой в небытие уходит. Я — надежда. Но я, вырастая в одиночестве, среди книг и гамм, стал замкнут и трудно контактен; а уж с женщиной сойтись — как для Канта в философии: где остальные проходят, не задумываясь, передо мною вырастали Альпы проблем! И вот Культура, в которой я выросал с детства, мне стала ничто, не дорога, зато Жизнь, простая и немудрящая, — так трудно доступна и сверхценна! Так что то, что для времен Сократа — раз плюнуть: семью завести и детей и вся обывательская, мещанская сторона бытия, — для меня в ореоле недостижимой ценности, проблема! Я боялся жизнь не прожить — не в том смысле, что умру рано, но что опыты Жизни, положенные человеку, уникальные, пройдут мимо — и будто и не жил ты — и это ад! Так, по Достоевскому, Ад — это раскаяние по смерти, что не любил при жизни, а исправить — уж невозможно, поздно.

И потому, когда мне удалось — полюбить, завести семью, родить детей, зажить телесно и материально — вот и физическим трудом в деревне и стать почти своим среди русских мужиков, — это свершение упований и счастье. И каждый миг тут — ценность, священство Бытия Живого и исполнен смысла.

Употребляй же ум свой, нажитые знания и культуру, чтобы постигать, раскупоривать эти смыслы и идеи мигот, ситуаций Жизни обыденной — как божественной!

Так вышел я на жанр ЖИЗНЕ-МЫСЛИ и ПРИВлеченного мышления — передо мной как человеком живущим. И осознаю это — как свой вариант исполнения Сократовой заповеди «познай самого себя».

В сократовом — и потом в декартовом и кантовом вариантах — трансцендентное «я» добывалось, дистиллировалось через абстрагирование от эмпирического «я» мыслителя как человека живущего. Но разве он перестал жить, когда мыслит? И разве не оказывают ситуации его жизни, настроения — своего влияния на теоретические ходы его мысли в эмпириях Духа? Я-то в своем опыте обнаружил, что ох как еще оказывают! И это может быть не минус, но — ценность, питание уму и теории.

Тут мне в подкрепление — физика XX века. Она в своих экспериментах над микрочастицами в камерах обскура и проч. обнаружила, что прибор влияет на опыт, и надо учитывать добавление смысла от него — и как помеху, и как плюс — для объективной точности результата. Ну а в гуманитарном мышлении (чем я занят) — что прибор? А вот я — человек живущий, такой-сякой, с особенностями натуры и характера, судьбы, вплоть до ситуации и настроения данного мига, в какой идет мое размышление. Это тоже надо вводить в текст и состав мышления — тогда оно объемнее и именно объективнее выходит: не прячутся от глаз долой как неэтикетные и неприличные — а так это в ритуале научного мышления доселе: всякие там чувства и свои проблемы-комплексы оставляй за бортом, ими можно пренебречь, как бесконечно малой величиной. Но как значительна порой оказывается эта величина — умнее тех теоретических соображений, которые лишь ценит в своем тексте мыслитель!..

И выработалось у меня двойное зрение: я параллельно веду размышление над объектом культуры (как здесь — над Сократом) и наблюдение за течением своей жизни и ее опытами, и приглядываюсь, как они, оба эти уровня, влияют друг на друга. Уровень культуры — просветляет, помогает мысль открыть в текущем мгновении, его божественно налитым ощущая; а житейская ситуация, с интенсивностью переживания и волей распутать себя, — цепляется за текущую в тебе в данный момент мысль и питает ее Эросом жизненной заинтересованности, направляя решение проблемы в том или ином «ключе». И когда отдашь себе в этом отчет (в сократовой опять же рефлексии), — то, что ты мыслишь, высказываешь, оказывается богаче содержанием. Оно как бы уже трипланно идет: пласт размышления над проблемой отвлеченной, пласт житейский, а между ними вклинивается работа рефлексии, сопоставления их. И так

три ипостаси автора работают: он как интеллект мыслящий, как человек живущий — и как наблюдатель-комментатор обоих. Результат такого «три-лога» (не диалога даже), со включением субъективности автора в его состав, оказывается как раз объективнее (чем при ее игнорировании): читателю даются карты в руки судить о настроении, ситуации, в каких произведена та или иная «отвлеченная» мысль автора, и он может сделать поправку на его пристрастия...

Однако опять 11.30. Два с лишним часа летаю, засиделся. Пора и поражаться, потрудиться — физически. Вечером — в город, а надо еще раскопать под свеклу и кабачки и пленкой накрыть.

19.5.94. Перепечатывал вчера целый день в городе этюд о Сократе — и так прозрачно и очевидно предстало сознанию, как мои утверждения о нем сопряжены с тем, как я живу, чем мучусь и чем счастлив. Мне мучителен город, я при себе в уединении среди природы — и по контрасту Сократ поразителен мне как горожанин по преимуществу. Открылось в нем и бесчувствие к Природе-Матери-и, отсутствие и интеллектуального интереса к ней.

Я весь — в трепете Любви к женщинам-жизненочкам, со мною сопряженным в милый труд семьи, — и антижизненный аспект дела и стиля мысли Сократа мне увиделся отсюда.

Я трудно контактен — и липкость-клейкость Сократа к человечкам мне удивительна: непрерывно тусуется среди людей, подлинно «общественное животное» (какова сущность человека, по определению Аристотеля), хотя про него рассказывают, что целую ночь простоял, задумавшись в медитации, — и это во время войны! Он — смелый воин, я ж боюсь драться — и вот обрушиваюсь на Патриархатную цивилизацию и ее ценности, ратуя за Жизнь, Женское и ПриРОДу.

Ум Сократа воспламеняется в присутствии людей и работает в ходе разговора, щедро рассевая фейерверки мыслей в уши и души слушателей, и, кабы не Платон, записавший или восстановивший по памяти, иль приписавший Сократу свои мысли, — мы о нем ничего бы не знали, кроме легенды о странном человеке. Я же — урод эпохи письменности и книгопечатания — графоман, самоудовлетворяющийся, записав мысль и отложив ее в склепы папок, как скупой рыцарь дублоны — в свои сундуки.

Ну что ж: сия заключительная запись вводит голос автора комментирующего, который рефлектирует над двумя потоками текста, прописанными ранее и принадлежащими «я-мыслящему» и «человеку живущему» в том же «мне». И так появилось-прозвучало ТРИО голосов, присущее философствованию в жанре «жизне-мысли».

ПРИМЕЧАНИЯ

Публикуется по рукописи, хранящейся в Архиве семьи Гачевых, с сохранением авторской орфографии и пунктуации.

Источник текста — авторская машинопись на 15 листах с правкой черной ручкой — хранится в большой папке, на которой рукой Гачева сделана надпись: «Малые соч(инения). 1993–2002». На полях первого листа машинописи справа помета его рукой: «В Прогресс, журнал “Сократ”, неизд(анное)».

В папке «Писание 1994 г.» текст, с которого перепечатывался беловик, носит название «СОКРАТ (ОБДУМЫВАЮ ЗАНОВО)» и располагается на страницах 422–433.

¹ Береза у крыльца дома Гачева в деревне Новоселки. Выросла из прутика, воткнутого в землю на праздник Троицы младшей дочерью Гачева Ларисой. Чудесным образом береза, посаженная на Троицу, по своей конфигурации представляет единство в трех лицах: мощный ствол и расходящиеся от него три ветви. По утрам Георгий Гачев часто располагал лавку или большую табуретку под березой, на этот импровизированный «стол» ставил машинку, садился на маленькую табуреточку и начинал «умозреть».

² Борис Васильевич Орешин (р. 1939) — историк, издатель. В 1962–1964 годах работал в школе учителем истории и обществознания, в конце 1960-х — начале 1970-х годов — старший научный сотрудник Института экономики и международных отношений и Института конкретных социальных исследований, в 1972–1979 годах — научный консультант журнала «Вопросы философии», с 1979 года работал в издательстве «Прогресс», во второй половине 1980-х — первой половине 1990-х годов главный редактор издательства. В 1992–1995 годах возглавляемая Б. В. Орешиним «Издательская группа “Прогресс”» издавала Международный философский журнал «Путь», а также серию «Библиотека журнала “Путь”», в которой «впервые вышла в оригинальной версии “История русской философии” Н. О. Лосского (не в обратном переводе с английского, как это было сделано прежде). Было издано собрание сочинений Н. Ф. Федорова; в малой серии вышли книги Шпета, Лосского, Бонхёффера, Поппера, Гейне, Налимова...» [Блауберг, 2022, с. 155]. В 1997 году Б. В. Орешин создал издательство «Прогресс-традиция» и в течение 25 лет его возглавлял. Проект журнала для подростков «Сократ» не был осуществлен.

³ Г. Д. Гачев взял в деревню первый том трехтомного академического издания «Сочинений» Платона, имевшегося в его личной библиотеке [Платон, 1968]. В этот том, в частности, вошли «ранние произведения Платона, которые не выходят еще за пределы философии Сократа, учителя и воспитателя Платона» [Лосев, 1968, с. 75] (среди них упоминаемая Гачевым «Апология Сократа»), а также «сократические диалоги» (среди них «Протагор»).

⁴ Сноска принадлежит Г. Д. Гачеву. Издание, по которому цитируется знаменитая фраза Канта из «Заключения» к «Критике практического разума», имелось в личной библиотеке мыслителя.

⁵ Милош Петрович Ковбень (р. 1941) — инженер-электрик, сосед Г. Д. Гачева по деревне Новоселки.

⁶ Григорий Устинович Мазаев (1928–2014) — сосед Г. Д. Гачева по деревне Новоселки. Семья Мазаевых — коренные жители деревни.

⁷ Г. Д. Гачеву был посвящен один из выпусков радиопередачи «В компании с Мариной Москвиной», выходившей в 1990-х годах по субботам на радио «Россия». В эфире выпуск о Гачеве прозвучал 14 мая 1994 года.

⁸ Устин Андреевич Мазаев — сосед Г. Д. Гачева по деревне Новоселки, отец Г. У. Мазаева.

⁹ В книге «Зимой с Декартом» разговор с У. А. Мазаем воспроизведен в записи от 5 марта 1973 года и носит название «Декарт в охряпку» (см.: [Гачев, 2019b, с. 670]); там же в примечаниях, сделанных во время подготовки машинописи книги, содержится развернутое рассуждение, суть которого Гачев передает в этюде о Сократе:

«30.IV.75. Эх! Умираю от этого сочетания: “Декарт в охряпку”. Так бы книгу всю эту называть! Не придумать удачнее и по сути, и по звучанию. Такого стечения слов — сам и не придумаешь: воистину от бытия это Логосу подарок — и мне, и Декарту. Действительно: из глубинки русской, дед Мазай, Устин Андреич, бывший бессменный председатель колхоза, — в самое

ядрышко и яблочко тут заглянул, что у каждого мыслителя какой уж только сложностью не прикровенно!

— А что он любит-ищет, философ-то?

— Истину. Софию-Мудрость. Психею, Субстанцию. Матерь(ю) — все сплошь женские имена, вечно женственное, в разных ипостасях, обозначающие.

И вся работа моя, ее курс: духовный Эрос под Логосом и Космосом Декарта выявить, его вариант сюжета Амура с Психеей.

Так что по смыслу совершенно точно предмет мой улавливало бы название “Декарт в охряпку”.

Ну, а по словосочетанию, звучанию — это чистый художественный праздник! Спать воедино такие стилистические полюса, как ученейший философ с латинским именем “Картезий” и русское густо народное, диалектальное словечко “в охряпку” — такое из этого перепада разности потенциалов магнитное поле образа создается, — что саможивучесть обретается и непрерывное истечение смыслов и обертонов происходит!

Когда застонал я и восплакал Виктору Визгину, что не удастся книгу таким словосочетанием обозначить, он тоже им проникся, вслушался и так развил:

— Назвать “Доктрина Декарта” — это все равно, что сказать “Декарт Декарта”. А “Декарт в охряпку”! Чего тут только не слышится! И “охапка”, в которую схватить; и “хрястнуть”, “хруст”, “храп” и “хрип” — лесное-волчье, русско-медвежье. Медведь ведь — русский тотем языческий.

Да, и принесено мне это слово Косолапым дедом, Устином Андреевичем, из лесов дремучих. И умозрел я Декарта из избы русской, зимою лютой, сграбастав его тома в охряпку и греясь у печки. Так что книга моя — облучение Декарта и просвечивание из снежной России...

В крайнем случае, назвать нейтральнее: “Зимой с Декартом”. Тут и предмет (Декарт), и время, когда дело было, а, значат, — и сюжет с ним, Декартом, подразумевается, и тот некто, кто был — беседовал зимой с Декартом, — т. е. и автор выносится во образ...» [Гачев, 2019b, с. 773–774].

¹⁰ Речь идет об издании: [Диоген Лаэртский, 1979]. Данный том, выпущенный в серии «Философское наследие», был постоянным спутником Г. Д. Гачева в деревне Новоселки.

¹¹ Гачев ссылается на главку «Сократ», входящую во вторую книгу сочинения Диогена Лаэртского [Диоген Лаэртский, 1979, с. 113].

¹² Цитата из главки «Гераклит», входящей в девятую книгу сочинения Диогена Лаэртского [Диоген Лаэртский, 1979, с. 359].

¹³ Цитату из диалога Платона «Протагор» Гачев приводит по: [Платон, 1968, с. 202].

¹⁴ Иван Георгиевич Гачев (1859–1926) — дед Г. Д. Гачева, учитель, актер народного театра в Брацигово (Болгария).

¹⁵ Георгий Иванович Гачев (1895–1925) — дядя Георгия Гачева, старший брат его отца Д. И. Гачева. Деятель Болгарского коммунистического движения, руководитель Софийского военного округа в Сентябрьском восстании 1923 года в Болгарии. Был убит болгарскими фашистами.

¹⁶ Отец Г. Д. Гачева Дмитрий Иванович Гачев (1902–1945), болгарский эстетик, критик, музыкант. В 1926 году приехал в СССР, окончил Московскую консерваторию, защитил кандидатскую диссертацию «Эстетические взгляды Дидро» (1934), в 1935–1938 годах заведовал сектором иностранной литературы издательства «Художественная литература». Репрессирован в 1938 году, спустя 7 лет погиб на Колыме. Мать Г. Д. Гачева, Мирра Семеновна Брук (1904–2001), музыковед, педагог. Защитила кандидатскую диссертацию о Ж. Бизе. С 1928 года работала в Московской консерватории, в 1935–1939 годах в Музгизе, с 1944 по 1986 год была преподавателем Государственного музыкально-педагогического института имени Гнесиных.

Список источников

Блауберг И. И. История философии как выбор и путь // Политическая концептология. 2022. № 2. С. 147–158.

Гачев Г. Д. Германский образ мира. Германия в сравнении с Россией. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2019а. 855 с. (Технологии культуры: Национальные образы мира).

Гачев Г. Д. Жизнь с Мыслью: Книга счастливого человека (пока...). М.: Ди-Дик-Танаис, МТРК «Мир», 1995. 495 с.

Гачев Г. Д. Миры Европы. Взгляд из России. Италия. М.: Воскресение, 2007. 416 с.

Гачев Г. Д. Русская Дума: Портреты русских мыслителей / Сост. А. Г. Гачевой, литографии Ю. И. Селиверстова. М.: Академический проект; Трикста, 2022. 762 с.

Гачев Г. Д. Философия быта как бытия. М.: Фонд «Мир», 2019с. 712 с. (Технологии культуры).

Гачев Г. Д. Французский образ мира. Зимой с Декартом (роман мышления). М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2019b. 839 с. (Технологии культуры: Национальные образы мира).

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1979. 620 с.

Касаткина Т. А. СВЯЩЕННОЕ В ПОВСЕДНЕВНОМ: Двусоставный образ в произведениях Ф. М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 528 с.

Лосев А. Ф. Вводные замечания к тому 1 // Платон. Сочинения: В 3 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступ. ст. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1968. Т. 1. С. 74–80.

Платон. Сочинения: В 3 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступ. ст. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1968. Т. 1. 622 с.

References

Blauberg, I. I. (2022) “Istoriya filosofii kak vybor i put” [“History of Philosophy as a Choice and a Path”], *Politicheskaya kontseptologiya* [Political Conceptology], 2, pp. 147–158.

Gachev, G. D. (2019a) *Germaneskii obraz mira. Germaniya v sravnenii s Rossiei* [German Image of the World. Germany in Comparison with Russia]. Moscow: Akademicheskii proekt; Fond “Mir”. (Cultural Technologies: National Images of the World).

Gachev, G. D. (1995) *Zhizn’ s Mysl’yu: Kniga schastlivogo cheloveka (poka...)* [Life with Thought: The Book of a Happy Man (for now...)]. Moscow: Di-Dik-Tanais, MTRK “Mir”.

Gachev, G. D. (2007) *Miry Evropy. Vzglyad iz Rossii. Italiya* [Worlds of Europe. A View from Russia. Italy]. Moscow: Voskresenie Publ.

Gachev, G. D. (2022) *Russkaya Duma: Portrety russkikh myslitelei* [Russian Duma: Portraits of Russian Thinkers]. Comp. by A. G. Gacheva, lithographs by Yu. I. Seliverstov. Moscow: Akademicheskii proekt; Triksa.

Gachev, G. D. (2019c) *Filosofiya byta kak bytiya* [Philosophy of Everyday Life as Being]. Moscow: Fond “Mir”. (Cultural technologies).

Gachev, G. D. (2019b) *Frantsuzskii obraz mira. Zimoi s Dekartom (roman myshleniya)* [French Image of the World. In Winter with Descartes (A Novel of Thinking)]. Moscow: Akademicheskii proekt; Fond “Mir”. (Cultural technologies: National images of the world).

Diogenes, Laërtius (1979) *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov* [About the Life, Teachings and Sayings of Famous Philosophers]. General editorial board and introduction by A. F. Losev. Moscow: Mysl’ Publ.

Kasatkina, T. A. (2015) *SVYaShchENNOE V POVSEDNEVNOM: Dvusostavnyi obraz v proizvedeniyakh F. M. Dostoevskogo* [THE SACRED IN THE EVERYDAY: A Two-part Image in the Works of F. M. Dostoevsky]. Moscow: IMLI RAN.

Losev, A. F. (1968) “Vvodnye zamechaniya k tomu 1” [“Introductory Remarks to Vol. 1”], in Platon. *Sochineniya: V 3 tomakh. Tom 1* [Works: In 3 vols. Vol. 1]. Ed. by A. F. Losev and V. F. Asmus. Introduction by A. F. Losev. Moscow: Mysl’, pp. 74–80.

Platon (1968) *Sochineniya: V 3 tomakh. Tom 1* [Works: In 3 vols. Vol. 1]. Ed. by A. F. Losev and V. F. Asmus. Introduction by A. F. Losev. Moscow: Mysl’.

Информация о публикаторе: Анастасия Георгиевна Гачева — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела Новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы имени А. М. Горького РАН. Адрес: Российская Федерация, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а, стр. 1.

Information about the publisher: Anastasia G. Gacheva — DSc in Philology, Leading Research Fellow at the Department of Contemporary Russian Literature and Literature of Russian Abroad, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Address: 1 25a Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 60–82.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 60–82.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)+101.1

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-60-82

ГЕОРГИЙ ГАЧЕВ КАК ИСТОРИК РУССКОЙ МЫСЛИ

Виктор Владимирович Грановский
Свято-Филаретовский институт,
Москва, Россия, philosophus@rambler.ru



 **Аннотация.** В статье впервые предпринята попытка представить Георгия Дмитриевича Гачева как историка русской мысли (по двум изданиям книги «Русская Дума») и охарактеризовать его метод историко-философского обозрения. Гачев рассматривает русскую мысль сквозь свою натурфилософскую («космософскую») концепцию Космо-Психо-Логоса. В связи с этим он выступает как критик историософских концепций российской судьбы. Концептуально важен тезис Гачева о вызревании русской мысли не из конструирования понятий (как на Западе), а из полемико-критической эмоциональности, что обуславливает принципиальную незаконченность русского дискурса. Гачев прочитывает наследие русского религиозного идеализма XIX–XX веков в определенной исторической ситуации, после чудом случившегося в России «пробуждения от мýрока единозвучия» (выражение из очерка о М. М. Бахтине). При

критической ревизии советской истории, состоявшейся в период перестройки, Гачев высказывает идейную солидарность с авторами сборника «Из глубины» (главными пассажирами «философского парохода»), особенно в диагностике отрицательных черт русского характера, навлекших на Россию революцию 1917 года.



Ключевые слова: Г. Д. Гачев, русская философия, русская революция, «философский пароход», организованное почвенничество, либеральный персонализм, максимализм, теозномия, историософия, Космо-Психо-Логос



Ссылка для цитирования: Грановский В. В. Георгий Гачев как историк русской мысли // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 60–82. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-60-82.

Remembering Georgy Dmitrievich Gachev

GEORGY GACHEV AS A HISTORIAN OF RUSSIAN THOUGHT

Viktor Vl. Granovsky

St. Philaret's Institute,

Moscow, Russia, philosophus@rambler.ru

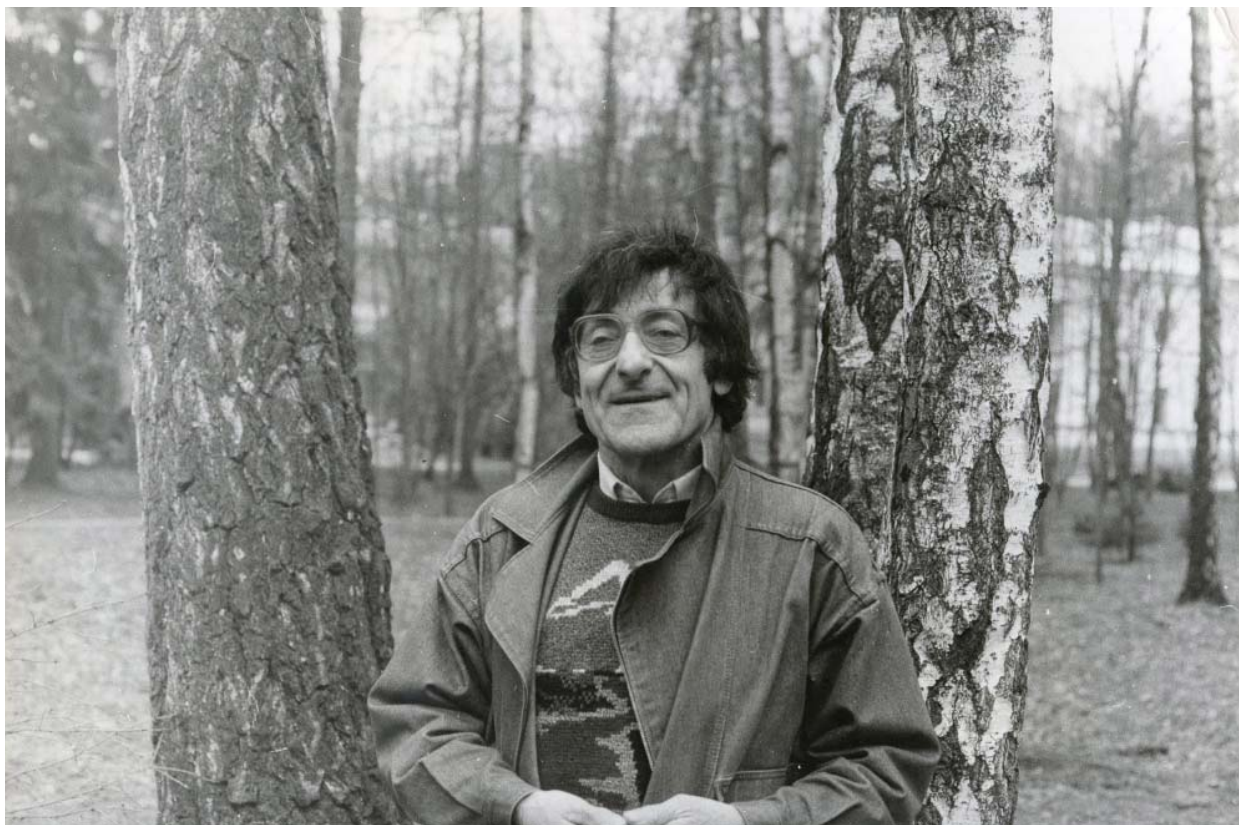


Abstract. The article is the first attempt to consider G. D. Gachev as a historian of Russian thought (based on two editions of the book “Russian Duma”) and to characterize his method of historical and philosophical review. Gachev examines Russian thought through his natural philosophical (“cosmosophical”) concept of Cosmo-Psycho-Logos. In this regard, he acts as a critic of historiosophical concepts of Russian fate. Conceptually important is Gachev’s thesis about the maturation of Russian thought not from the construction of concepts (as in the West), but from polemic-critical emotionality, which determines the fundamental incompleteness of Russian discourse. Gachev reads the legacy of Russian religious idealism of the 19th–20th centuries. in a certain historical situation, after a miraculous “awakening from the darkness of unanimity” that happened in Russia (an expression from an essay about M. M. Bakhtin). In a critical revision of Soviet history that occurred during the period of “perestroika,” Gachev expresses ideological solidarity with the authors of the collection “From the Depths” (the main passengers of the “philosophical ship”), especially in diagnosing the negative traits of the Russian character that brought the 1917 revolution to Russia.

Keywords: G. D. Gachev, Russian philosophy, Russian revolution, “philosophical steamship,” organized pochvennichestvo, liberal personalism, maximalism, theoecconomics, historiosophy, Cosmo-Psycho-Logos

For citation: Granovsky, V. Vl. (2025) “Georgy Gachev as a Historian of Russian Thought,” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 60–82. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-60-82.

Книга «Русская Дума» стала интеллектуальной неожиданностью для ее автора. Но ее появление на свет можно и в целом считать исторической неожиданностью, включенной в целую серию неожиданных явлений, характерных для периода перестройки. До начала этого периода невозможно было представить напечатанным в советском издании, да еще и иллюстрированным (речь о графических портретах Юрия Селиверстова), обзор идей тех мыслителей, которые фактически все советское время имели статус totally запрещенных и осваиваемых в лучшем случае специально допущенными интересантами в недоступном для большинства спецхране. Только в конце 1980-х годов произошло возвращение «философского парохода» и появилось



Георгий Дмитриевич Гачев. Среди берез. 1990-е годы. Архив семьи Гачевых

само это понятие (введенное С. С. Хоружим¹); книга же Г. Д. Гачева была не единственным, но самобытно-ярким знамением «перемены имен» в России.

Объясняя свой замысел «Русской Думы», Гачев, безусловно, связывает ее появление с тем пробившим железный занавес пониманием коммунистического опыта, которое было выражено его виднейшими русскими антагонистами уже при начале его наступления. И для Гачева обратиться к русской религиозно-философской традиции — значит поставить ценностно-этический вопрос о том, как возможно (и возможно ли) *оправдание России* после ее инициации коммунизмом². Свой развернутый ответ (формулировку его мы даем в тексте этой статьи и в изложении, и в прямом цитировании) Гачев высказывает осторожно и нюансированно, но с достаточно крепким убеждением и четко выраженной идейной линией, стараясь удержать в формулировке и свой личный, оказавшийся относительно благополучным, опыт советского существования, где он умел выделять реально ценное, «слишком человеческое» и потому не заслуживающее отрицания и отделять его от масштабных локусов идеологического удушья и антигуманного коверканья, получивших в годы перестройки справедливую ревизию и переоценку.

Таким образом, в книге Гачева ставился вопрос не только о содержании русской религиозной мысли, но в не меньшей степени — и в качестве постоянной «закадровой» идеи — о сигнальной ценности этого наследия для позднесоветского и постсоветского сознания.



Обложка первого издания книги Георгия Гачева «Русская Дума» (1991)

¹ Издавая статью с одноименным названием в одном из первых учебных пособий по истории русской мысли, С. С. Хоружий ставит вопрос, поныне остающийся открытым: «...не было ли изгнание философов одною из важных вех, пусковых событий того разрушительного процесса, что поразил не только культуру, но все стороны нашей жизни, сделал возможной Россию Сталина и едва ли побежден полностью до сего дня?» [Хоружий, 1994, с. 189]. Этим отнюдь не риторическим, а весьма предметным вопросом озадачивалась и работа Гачева при составлении им «Русской Думы».

² См. записанную гачевскую «жизнемысль» от 19 августа 1989 года: «...вообще ОПРАВДАНИЕ России — вопрос конца нашего века: именно после Вины России, после Грехопадения ее, понадобился и сюжет для мысли — оправдание ея» [Гачев, 2022, с. 536].

В сходном духе написал книгу «Русская идея и ее творцы» (1995) Арсений Владимирович Гулыга, признанный советский знаток немецкой классической философии. В ней он высказал характерную для своего времени позитивную уверенность (причем лично не переходя, по всей видимости, на религиозные позиции), что только русская религиозная философия может оказаться реальным ориентиром, который укажет России верный путь выхода и из советского тоталитаризма³, и из постсоветского хаоса: «Русская философская мысль, изгнанная на многие десятилетия из нашего обихода, возвращается к нам сегодня как путеводная звезда, призванная вывести нас из мрака и запустения» [Гулыга, 2003, с. 441].

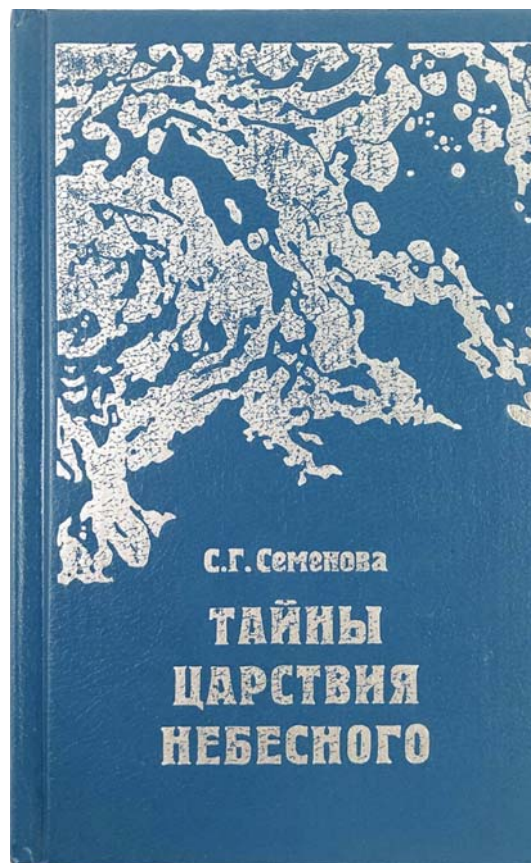
И конечно, в качестве «интертекста», сопутствующего рождению книги Г. Д. Гачева и весьма созвучного ей по характеристикам русско-советского исторического опыта *sub specie* русского идеализма, следует упомянуть текст его супруги С. Г. Семеновой «Тайны Царствия Небесного»; очерки со-мыслительского погружения в него Георгий Дмитриевич оставил на полях (или, вернее, на листах) своего «жизнемыслия», включенного в «Русскую Думу»⁴.

³ Подобное восприятие отправленного в изгнание либо положенного под глубокий спуд русского мыслительского наследия, собственно, и объяснялось тем, что оно понималось многими недогматическими мыслителями периода официального марксизма как «попытки философски противопоставить христианство тоталитаризму» [Кантор, 2015, с. 107–108].

⁴ Так, Светлана Семенова сигнализирует в своей книге о смутительном шестии «с хорутиями идей» и вместе с тем об «искривлении» здравого поведения «буйно-шальными вихрями», что свойственно «загадочной славянской душе», когда в ней «теряется оценка» и «летит вверх тормашками всякий прогноз» [Семенова, 1994, с. 263]. Светлана Семенова обращает внимание на слишком легкую способность русской натуры отказываться от временного жилища на этой земле, проистекающую не столько от христианского самовозложения на неотмирные дары и обетования, сколько от элементарной безбытности, от отсутствия заинтересованной воли к благоустройству своего земного обиталища (см.: [Семенова, 1994, с. 264]). И следом — почти бердяевская нота и фразеология: «Россия... — антикультурна... во всем русском культурном строительстве... не было самозабвенной истовости служения культуре в качестве высшей ценности, как на Западе» [Семенова, 1994, с. 280]. Бытие русского человека, по Светлане Семеновой, диктуется и отчасти объясняется укоренившимся *историческим беззаконием*, то есть, по ее мнению, «вся история русская усеяна... волевыми, экспериментаторскими фактами, выпадающими из объективного закона исторического развития» [Семенова, 1994, с. 276]. «Крутой, переворачивающий весь уклад жизни... эксперимент» — самый яркий феномен русского радикализма [Семенова, 1994, с. 279]. Сюда же относится и русский революционный культ, завершившийся подлинно *круговым парадоксом*, — он описан у Светланы Семеновой следующим образом: «...последняя революция, явившаяся с лозунгами разрушения традиционных государственных институтов... кончила укреплением такого мощного государства, какого вообще не знала история России, государства, пугавшего мир, за фиговым листиком “благородных” целей которого — нести в свет передовые идеи социальной справедливости — так и усматривали старое имперское мурло» [Семенова, 1994, с. 267]. Наконец, коммунистическая революция в России, по Светлане Семеновой, исходила из *дефектного идеала*, осуществление которого к тому же неуклонно гасло в прогрессирующем опошлении (см.: [Семенова, 1994, с. 286]).



Светлана Григорьевна Семенова



Обложка книги С. Г. Семеновой
«Тайны Царствия Небесного» (1994)

Итак, «Русская Дума» не есть в полном смысле историографический обзор русской мысли, напоминающий ее системно-академический свод — «Историю русской философии» В. В. Зеньковского — или ее последовательно-метафизическую экспликацию — «Историю русской философии» Н. О. Лосского. Но стоит в этом ряду упомянуть «Русскую идею» Н. А. Бердяева, к которой Гачев высказывает методологическое недоверие, объявляя ее «верхоглядно-ознакомительной пробежкой по головам-темам русских мыслителей и писателей» [Гачев, 1991, с. 209]. Не вступая в полемику с этим суждением Гачева⁵, отметим, что в методике интуитивного выделения направляющих тенденций русского сознания Гачев совпадает с Бердяевым порой не только по части конкретных умозаключений, но и в отдельных словесных формулировках. Достаточно привести цитату из программного вильнюсского доклада Гачева «Космос России...» (1997),

⁵ Георгий Дмитриевич тотчас же после этой характеристики вопросительно заподозривает и свою «Русскую Думу» в таком же недостатке, каковое суждение по существу столь же полемично, как и предыдущее.

включенного в третью часть «Русской Думы»⁶, где сказано о том, что «аморфность России должна быть восполнена формой» [Гачев, 2022, с. 370]. Это фактический перифраз бердяевского наблюдения из 6-й главы «Русской идеи», где, обобщая мысль Освальда Шпенглера, Бердяев пишет, что «Россия есть апокалиптический бунт против... совершенной формы, совершенной культуры», а также произносит лаконичный вердикт, согласно которому «русская идея не есть идея культуры» [Бердяев, 1990, с. 157]. А завершительный вывод Бердяева в его книге — о том, что «империализм всегда был искажением русской идеи и русского сознания» [Бердяев, 1990, с. 236]⁷, — фактически получает в книге Гачева обширную многостороннюю иллюстрацию, которая снабжена личным опытом жизни во вторую половину имперского «красного века», связанную с апогеем, дряхлением и откатом жестко-идеологизированного коммунизма и, наконец, с его крахом.

Раскрывая ипостась Гачева как историка национальной мысли, прежде всего надо отметить, что в проводимом им обзоре он верен своей концепции Космо-Психо-Логоса⁸. Именно поэтому он выступает здесь как онтологист и менее всего может быть охарактеризован как «историст»⁹. Гачев исходит из того, что любое философствование об истории народа, где исходным пунктом является не природная почва, «природина», конкретного народа, хотя и может быть богато угадками, но все же наводит на этот народ принципиально неадекватную перспективу. Поэтому Гачеву не близки по идейным мотивам, а также методологически почти все наши историософы — «от Ча-

⁶ «Русская Дума» в издании 1991 года состояла из двух частей. В последние годы жизни Гачев планировал расширить книгу, введя в нее дополнительные очерки. В издании 2022 года составителем А. Г. Гачевой была добавлена третья часть, в которую вошли этюды о русских мыслителях, писателях, композиторах, написанные Гачевым в разные годы, жизненные эпохи создания «Русской Думы», жизненные о литературе, выступления на конференциях, а также текст «Женский Логос Светланы Семенович», задуманный «как бы в продолжение и расширение (...) опыта толкования русской мысли» [Гачева, 2022, с. 747].

⁷ Держа в памяти эту репризу Бердяева о дистанцированности империализма и русской идеи, уместно процитировать еще один абзац Арсения Гулыги с аллюзией на политический эпицентр советского бытия: «В русской идее нет ничего имперского... Социальные порядки, насаждавшиеся Сталиным от имени русского народа и силою русского оружия, противоречили духу русской культуры и историческим традициям России» [Гулыга, 2003, с. 441].

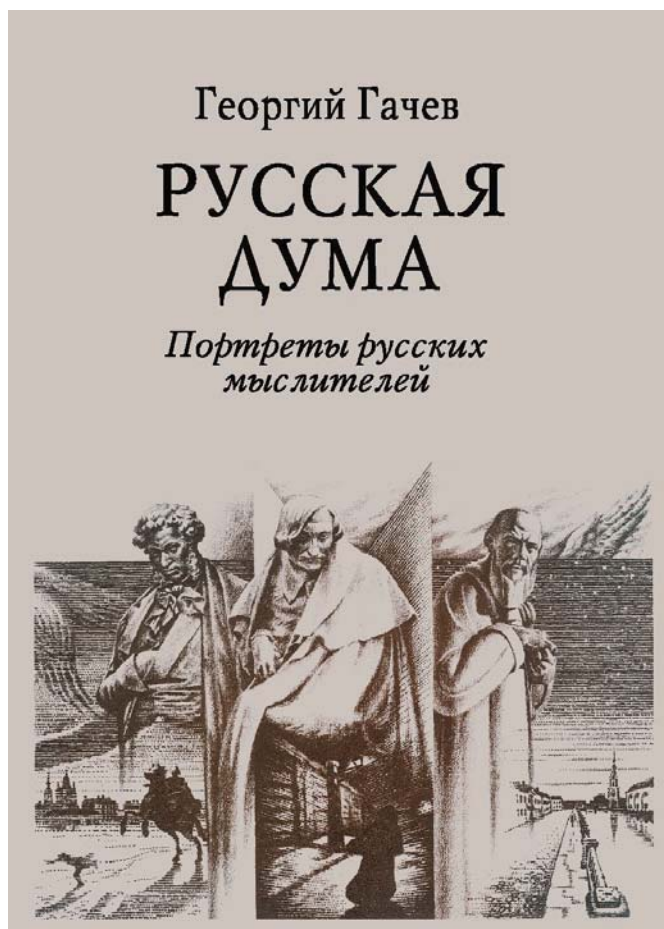
⁸ Вот одна из ее сжатых формулировок: «Подобно тому, как человек есть троичное единство: тело, душа, дух, так и каждый национальный мир можно рассматривать как Космо-Психо-Логос, то есть единство местной природы (Космос), характера народа (Психея) и его склада мышления (Логос)»; для анализа конкретной — в том числе и русской — культуры избирается некий «ракурс этой космо-исторической целостности» [Гачев, 2024, с. 6].

⁹ По убеждению Гачева, именно природа есть тот основной текст, «скрижалю завета, которую данный Народ призван прочитать, понять и реализовать в ходе истории» [Гачев, 2024, с. 7]; таким образом, «историософское» мышление принципиально подчиняется в мыслительской стилистике Гачева мышлению «натурфилософскому».

адаева до Шафаревича» [Гачев, 1991, с. 141] (точнее, до Александра Панарина, главу о котором Г. Д. Гачев предполагал включить в расширенное издание «Русской Думы»).

Вместе с тем неверно было бы сказать, что эта историософия вообще Гачевым не учитывается или же полностью отмечается; также нельзя сказать, что нет историософской тенденции у самого Гачева. Сквозь всю «Русскую Думу» (главным образом первого, еще *при-советского* издания) проходит его идея *организованного почвенничества*. Ее можно считать одновременно *историософским ориентиром* и *социологическим императивом* Гачева. Это по существу исторический идеал, некое искомое,

которое почти никогда не (у)давалось нашему народу, но которое печальный исход советской эпохи тем более настоятельно требует наконец воплотить в жизнь. Драма русской истории, если вкратце изложить ее, опираясь в «Русской Думе» на разрозненные очерки Гачева о специфике русской государственности и особенно на программный его этюд «Космософия России», сводится к тому, что *российское державничество* (Государство) всегда подминало под себя *русское почвенничество* (Землю), не давая ему быть равноправным контрагентом и требуя от него только черезсильной работы и жертв. По существу, это славянофильская идея, но освобожденная от славянофильской лояльности самодержавному официозу и транспонированная также в советский период, связанный с воинственными декларациями исторического отречения от любого «царизма». Для Гачева преемственность в деспотичности власти между «царизмом» и «советизмом», при их идеологическом взаимоотрицании, довольно очевидна, и в этом смысле «советская цивилизация» в русских условиях даже достаточно традиционна: она — «плоть от плоти» имперского властвования и властеподчинения, как они сложились



Обложка второго издания книги
Г. Д. Гачева «Русская Дума» (2022)

в России за века интенсивной централизации¹⁰. Что же до почвенничества в эмоциональном смысле, то есть до горячо выражаемого чувства своеобразности русской земли и традиции, то оно здесь дано, как правило, *бездеятельно-идиллически*. Отстраивание государственного каркаса, как выводит Гачев, происходит в России исключительно сверху, и это оборачивается серьезным ранением, если не калечением Земли Государством. Сама же Земля слабо участвует в государственных инициативах, ощущает себя даже чуждой им (и очень часто это почвенное чувство ей не лжет). Отстраивание же вертикали снизу — не только почти никогда не реализуемая в России практика, но даже и слабо очерченная мировоззренческая установка. Тем не менее она все-таки была высказываема в русской мысли, и здесь первое слово принадлежит патриарху славянофильства (и идейному лидеру панславизма) Ивану Сергеевичу Аксакову (которого, как отмечает Гачев, его земляки-болгары даже желали избрать собственным царем [Гачев, 1991, с. 42]). Вот именно это сильное, немечтательное почвенничество, растущее снизу и творящее полезную общерусскую работу, и есть точка притяжения историософских симпатий самого Гачева.

Какие основные особенности русского мышления выделяет Гачев?

Прежде всего, это очень распространенный *тезис о тождественности русского философского и литературного слова*. Для Гачева русская философия есть наиболее интеллектуальный род русской литературы. Не случайно поэтому в портретную галерею русских мыслителей включены им русские поэты и прозаики от Пушкина до Пришвина (а если читать третью часть «Русской Думы», то можно сказать, что и до Пригова, то есть даже вплоть до карнавального разлива русского литературного постмодернизма 1990-х годов). Литературность (а также публицистичность) нередко ставится в упрек русской мысли, что опровергается гачевским жизненным смыслом, изводящим по ходу привлеченного продумывания из книг русских философов и высокие смыслы, и примеры сильной стилистики. Причем филологический момент, то есть уяснение мысли через ее словесную канву, Гачеву как философу порой бывает важен даже

¹⁰ Разумеется, в культурном смысле здесь не прямое преемство или сознательное заимствование, но с поразительной легкостью взыскиваемое типологическое сходство, один и тот же инструментарий. О том, как четче уловить указанное тождество и растождествление, пишет, используя серию сжатых нюансировок, известный историк почвенного направления: «Конечно, официальная советская идеология не имела ничего общего с православным традиционализмом московских царей, “просвещенным абсолютизмом” или консервативным романтизмом российских императоров... Но все же основы русской власти под серпом и молотом остались теми же, что и под двуглавым орлом: произвол и надзаконность» [Сергеев, 2023, с. 572–573].

в первую очередь¹¹. Однако возможность настроить внимание на философы так, как это сделал Гачев в «Русской Думе», — не погружаясь полностью в литературность, но всегда подразумевая ее как идейно приветливый интеллектуальный фон — лишь доказывает, что беллетристическая *коммуникативная стратегия*, избранная русским идеализмом, в достаточной мере оправдывает себя — и по части экспликации, и по части ретрансляции конкретных идей¹².

Следующая сущностная черта русской мысли, по Гачеву, есть ее *интенсивная внутренняя полемичность*. Русская мысль, утверждает Гачев, не дискурсивна, так как это свойство не отвечает ее основной задаче. Она не занимается практикой понятийных определений или, опять же, не видит в этом своего главного интеллектуального мотива и предметного занятия. Систему определений, технику подведения частного под общее осуществляет именно европейская мысль, а традицию эту она черпает и наследует из Античности. Можно, сужая, сказать даже, что склад русского мышления в этом смысле совершенно не аристотелевский¹³. Русская мысль, на взгляд Гачева, начинается с выявления тезиса, который объявляется оппонентами сакральной жертвой, «козлом отпущения», и должен быть уничтожен подбираемым контртезисом. Формула русской понятийной конструкции, возникающей в дискуссионном аффекте, есть, по Гачеву, «не то, а... что?» [Гачев, 1991, с. 116, 127, 143–144]¹⁴.

¹¹ Метод гачевского «привлеченного мышления», или «зачувствования пафоса», или «возуглубления интимного» к изучаемой концепции, наглядно выражен в главе «Русской Думы» о Сергее Булгакове, чей фундаментальный термин, «слово-энигма “Софийность”» лишь уведет нас в дебри схоластические (коли с него начнем); а коли придем к нему, восчувяв, чем жив был человек и мыслитель Сергей Николаевич Булгаков: что у него болит, что любит, чего хочет, коли поймем, — тогда и то само собою и просто прояснится» [Гачев, 1991, с. 223]. Конечно, нельзя сказать, что такой метод в философском познании следует считать обязательным и универсальным, но в случае Гачева удостоверено, что именно его он наградил массой верных и пронизательных мировоззренческих трактовок.

¹² Удачный, на наш взгляд, термин «коммуникативная стратегия» взят из известного исследования по русской мысли профессора К. М. Антонова, чья оценка этой стратегии как частного «выпячивания лирической составляющей» нам, однако, не близка (см.: [Антонов, 2013, с. 22]).

¹³ Один из наиболее академичных евразийцев, Н. Н. Алексеев, в своем компактном обзоре русской мысли утверждал (в 1933 году) даже фактически полную чуждость аристотелизма русской философской матрице: «К нам, напр(имер), не импортировался аристотелизм во всех его формах, а между тем на Западе, в виде томизма, это количественно наиболее распространенная философия. Право, у нас не было ни одного аристотелика...» [Алексеев, 2021, с. 349–350]. В контексте этого аристотелевского «привлечения» интересно, однако, что кандидат философских наук В. И. Щеров, один из докладчиков на Международной научной конференции к 95-летию со дня рождения Г. Д. Гачева, проходившей 14–15 мая 2024 года в ИМЛИ РАН, как раз способ мышления самого Гачева возвел именно к Аристотелю, уподобив текстуальное жизнемыслие Георгия Дмитриевича развернутой энтелехии.

¹⁴ Кстати, супруга Гачева Светлана Семенова в качестве тотально обобщенного «не то» маркирует русский революционный опыт, воспроизводя здесь его, казалось бы, всеобщее, восторжествовавшее в перестройку итоговое восприятие [Семенова, 1994, с. 285].

То есть подбор контртезиса совершается вполне стихийно в ходе жаркого дебатирования, а не посредством отвлеченно-логической выработки, что и придает русской мысли интенсивно-полемический и, по существу, неостановимый характер — ведь ниспровержению приговоренных к отмене тезисов не видно конца и края. Но в этом же «пóлемосе» — залог продуктивности русского ума¹⁵.

Третьей чертой русской мысли является то, что она, можно так сказать, «онтологична», а не «логична», то есть исходит не из мышления, а из бытия¹⁶. Западный человек адекватно осознает себя в декартовской формуле «Я мыслю — следовательно, существую». Для него мышление является первореальностью и твердой почвой, основанием бытия. Но, замечает Гачев, такая ситуация, равно как и описывающая ее формула, в российских реалиях есть почти что воплощенная нелепость. В России мышление не является проявителем достоверности бытия, а если принять во внимание русский смысл слова «существовать», то слово «мыслить» вообще окажется синонимом слова «прозябать», то есть не столько утверждаться в бытии, сколько неуклонно терять с ним реальные связи. Русский человек с гораздо большим правом мог бы сказать о себе: «Я страдаю — следовательно, существую» [Гачев, 1991, с. 135]. Рассуждение Гачева в этом пункте, по форме напоминающее горько-иронический каламбур, оканчивается поистине «экзистенциально-культурологическим» выводом. Русская мысль, по Гачеву, растет, как мы видим, не просто из бытия, но из бытия надломленного, ущербленного, и, стало быть, *бытийственная дефектность* есть подлинный источник русской мысли. А значит, русские мыслители суть прежде всего *испытатели русской боли*¹⁷.

Наконец, свою четвертую характеристику русской мысли Гачев начинает с положения о слабой выраженности в русском сознании личностного начала. Русское сознание «артельно», не индивидуалистично, в нем явен приоритет

¹⁵ В известном стихотворении Вяч. Иванова эта дебатирующая интенсивность русского ума выражена следующим образом: «Своенаачальный, жадный ум, — / Как пламень, русский ум опасен, / Так он неудержим, так ясен, / Так весел он — и так угрюм» («Русский ум», 1890).

¹⁶ Об этой фундаментальной черте русского мышления писал еще С. Л. Франк в «Русском мировоззрении»: «Русскому духу путь от “cogito” к “sum” всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от “sum” к “cogito”... Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше “я”, наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно» [Франк, 1992, с. 479]. Впрочем, у Гачева с Франком здесь одинаковым является только зачин характеристики.

¹⁷ О боли как основе жизни — а стало быть, и мысли вообще, не только русской, — оставил стихотворные строки Иосиф Бродский: «Не превращу себя в благую весть! / Поскольку боль — не нарушение правил: / страданье есть / способность тел, / и человек есть испытатель боли. / Но то ли свой ему неведом, то ли / ее предел» («Разговор с небожителем», 1970).

«мы» над «я», коллективного перед частным. Однако «мы», превалирующее над «я», понимается не только в качестве доминантной ценности, но и в качестве бытийственной силы, в то время как «я» есть онтологически слабая единица, а потому проходная, легко заменимая ценность с точки зрения целого, коллектива. И, по русской поговорке, там, где в наличии сила, ум с обязательностью не требуется. И вот из этих опытно-риторических комбинаций у Гачева созревает вывод о том, что русская мысль есть по сути своей *метафизический большевизм* [Гачев, 1991, с. 172]: «мы» количественно, а значит, и бытийно, *больше*, нежели «я», но вместе с тем и менее рационально, чем «я», даже, быть может, и вовсе не рационально. Поэтому русскому мышлению для восстановления столь очевидного дисбаланса необходима, с точки зрения Гачева, прививка как *рационализма*, так и *персонализма*, то есть практики конструктивного здравомыслия и чувства личностной самооценности. И в этом контексте плодотворны своим влиянием на «русский логос» как мышление *европейское*, так и мышление *еврейское*, которым свойственно более рельефное присутствие и более гармоничное сочетание в них рациональности с индивидуальным принципом.

Обращение Гачева к основным концептам русской думы совпало с его личным прочтением (и позднесоветским переизданием) вернувшегося из идеологического небытия сборника «Из глубины» — компендиума антиреволюционных статей самых известных русских идеалистов, высланных из Советской России в 1922 году.

С исторической точки зрения концепции пассажиров «философского парохода» и их религиозно-философских наставников были, по Гачеву, прекраснейшей, но лебединой песней дореволюционной мыслительской культуры. С точки зрения идейной русский дореволюционный идеализм в гачевской ретроспективе выглядел, говоря кантовским языком, как критика, пропедевтика и трансцендентальная диалектика советского опыта. Можно выразиться и так: как его идейная диагностика и профилактика.

Держа в уме эту, безусловно, критическую к революционному «космосу» позицию русских идеалистов, достаточно отметить вслед за ними две наиболее довлеющие русскому сознанию и бытию опасности, восчувствованные с учетом амбивалентного опыта проживания в СССР и *советским человеком* Георгием Гачевым.

Прежде всего, это *апокалиптизм русского сознания*. В сборнике «Из глубины» тема апокалиптизма в русском характере наиболее ярко прописана Николаем Бердяевым [Бердяев, 1991, с. 260–261]. Полюсные установки в сознании западного человека могут взаимоотрицать одна другую, но взятые сами по себе они продуктивны (или не несут сущностного вреда) для строительства

серединного царства культуры, то есть не нигилистичны ни по существу, ни по способу осуществления¹⁸. Полюсные установки в сознании русского человека нигилистичны каждая по своей сути, и заряд отрицания в них столь велик практически либо теоретически, что необходимым следствием из него является отмена всей прежде накопленной в России культуры. Русский нигилизм есть отрицание всего при наличии антирелигиозного мотива. Русская же апокалиптика есть такое же тотальное отрицание при доминации религиозного мотива. Иными словами, нигилизм подстерегает русское сознание и слева, и справа, и снизу, и сверху¹⁹. Гачев в сравнении с авторами «Из глубины» обнаруживает несколько иную сторону в национальном апокалиптизме, обобщая советский опыт как *утопию тотального проективизма*. Россия, иницировав этот «русский проект», показывает, что она стремится собрать — волей либо неволей — под свою руку все народы, чтобы приблизить для себя и для них конец света, который может пониматься как торжество единственно верной идеологии или как полный крах антитетичной ей чужеродной идеологии. Но в любом случае в дальнейшем, при установлении идеологически выверенного порядка вещей, должно прекратиться не только бытие культуры, но и продление жизни, потому что ее полный смысл, а значит, и ее онтологический максимум, уже осуществлен²⁰.

Другой катастрофичной склонностью русского сознания, участвующей в том числе и в подогреве апокалиптизма, является *русский максимализм*. О нем

¹⁸ Речь, конечно, идет не о полном отсутствии в западной ойкумене нигилистически-разрушительных тенденций, но скорее о наличии достаточных на Западе сил и воли найти для них противоупорный созидательный центр и своевременное противоядие. Именно так понимали авторы сборника «Из глубины» неподатливость Запада на социалистическую приманку.

¹⁹ В недавней статье, приуроченной к 150-летию Бердяева, философ и прозаик Павел Кузнецов так реконструирует этот взгляд «...“апокалиптики” всегда “нигилисты”, ибо они обращены к концу истории и отрицают срединные культурные ценности — точнее говоря, культуру как таковую. Точно так же и нигилисты — в той или иной степени “апокалиптики”, так как им тоже свойственно отрицание этих ценностей» [Кузнецов, 2024, с. 93]. Вместо того чтобы объявить это воззрение Бердяева адекватным выражением антиреволюционного кредо философа, автор статьи прибегает к странной констатации: по его мнению, Бердяев якобы не замечает антирезультативного отождествления в русском характере апокалиптизма и нигилизма, невзирая на многократное собственное повторение их отождествляющей формулы.

²⁰ Фактически рукотворного оконечивания, к счастью, не происходит: жизнь становится хуже — но не кончается, культура терпит серьезный урон — но уцелевает и возрождается даже при тоталитарном режиме. Вернее сказать, чудом пробивается сквозь асфальт жесточайшей культурной вивисекции, которую инициирует против нее спроектированный утопизм. Для Гачева велико значение этого культурного сопротивления: «Итак, в середине 50-х годов XX века стали у нас самозарождаться спонтанно те “родники вдохновения”, которые, как почувствовал Блок, задавит новая власть. Забили ключи то тут, то там: то вот в песне О(куджавы), то в эссеях Синявского, то в мысли философа-гегельянца Ильенкова, то в семиотиках-структуралистах будущего Тартуского круга, то в молодых теоретиках литературы ИМЛИ, то в эстетиках-искусствоведах...» [Гачев, 2022, с. 507].

Гачев говорит в своем проникновенном очерке о видном русском философе князе Евгении Николаевиче Трубецком, которого уместно считать не пассивным, а активным противником революционного режима (он сражался и умер в рядах Белого движения). Максимализм как умонастроение может иметь религиозную природу и окраску, но это не лишает его характерологической злокачественности. Максимализм, в уподоблении Трубецкого, есть попытка взойти по лестнице, ведущей на небо, минуя все разом или частично необходимые ступени. Здесь разоблачается грех русской метафизической торопливости, которая может быть вызвана не только худшими, но и лучшими побуждениями. Отсюда проистекает русская претензия подстегнуть историю или так ускорить ее, чтобы она в одночасье привела всех и каждого в бытийный максимум, в «парадиз». Однако с нравственно-христианской точки зрения такой максимализм, подчеркивает Трубецкой, нельзя признать благочестивым²¹. Гачев сочувственно цитирует эту мысль князя-идеалиста и добавляет, что в плане исторического строительства нельзя признать этот настрой и просто жизненно-продуктивным.

Чему же учат нас столпы русского религиозного идеализма, чьи идеи с запозданием на целый век вернулись к насельникам СССР? Основными идейными посылами, составляющими многоаспектную задачу для русского ума, прошедшего сквозь практическое приложение революции, по Гачеву, являются следующие.

Столь дорогой Гачеву наставник мысли, как М. М. Бахтин, завещал русскому логосу в качестве идейно-характерологической установки мыслительский и риторический плюрализм. С Бахтиным русский человек должен настроить себя на интерес к голосу *другого, многого, разного, личного*²². В качестве программы-минимум — это умение если не учесть, то хотя бы расслышать голос меньшинства на фоне голоса большинства, сделать последний голосом неподавляющим. Господство «мы» над «я» при общественном монологизировании Гачев описывает как замену симфонического оркестра одной трубой, которая орет, оглушает, оглушает и массирует целый век. В этом понимании тоталитарности как навязанного единого голоса Гачев как бы стилистически расширяет емкую «музыкальную» реплику Аристотеля, которую тот отнес к общественному идеалу Платона, уподобив его *ухудшенное государство* симфонии,

²¹ Евг. Трубецкой называет такой максимализм не христианским, а беспутным [Гачев, 1991, с. 70].

²² Иллюстрируя завет Бахтина, Гачев цитирует Василия Гроссмана, тоже запрещенного к печатанию автора, чье возвращение к читателю в годы перестройки стало символическим: главная цель общественного развития — «завоевать людям право быть разными» [Гачев, 1991, с. 114].

замененной унисоном, или же ритму, сведенному к единственному такту [Аристотель, 1976–1983, т. 4, с. 412]. Поэтому бахтинский призыв к полилогу²³, к возвышенной беседе есть, по Гачеву, *форма и формула общественного спасения*. Говоря вслед за Бахтиным об универсально-человеческой ценности полифонического собеседования, Гачев делает вдохновенный вывод-уверение, что не только рукописи не горят, но и мысли, слова, разговоры, все то словесное, «логосное» бытие, которое пронизывает социум. Главным контрастом этого плюралистического «бахтинизма» в перестройку стал, как пишет Гачев, запоздалый диалог со Сталиным всех его многочисленных, реальных и потенциальных, жертв: за несколько лет *гласности* к вождю обратили столько слов, сколько он не слышал при жизни. А в дальнейшем к равноправной дискуссии был призван и весь большевизм, не терпевший когда-то ничьих возражений, что и стало его *реальным диалогическим изживанием*. Рядом с Бахтиным, конечно, следует упомянуть Достоевского, чье творчество стало магистральным мотивом к апологии полифонии. Но Достоевский, исследованный Бахтиным, воспринимался и как один из актуальнейших перестроечных авторов, прежде всего за его идею сострадания к малой персональной единице, подавляемой тоталитарным социумом. Последним же, не окончившимся и на гачевском веку отголоском бахтинского полилога стал разлив постсоветской литературы, которая совсем не вызывает у Гачева полного восторга по своим достижениям, но сам факт которой, спровоцированный жизнью в подлинной *свободе слова*, он не склонен ценностно снижать и, настаивая на том, что время выставления эстетических точек над *і* еще не пришло, видит в ней все-таки положительную «ренессансную множественность» [Гачев, 2022, с. 374–375].

Творчество и жизнь А. Ф. Лосева — это, по Гачеву, воплощенный пример того, что идеалистическое мировоззрение побеждает материализм в пределах большого личного времени не только теоретически, но и практически. Революционный апокалипсис со всей своей идеологизированной псевдореальностью, обещавший всем свою нескончаемость, в конце 1980-х годов исчезает на глазах²⁴, а Лосев, «Геракл Духа», этот апокалипсис богатырски пережил. Как идеалист, завуалированно сражающийся с материалистами в своем послелатерном многотомье, Лосев напоминает Гачеву толстовского Кутузова [Гачев,

²³ Как отмечает современный исследователь западной антропологической традиции, здесь одним из источников философского вдохновения М. М. Бахтина было внимательное изучение им трактата Макса Шелера «О чужом Я» (см.: [Малинкин, 2022, с. 112]).

²⁴ «Где ныне сотни тысяч тонн сочинений генсеков и брошюр по диа-ист-мату? В макулатуре. Жаль только, что полтайги на них спилено» [Гачев, 1991, с. 248].



Юрий Селиверстов. Алексей Лосев. Литография. Архив семьи художника

1991, с. 259–260], обманном отступлением затягивающего врага на невыгодные позиции для дальнейшего координированного разгрома²⁵. Интересно при этом, что Гачев ценит Лосева не столько как системного метафизика всеединства, сколько как универсального идейного интересанта, гуманитарного энциклопедиста или, как определил Гачев в одном позднем тексте, как *идеософа*. Идеософия есть счастливая возможность углубленно (и если надо, то и систематически) осмыслить любую идею, плодотворно присутствующую в «Эдеме Культуры и Духа» [Гачев, 1991, с. 266]. Иначе говоря, это творческое приобщение к платоновским эйдосам, «застывшим» в культуре, личное усвоение их динамического бытия и проникновенная способность индивидуально их воспроизвести или «исполнить». Гачев и свой собственный идеософский метод полагает подобным лосевскому: «всосаться» в ту идею или чувство, которые захватили, привлечь сюда все возможные ассоциации и «воз-жизнить» этот объект как «деталь Всесмысла» [Гачев, 1991, с. 258].

²⁵ «...в лице Лосева Фило-София России вела именно Отечественную войну с апокалиптическим нашествием грубого материализма и зла» [Гачев, 1991, с. 259].

Творчество Николая Федорова, привлекавшее внимание многих русских идеалистов «начала века», — это, в глазах Гачева, *положительный пример перемен проективистской парадигмы* [Гачев, 1991, с. 46–49]. Проективизм советского времени строился принудительным образом — Федоров зовет участвовать в абсолютно «свободовольном» проекте. В советское время ради осуществления верной классовой «проектировки» следовало найти, указать и обезвредить классового врага; так вот, если подыскивать подлинного врага, врага не класса, а всего человечества, с которым действительно есть смысл реально бороться, то это *смерть*. И в борьбе только с таким врагом следует искать достижения подлинного, ненаигранного, общечеловеческого солидаризма — *общего дела*²⁶. Да, возможно, проект Федорова есть идеализм, граничащий с утопизмом, но в сравнении с утопией классовой борьбы утопия преодоления смерти есть, по крайней мере, вариант гуманитарно безошибочной телеологии, или, по Гачеву, *абсолютно целесообразный проект*. Впрочем, и федоровский концепт «воскрешения» прочитывается Гачевым по-перестроечному: мы живем, пишет он на страницах «Русской Думы», в эпоху воскрешения забытых культурных имен и литературных произведений. Но сама концепция воскрешения, навеянная Федоровым, трактуется Гачевым все же с достаточной долей отстранения и даже скепсиса. Он рассматривает ее не только как культурное приобретение, но и как некую очевидную ретардацию культурного процесса, или, точнее, как неравномерное по смыслу сочетание культурного прогресса и чисто жизненного регресса. Это как бы сильно запаздывающий реванш жизни над тем отрезком истории, где сама жизнь была зачеркнута. Но, настаивает Гачев, надо уметь жить там и тогда, где и когда отпущено жить, а не только анахронически воскрешать жизнь. И вот если второе умение еще порой дается русскому человеку, то с первым у него сильные трудности. И Гачев делает даже более широкое обобщение, парадоксальным образом находя недостаток в русском мировосприятии за счет его *пасхальности*, то есть все той же центрированности на воскрешении жизни, а не на ее актуальном проживании²⁷.

Другим парадоксом русской мысли является, в наблюдении Гачева, то, что одним из наиболее универсальных и крупных ее представителей был

²⁶ Справедливо ставя Николая Федорова и хронологически раньше, и идейно старше теоретиков большевизма, главная поборница федоровских идей, супруга Гачева Светлана Семенова, сочла уместным охарактеризовать революционно-советский проективизм как «гнусно обезьянью карикатуру на идеи общего дела» [Семенова, 1994, с. 285]. Светлана Семенова подчеркивает также, что проект Федорова в отличие от советского принципиально не может быть ни партийным, ни парткратическим (см.: [Семенова, 1994, с. 277]).

²⁷ У Светланы Семеновой, напротив, пасхальный — православно-восточный — архетип с точки зрения духовной напряженности безусловно предпочитается рождественскому — западно-католическому [Семенова, 1994, с. 274].

Семен Людвигович Франк, еврей по национальности. И вот, в том числе и в его лице, основная прививка еврейского логоса к русскому логосу состоит, как утверждает Гачев, также имеющий еврейские корни, *в максимальном усилении чувства жизненной полноты*. Речь здесь в первую очередь о том, что жизнь для русского человека должна в конце концов приобрести характер несомненной, освящаемой Богом ценности. Между тем отошедший советский век постоянно рисовал обратную перспективу, в которой русский человек оказывался больше склонен жертвовать своей и чужой жизнью за внежизненный идеал (нередко без удостоверения его истинности либо ложности). Также Франк в трактовке Гачева зовет русского человека к замене аффектированно-экстенсивного труда трудом методическим и интенсивным. Но русский человек больше склонен к первому ввиду своей мечтательности и слабой локализуемости, привязки к месту²⁸. Однако призыв к непрерывности, к последовательности освоения любого предмета есть неколебимое правило не только хозяйственной, но и духовной традиции, где труда постепенности большинству русских характеров часто недостает²⁹. И здесь впору вспомнить также, что Франк по своей религиозной принадлежности — убежденный церковный христианин. Используя известные антитезы христианской традиции, в прямом и в переносном смысле можно сказать, что везде и всегда личности для снискания новозаветной благодати нужен не отрыв от всех прежних духовных корней (что опять-таки граничит с нигилизмом), но этапно выстроенная, длительная, строго-правильная школа ветхозаветной подготовки. Иными словами, русский человек должен всерьез заняться профилактикой своей духовно-социальной нетерпеливости и скачкообразной непоследовательности.

«Философия хозяйства» Сергея Булгакова есть в глазах Гачева своевременный призыв к свободному, инициативному, продуктивному частному труду на *своей* земле вопреки антисофийному колхозному коллективизму. Гачев уверен, что настало время на место принудительной марксистско-ленинской политэкономии поставить булгаковскую *теоэкономию* — теорию единоличного хозяйствования, имеющего религиозную санкцию и благословение. Гачев даже высказывает уверенность, что общественным катализатором этой экономической переориентации в конечном счете сделается в постсоветскую

²⁸ Супруга Гачева Светлана Семенова даже поименовала в этом смысле русского человека «пространственным “вечным жидом”» [Семенова, 1994, с. 266].

²⁹ «...тут предстоит заново классы истории проходить, а не перепрыгивать через необходимые фазы, чем и отличалась русская история доселе: ...ускоренным пробеганием — без интенсивного вызревания стадий...» [Гачев, 1991, с. 154].

эпоху Православная церковь, тоже возвращающаяся в жизнь после гонений и идеологического зажима — и как духовно авторитетная инстанция, и как общественный институт (см.: [Гачев, 1991, с. 238]).

Наконец, Бердяев опознается Гачевым как самый актуальный русский мыслитель. Бердяев, как свидетельствует о нем любая историко-философская пропись, настойчиво призывает каждого уйти из-под диктата безличных начал Бытия, Природы и Государства и *перестроиться* на началах Свободы, Духа, Личности и Творчества [Гачев, 1991, с. 214]. Инициированная Бердяевым при конце русского коммунизма «вспышка удивления свободе» и другим реалиям, выписанным в последней строке с заглавной буквы, стала основной чертой перестроечного умонастроения. И Бердяев, по Гачеву, на рубеже 1980-х и 1990-х годов говорит о достижении *либерального персонализма* как о самой трудной задаче для русско-советского обывателя, который более всего привык к невыявленности своей личности и своей свободы, за исключением тех ситуаций, когда апелляция к ним продиктована принудительной государственной волей — хотя чаще, вернее почти всегда, они ею надежно задавлены.

Итак, в образовавшейся благодаря перестройке критической ревизии всего «советского проекта» Гачев по факту высказывает идейную солидарность с авторами сборника «Из глубины» (главными пассажирами «философского парохода») в опознании отрицательных черт русского характера. Гибельно-обвальный характер революции 1917 года, как и у них, объясняется у Гачева



Юрий Селиверстов. Николай Бердяев.
Литография. Архив семьи художника

тем, что Россия, увлекаемая радикальностью своих даже положительных иллюзий, становится «анти-задержителем» в тертуллиановском смысле, то есть не отвлекает мир от апокалипсиса, а целиком приближает к нему.

И поэтому историко-философский «жизнемыслящий» трактат «Русская Дума», особенно две первые его части (акцентировки третьей, постсоветской, заслуживают специального обзора и комментария), выстраивается вокруг следующего гачевского императива: «Перестать русским быть исторической Марфой, заботящейся о многом, но стать Марией, выбравшей единое на потребу» [Гачев, 1991, с. 156]. Главный завет русской идеалистической мысли, отслеженной и «восчувствованной» Гачевым, таков: России необходимо заняться индивидуально-экономным, интенсивным обустройством «коренной» (слово Гачева) русской почвы, а не экстенсивно-антистроительным, насильственно-надрывным (к себе и к другим) имперским саморасширительством.

Список источников

Алексеев Н. Н. Письмо П. Н. Савицкому от 25–30 января 1933 г. // Ильин И. А. Собрание сочинений: О возрождении и обновлении России. Часть III / сост. Ю. Т. Лисицы. М.: Институт Наследия, 2021. С. 347–356.

Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 360 с.

Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–644.

Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции; Из глубины: Сборник статей о русской революции / сост. и подгот. текста А. А. Яковлева; примеч. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова, А. Келли. М.: Правда, 1991. С. 250–289.

Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43–271.

Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Космо-Психо-Логос Евразии. М.: Изд-во «Культура», 2024. 896 с.

Гачев Г. Д. Русская Дума: Портреты русских мыслителей / сост. А. Г. Гачевой, литографии Ю. И. Селиверстова. М.: Академический проект; Трикста, 2022. 762 с.

Гачев Г. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. М.: Новости, 1991. 272 с.

Гачева А. Г. От составителя // Гачев Г. Д. Русская Дума: Портреты русских мыслителей / сост. А. Г. Гачевой, литографии Ю. И. Селиверстова. М.: Академический проект; Трикста, 2022. С. 744–748.

Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М.: Эксмо, 2003. 448 с.

Кантор В. К. Посреди времени, или Карта моей памяти. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2015. 432 с.

Кузнецов П. Другой Бердяев: человек, писатель, пророк... // Звезда. 2024. № 5. С. 85–98.

Малинкин А. Н. Философская антропология Макса Шелера в 1912–1922 гг. // Шелер М. К идее человека / пер. с нем., прим. и комм. А. Н. Малинкина. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 73–127.

Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. 414 с.

Сергеев С. М. Русское самовластие. Власть и ее границы: 1462–1917 гг. М.: Яуза-каталог, 2023. 576 с.

Франк С. Л. Русское мировоззрение // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471–500.

Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетея, 1994. 448 с.

References

Alekseev, N. N. (2021) “Pis'mo P. N. Savitskomu ot 25–30 yanvary 1933 g.” [“Letter to P. N. Savitsky from January 25–30, 1933”], in Il'in, I. A. *Sobranie sochinenii: O vozrozhdenii i obnovenii Rossii. Chast' III* [Collected Works: On the Revival and Renewal of Russia. Part III]. Compiled by Yu. T. Lisitsa. Moscow: Institut Naslediya [Institute of Heritage], pp. 347–356.

Antonov, K. M. (2013) *Filosofiya religii v russkoi metafizike 19 — nachala 20 veka* [Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of the 19th — Early 20th Centuries]. Moscow: Pravoslavnyi Svyato-Tihonovskii humanitarnyi universitet [Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities].

Aristotle (1983) “Politika” [“Politics”], in Aristotle. *Sobranie sochinenii v 4 tomakh. Tom 4* [Works in 4 vols. Vol. 4]. Moscow: Mysl', pp. 375–644.

Berdyayev, N. A. (1991) “Dukhi russkoi revolyutsii” [“Spirits of the Russian Revolution”], in *Vekhi: Sbornik statei o russkoi intelligentsii; Iz glubiny: Sbornik statei o russkoi revolyutsii* [Vekhi: Collection of Articles on the Russian Intelligentsia; From the Depths: Collection of Articles on the Russian Revolution]. Compiled and preparation text by A. A. Yakovlev; notes by M. A. Kolerov, N. S. Plotnikov, A. Kelli. Moscow: Pravda, pp. 250–289.

Berdyayev, N. A. (1990) “Russkaya ideya” [“Russian idea”], in *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture: Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian Philosophical Culture: Philosophers of the Russian Post-October Diaspora]. Moscow: Nauka Publ., pp. 43–271.

Gachev, G. D. (2024) *Nacional'nye obrazy mira: Kosmo-Psiho-Logos Evrazii* [National Images of the World: Cosmo-Psycho-Logos of Eurasia]. Moscow: Izdatel'stvo "Kul'tura" [Kultura Publishing House].

Gachev, G. D. (2022) *Russkaya Duma: Portrety russkih myslitelei* [Russian Duma: Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Akademicheskii proekt [Academic Project]; Triksa.

Gachev, G. (1991) *Russkaya Duma. Portrety russkih myslitelei* [Russian Duma: Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Novosti Publ.

Gacheva, A. G. (2022). "Ot sostavitelya" ["From the Compiler"], in Gachev, G. D. *Russkaya Duma: Portrety russkih myslitelei* [Russian Duma: Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Akademicheskii proekt [Academic Project]; Triksa, pp. 744–748.

Gulyga, A. V. (2003) *Russkaya ideya i eyo tvortsy* [Russian Idea and Its Creators]. Moscow: Eksmo.

Kantor, V. K. (2015) *Posredi vremeni, ili Karta moei pamyati* [In the Middle of Time, or the Map of My Memory]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives]; Universitetskaya kniga [University Book].

Kuznetsov, P. (2024) "Drugoi Berdyaev: chelovek, pisatel', prorok..." ["Another Berdyaev: Man, Writer, Prophet..."], *Zvezda*, 5, pp. 85–98.

Malinkin, A. N. (2022) "Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera v 1912–1922 gg." ["Philosophical Anthropology of Max Scheler in 1912–1922"], in Scheler, M. *K idee cheloveka* [To the Idea of Man]. Transl. from the German, notes and comments by A. N. Malinkin. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives], pp. 73–127.

Semenova, S. G. (1994) *Tainy Tsarstviya Nebesnogo* [Secrets of the Kingdom of Heaven]. Moscow: Shkola-Press.

Sergeev, S. M. (2023) *Russkoe samovlastie. Vlast' i eyo granitsy: 1462–1917 gg.* [Russian Autocracy. Power and its Boundaries: 1462–1917]. Moscow: Yauza-katalog.

Frank, S. L. (1992) "Russkoe mirovozzrenie" ["Russian Worldview"], in Frank, S. L. *Duhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika [Republic], pp. 471–500.

Khoruzhii, S. S. (1994) *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the Break. Paths of Russian Philosophy]. St. Petersburg: Aleteiya Publ.

Информация об авторе: Виктор Владимирович Грановский — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Свято-Филаретовского института. Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, пер. Токмаков, д. 11.

Information about the author: Viktor Vl. Granovsky — PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Humanities and Natural Sciences at St. Philaret's Institute. Address: 11 Tokmakov Per., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 13.08.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 13.08.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 83–97.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 83–97.

Научная статья / Original article

УДК 140.8

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-83-97

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ КАК ФОРМА «ЖИЗНЕМЫСЛИ» В ФИЛОСОФИИ ГЕОРГИЯ ГАЧЕВА

Дарья Павловна Козолупенко

Философский факультет

Московского государственного

университета имени М. В. Ломоносова,

Москва, Россия, petrovich.tr@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0001-5363-323X>



Аннотация. Статья посвящена изучению своеобразия исследовательского подхода Георгия Дмитриевича Гачева. Автор рассматривает метод «привлеченного мышления» и концепт «жизнемысли» в его философии. Вводится предположение о том, что по ряду параметров философская позиция Гачева перекликается с мифопоэтическим мировосприятием, и в особенности — с характерным для него принципом «участного внимания». Как одна из форм «жизнемысли» отдельно разбирается понимание земледелия, рассматриваемого в данной традиции не только и не столько как тип хозяйствования, сколько как определенная метафизическая идея. Выводы Гачева относительно сущности земледелия как формы «жизнемысли» подкрепляются свидетельствами и доводами из работ специалистов, изучающих особенности мировосприятия и

социального строя мифопоэтических земледельческих обществ (Б. Дэвидсона, А. Л. Топоркова, М. Элиаде). В заключение работы проводятся параллели между ролью одной из центральных «жизнемыслей» Гачева в общем контексте его жизни и выработанной им концепцией межкультурной коммуникации.



Ключевые слова: Георгий Гачев, метод «привлеченного мышления», мифопоэтическое мировосприятие



Ссылка для цитирования: Козолупенко Д. П. Земледелие как форма «жизнемысли» в философии Георгия Гачева // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 83–97. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-83-97.

Remembering Georgy Dmitrievich Gachev

AGRICULTURE AS A FORM OF “LIFE-THINKING”
IN GEORY GACHEV’S PHILOSOPHY

Daria P. Kozolupenko

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia, petrovich.tr@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0001-5363-323X>



Abstract. The article discusses a Georgy Gachev’s original research approach. The author examines the method of “engaged thinking” and the concept of “life-thinking” in the philosophy of Georgy Gachev. The assumption is introduced that, in a number of parameters, Gachev’s philosophical position correlates to the mythopoetic apprehension of the world. In particular it correlates to the principle of “participatory attention.” As one of the forms of “life-thinking,” is separately analyzed the understanding of agriculture, which is considered in this tradition not only and not so much as a type of farming, but also as a certain metaphysical idea. Gachev’s conclusions regarding the essence of agriculture as a form of “life-thinking” are supported by evidence and arguments from the works of specialists studying the peculiarities of the worldview and social structure of mythopoetic agricultural societies (B. Davidson, A. L. Toporkov, M. Eliade). The author draws parallels between the role of one of the central “life thoughts” of Gachev in the general context of his life and the concept of intercultural communication developed by him.



Keywords: Georgy Gachev, the “attracted thinking” method, mythopoetic apprehension of the world



For citation: Kozolupenko, D. P. (2025) “Agriculture as a Form of ‘Life-thinking’ in Georgy Gachev’s Philosophy,” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 83–97. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-83-97.

Феномен Георгия Дмитриевича Гачева, вызывающий восхищение у тех, кто непосредственно сталкивается с его текстами, и еще более у тех, кто имел счастье знать лично их автора, на удивление мало изучен в современной философской среде. С одной стороны, вышло более пятидесяти его книг, которые затрагивают различные аспекты социальной философии, философии культуры, философской антропологии, проблемы межкультурной коммуникации, становления личной и национальной идентичности, формирования образов мира и др. Регулярно проводятся Гачевские чтения, собирающие представителей различных дисциплин из разных уголков России и из других стран. В воспоминаниях друзья и коллеги говорят о нем в самых восторженных, уважительных и даже изумленных тонах. Они отмечают, что Георгий Дмитриевич Гачев — «земледелец, рыхлитель, переворачиватель пластов и в мысли, и в языке, работник в их недрах» [Литературная газета, 2007], «гений БЛАГОдарения» [Зейферт, 2009], бывший «одним из самых оригинальных умов нашего времени» и обладавший «редким даром философствовать вживую» [Сараскина]. Ему посвящают стихи И. Волгин, В. Берестов, Л. Латынин.

С другой стороны, собственно академических статей, посвященных анализу его творчества, совсем немного, а исследований строго философских (не литературоведческих, связанных с проблемами языкознания или сравнительной культурологии) — и того меньше.

Возможно, частично данная ситуация объясняется тем, что наследие Георгия Гачева выходит далеко за рамки отдельных дисциплин и потому плохо вписывается в академическую среду с ее привычной дисциплинарно дифференцированной сеткой. Не случайно давний и хороший друг Гачева (первый и лучший, по выражению самого философа) Сергей Бочаров вспоминает, как «в 1973-м, он послал Ю. М. Лотману в Тарту статью о космосе Достоевского на предмет публикации в их знаменитых “Семиотиках”. Лотман ответил отказом, но в обоснование подсластил пилюлю и спросил про работу: “Она, бесспорно, очень значительное явление. Но вот чего?”» [Вертикаль жизни и мысли, 2007]. Чуть позднее мы попробуем ответить на этот вопрос. Но прежде подчеркнем,

что такая дисциплинарная неопределенность гачевского наследия имеет не только отмеченные минусы, но и гораздо более существенные содержательные и методологические плюсы, поскольку затрагивает не одну или две, а множество различных дисциплин, объединяя их между собой и заставляя звучать голоса говорящих и пишущих о нем в едином оркестре.

В этом смысле традиция междисциплинарности, характерная для любых посвященных мыслителю конференций и собраний трудов, следует гачевской же концепции межкультурности, в которой метафора «большого симфонического оркестра» [Гачев, 2007], как и тема «возлюбленной непохожести» [Гачев, 2008], была одной из центральных. В оркестре отличия отдельных инструментов и их голосов очевидны, но все они слагают единую мелодию, дополняя друг друга, иногда отступая слегка на задний план, временами исполняя сольную партию, переплетаясь, вторя и оттеняя, а в конечном итоге — стремясь «питать друг друга смыслами» [Гачев, 2007, с. 423]. В силу этого принципа дополнительности и согласной непохожести разные культуры, разные позиции, разные оптики в совокупности позволяют человеку «взвидеть мир» [Гачев, 2008], «взвидеть диво» [Гачев, 2001, с. 31–32] и услышать целое.

В то же время — хотя у каждого инструмента свой голос и своя партия, и именно этим он и ценен — «о-пределить» голос самого Г. Гачева, то есть охарактеризовать его, приписав однозначно к той или иной дисциплине и даже к тому или иному направлению человеческой деятельности, не так-то просто. Кто он: писатель, ученый (филолог, культуролог), философ?

Конечно, писатель. Особенно если согласиться с тем, что «единственная цель литературы — заклинать вещи» [Mallarmé, 1945, p. 869], и вспомнить не только говорящее название одной из книг Гачева: «Вещают вещи. Мыслят образы» [Гачев, 2000], но и саму его манеру письма, его стиль — художественный, литературный, в высшей степени образный и метафоричный, заражающий своей эмоциональностью. Это ли не характеристика настоящего писателя? Не случайно его работы не вызывают у учеников скуку на лицах. Кажется, будто про него писал Стефан Малларме, говоря о чуде транспозиции, о перенесении в слово несловесного, благодаря которому он «завершает это обособление речи — из многих вокабул заново творя целостный, новый, чуждый языку и будто заклинанием звучащий глагол {...} и через него удивляетесь вы обыкновенному сочетанию произнесенных слов, как прежде не слышали его никогда, и сама отсылка к названному предмету окутывается, одновременно, новой какой-то атмосферой» [Малларме, 1998, с. 589].

Конечно, ученый. Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, широко известный своими исследовани-

ями в области сравнительной культурологии. Чуткий к языку, скрупулезный в деталях, поставивший себе целью провести фундаментальнейшее исследование в области не только гуманитарных, но и естественных наук¹ и проводивший его более четверти века. Но наука понимается им не стандартно: «...не только как сумма идей, опытов, знаний, но и как научная литература, а каждое научное сочинение рассматривается не только как изложение определенных взглядов на явление природы, но и как текст на естественном языке, где образ и стиль имеют фундаментально-определяющее значение для воссоздаваемой картины мира и построений теории» [Гачев, 1992, с. 4]. Ученый в таком случае всегда одновременно и писатель — и иное Гачевым не предполагается.

Конечно, философ. Не случайно Гачев в ответе рецензентам на свою рукопись замечает, что он занимается проблемой, о которой «писали не ученые, а философы и идеологи, мыслители: Платон, Вико, Гердер, Гегель, Вундт, Шпенглер, Данилевский, Юнг и др. — и их подходы продумывались мною, пока я вырабатывал свою концепцию и методику анализа» [Гачев, 1992, с. 311]. Не случайно И. А. Акчурин в отзыве на одну из рукописей Гачева утверждает, что «во всей мировой литературе сейчас можно назвать только две работы в этой области аналогичной глубины и содержания — книгу Гейзенберга “Часть и целое” и последние публикации М. Фуко» [Гачев, 1992, с. 305].

В воспоминаниях современников о Георгии Гачеве «набегают на ум» [Визгин, 2010, с. 103] имена писателей и философов совершенно разноплановых, но равно чутких к слову, одержимых образом и образным мышлением и умеющих тонко чувствовать природу и каждый по-своему воспевать ее: Василий Розанов, Михаил Пришвин, Гастон Башляр. Неоднократно всплывают в трудах Гачева, отзывах на его работы и воспоминаниях современников имена Платона, Декарта, Гегеля. Можно сравнить его подход и с сартровским биографическим методом, в котором понятие фундаментального проекта строится таким образом, что собственный фундаментальный проект человек может постичь, лишь обращаясь к чужим фундаментальным проектам и узнавая себя в отличии от них и одновременно в резонансе с ними.

Впрочем, о *методе* Георгия Гачева следует сказать особо. Одним из основных методов и жанров, в которых, по собственным его словам, он работал, был метод «привлеченного мышления» или же «жизнемысли» [Гачев, 1992, с. 16]. Обосновывая этот метод и противопоставляя его характерному для науки этикету безличного мышления, Гачев замечал, что «привлеченно мыслящий ум пишет как бы вглубь, внутрь, пытаясь понять-воживить по-своему то, что

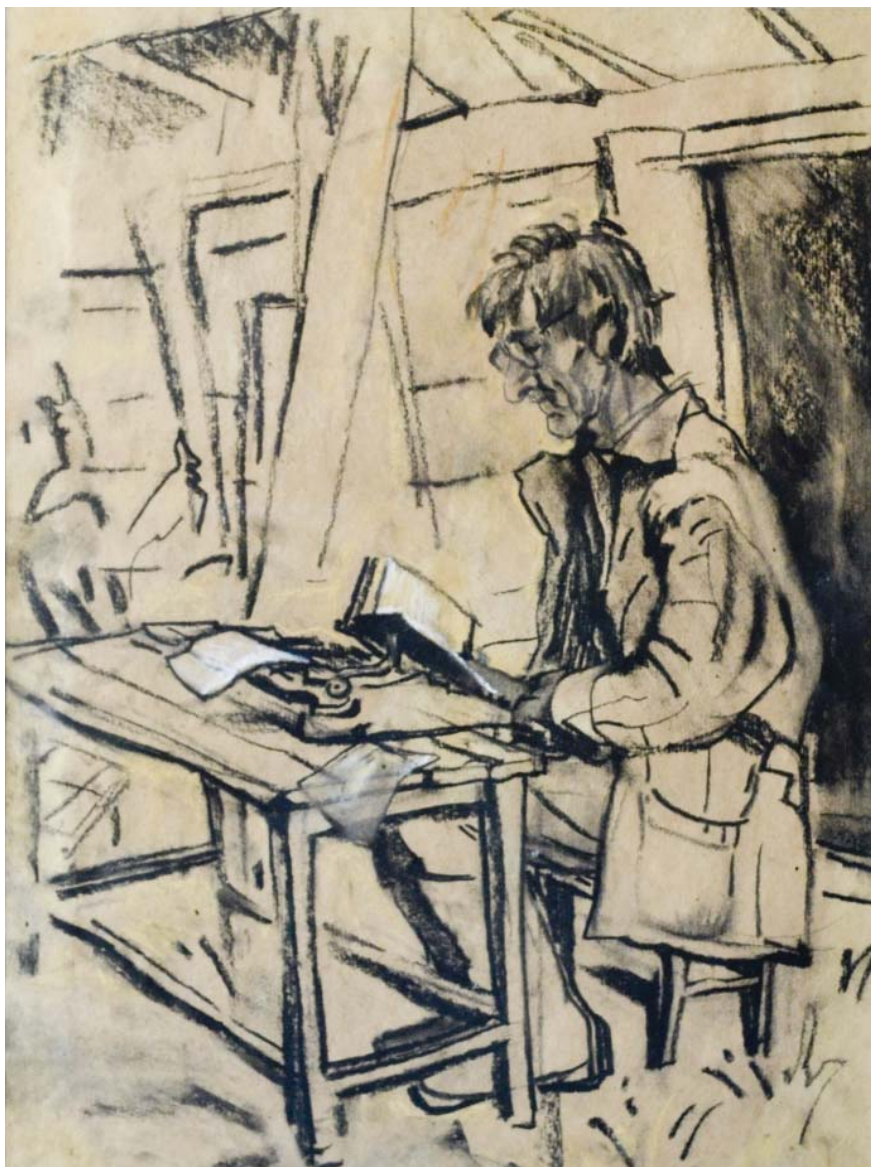
¹ Имеется в виду работа «Наука и национальные культуры».

дано в виде готового отчужденно-безличного знания» [Гачев, 1992, с. 16–17], в соответствии со всей своей «траекторией жизни, складом ума и характером» [Гачев, 1992, с. 16]. Его мысль не является безличной, а рассматриваемое им бытие не существует независимо от него где-то рядом с ним или вовсе в параллельной его душевным переживаниям реальности и не фиксируется им бесстрастно, «подобно тому как моряк видит поломки на судне» [Декарт, 1994, с. 65] и фиксирует их, не испытывая при этом ни боли, ни иных чувств, которые вызывали бы эти поломки, если бы он образовывал с данным судном «некое единство» [Декарт, 1994, с. 65]. Гачев же, напротив, предлагает такое мышление, как если бы он в самом деле образовывал «некое единство» с изучаемым предметом — мышление в высшей степени участное, вовлеченное, кровно заинтересованное. В другой своей работе он пишет: «...жизнемысли — это не мысли о жизни. Это — мысли из жизни: из её случаев возникающие и от неё отлетающие, так сказать, “во импиреи”. Жизнь тут — служанка мысли. Но и обратное будет столь же верно. (...) мысль по ходу жизни и как участник в ней» [Гачев, 2000, с. 398–399].

Во многом такое отношение к миру и специфическое для Гачева понимание связи мысли, мыслящего и того, что эту мысль порождает, родственно мифопоэтическому мировосприятию, в котором одним из основных законов является «закон участного внимания» [Козолупенко, 2009]. И участие, и внимание — слова для Георгия Дмитриевича Гачева далеко не пустые, определяющие саму методологию его исследования. В своей «исповести»² «Жизнь с мыслью» он замечает: «ВДУМЧИВОСТЬ — так бы я обозначил свое дело и жанр. Тут — приход Слова в меня, а не выход меня через слово — к читателю в качестве “писателя”. Слово ведь — не просто транзистор-передатчик мыслей и образов, во мне возникших, в беседе с другим человеком — “читателем” — другом. Нет, оно само — Друг и кормилец, обитель Культуры, ее дыхание; опускаясь в тебя, как зонд мирового сознания, в темноту внутренней жизни твоей души, оно высветляет, чистит там закоулки, saniрует» [Гачев, 1995, с. 3], просветляет и проясняет тебя для тебя же самого. В отличие от многих своих современников, ставящих мысль над бытием, а человека (и в том числе лично себя, мыслящего) — над миром, Гачев неизменно подчеркивал, что он — всего лишь сосуд и проводник для мысли, обнимающей и формирующей его самого, воплощение для этой мысли.

Благодаря мысли он, по его собственным словам, «выталкивался из потока текущего Времени и его злободневности — во внемирность и вневремен-

² Жанр, придуманный самим Гачевым, к которому он отнес указанную работу.



Л. Г. Гачева. Георгий Гачев за работой у сарая в деревне Новоселки.
Картон, уголь, 1991. Архив семьи Гачевых

ность» [Гачев, 1995, с. 491]. Однако, оказывался при этом не в каком-то потустороннем и сверхчувственном мире, но в самой сердцевине бытия, ибо, подобно Я. Э. Голосовкеру, он никогда и никого не призывал «жить на небесах» [Голосовкер, 1987, с. 114], то есть отрывать мысль от жизни. Напротив, наибольший интерес для него представляло исследование того, «как соединяются (согласуются и расходятся) быт, душа, ум, повседневные заботы, переживания — и как из всего этого складывается единое многоголосое течение человеческой жизни» [Гачев, 2006, с. 14], и как эта жизнь, в свою очередь, сказывается в мысли. Представление о том, что жизнь и мысль связаны друг с другом, резонируя, противоборствуя и порождая различные формы, пронизывает все его творчество. «Жизнемысль», как пояснял сам Гачев, есть одновременно «и способ су-

ществования, гигиена-диета каждого дня» [Гачев, 2000, с. 400], помогающая этот и последующие дни прожить, и акт узнавания, совершающийся в ней, поскольку мышление участвует в жизни «без отрыва от производства жизни, не заочно к ней» [Гачев, 2000, с. 399] и потому оказывается по отношению к ней не отвлеченным, но включенным мышлением.

Одной из «жизнемыслей» выступала мысль о земледелии, которое Гачев понимал не просто как тип хозяйства, но как особое восприятие мира и отношение к нему, особый вид взаимодействия. «Сама эта идея — земледелие — грандиозное метафизическое сцепление» [Гачев, 2000, с. 373], — пишет он. И действительно, исследования типов мировосприятия и типов хозяйствования показывают,

что земледелие — это больше, чем один из «природных»³ типов хозяйства. Это именно метафизическая идея, предполагающая связку с совершенно определенным типом мировосприятия, направленным на привязанность человека к миру, взаимную заботу и взаимную зависимость, а не господство, управление и использование, как это происходит при индустриальном типе хозяйства. Не случайно в словаре Гачева появляется такое слово, как «природина» [Гачев, 2000, с. 478], в котором соединяются «род», «родина» и «природа» и где отношения природы и культуры трактуются таким образом, что «культура есть любовь народа к природе своей в супружестве истории» [Гачев, 2000, с. 478], а «природа же ему — и мать, и жена, и дитя — родимое, возвращаемое и воспитываемое» [Гачев, 2000, с. 478].

Такое понимание единства человека, его культуры и природного мира, в котором он обитает, характерно в наибольшей мере для земледельческих на-



Обложка книги Георгия Гачева
«Жизнь с Мыслью» (1995)

³ В данное понятие входит как сельское хозяйство, традиционно противопоставляемое городскому и связанное с сохранением мифопоэтического мировосприятия в фольклоре, так и охото-собирательное, связанное с «исконными» или «первичными» мифами и предшествовавшее обоим типам хозяйства — и городскому, ремесленному, и сельскому, земледельческому.



Дом Г. Д. Гачева в деревне Новоселки. 2001

родов. При развитии техники же и уходе от земледелия, как замечает в своих исследованиях Гачев, человек постепенно разрывает эту триединую связь. Он «как бы распрямляется, отделяя себя от земли, поворачиваясь к миру и дальше — к небу, демонстрируя себя (откуда и возникает эта направленность на Я в аналитическом мировосприятии, проблемы “что я из себя представляю”, “что я хочу” и “что я могу”) — в пространстве и времени, в некотором даже противопоставлении миру — в стремлении вверх» [Козолупенко, 2009, с. 240]. Забывая об изначальном своем единстве со своей «природой» в целом и в частности с землей, забывая о своей взаимной с ней зависимости.

В земледелии же человек от верха мира и пространства отвернут, изогнут колесом — в пружину себя собрал, чтоб силу, из земли в меня через рост мой по ногам некогда перетекшую, передом — руками в нее же вонзить. Здесь площадь соприкосновения уменьшается: ибо от меня, малого, надо на Землю, большую, обратно воздействовать...

[Гачев, 2000, с. 377–378]

Не случайно мысль о собственной незаменимости сливается с мыслью о своей же незначительности — и потому вместо стремления вверх присутствует стремление к соприкосновению, проникновению и соучастию — для мифопоэтического типа мировосприятия вполне естественное и понятное.

Не случайно земледелие у некоторых народностей — «основа нравственного здоровья народа» [Гачев, 2000, с. 376], понимаемая не только как дерзание, но и как смирение. «В этом подвиг, от человека ожидающийся: не мешать собою, своим тупым движением, а вслушиваться» [Гачев, 2000, с. 376]. Чрезмерная активность несет в себе такую же угрозу идеальному равновесию, как и невыполнение своих обязательств. А потому и то, и другое — и неукоснительное следование принципу «ответственного поступка», и постоянное ограничение собственной активности, «невыпячивание себя» — является обязательным условием сохранения идеального равновесия и одним из оснований мифопоэтического мировосприятия, определенным образом выражающимся в специфике «природных» типов хозяйств, этому мировосприятию неизменно сопутствующих [Козолупенко, 2009, с. 237–266]. «Земледелие — согбение,



Георгий Гачев в деревне Новоселки. 2001

поклон, поза молитвы, преклонение вертикали человеческой гордыни: задранный нос опущен книзу и замкнута фигура в полукруг, в колесо: не грудь колесом, а спина горбом... При земледелии взгляд уставлен вниз, на борозду, в землю, в прах, откуда я и куда возвращуся. Это — школа смирения, т. е. бытия с миром в душе» [Гачев, 2000, с. 377]. Такой же школой смирения является и охото-собирательное хозяйство, при котором большинство ритуалов направлены на прошение и очищение, требующиеся вследствие необходимого нарушения природного баланса (что особенно существенно при охоте, ибо охота — это все-таки убийство, то есть самый серьезный для мифопоэтического мировосприятия грех из всех возможных, самая сильная угроза равновесию; потому и сообщество охотников живет максимально изолировано, и очистительных ритуалов и вообще ритуалов у них больше, чем у кого бы то ни было⁴). Присвоение части мира, пусть и необходимое для продления собственной жизни и жизни рода, возможно лишь с позволения этого мира и требует последующего восполнения (искупления). Ибо человек (как, впрочем, и любое иное существо, включая и верховных богов) — не господин и не управитель мира, но равноответственный и равнонеобходимый его участник. И все правила его поведения в этом мире продиктованы именно этой его позицией и принципом «участного внимания», лежащим в основании мифопоэтического типа причинности.

Правила отношения к миру и друг к другу, имеющие своей безусловной основой уважение и ответственность и представляющие, таким образом, своеобразную смесь почитания и требовательности, распространяются на всех: как на людей, так и на богов, как на духов предков, так и на животных. «Правильное поведение рассматривалось как долг человека» [Дэвидсон, 1975, с. 170], но также и как долг богов, духов, животных и иных существ. В этом отношении все существа равны друг перед другом — и равно ответственны за поддержание «идеального равновесия» в мире. Ибо в мифопоэтическом мировосприятии считается непреложной истиной, что «любое серьезное отклонение от этой системы [идеального равновесия] означало бы возврат к хаосу и тем самым к катастрофе» [Дэвидсон, 1975, с. 148]. Представители мифопоэтического общества жили, таким образом, в единстве с природой, в единении с ней, в чувстве взаимной ответственности и взаимного отклика, «в гармонии и со своим народом, и со своим языком, и с окружающим миром» [Топорков, 1997, с. 94] и «посредством слова, верования и поэтического вымысла (...) стремились укоренить себя в мире, утвердить свое место среди стихий и явлений» [Топор-

⁴ Подробнее об этом см.: [Дэвидсон, 1975].

ков, 1997, с. 95]. Об этом пишет и М. Элиаде, замечая, что мир общается с архаическим человеком «с помощью звезд, растений и животных, с помощью рек и гор, времен года и суток», а «человек отвечает ему, в свою очередь, мечтами и воображением» [Элиаде, 1987, с. 145]. Отсюда, в частности, и особое значение темы воображения для Гачева, его стремление к «сопряжению Воображения с Мышлением» [Гачев, 2001; 2000], обязательность участного, а не бесстрастного отношения ученого к предмету собственного исследования.

Очевидно, городская культура вносит в бытие человека нечто настолько новое, что это требует изменения его мировосприятия и вытеснения мифа логосом, нарратива — письмом.

Город существенно меняет мироощущение человека, отделяя его от привычного «мира» и оставляя практически один на один с собственной судьбой и с собственными проблемами. Ни природа, ни общество не являются больше гарантированной опорой человеку. Их признания отныне необходимо добиваться, постепенно утверждая собственный статус и завоеывая себе место в социальной иерархии. Из равного⁵ со-чувствующего со-племенника человек постепенно превращается в завоевателя, одинокого, чужого, но само-стоятельного. «В таком повороте сюжета — эгоизм Города как Яйности человечества, и презрение к “Матушке-Природе” как великой Федоре, да дуре» [Гачев, 2000, с. 180]. Участие и причастность сменяются подозрительностью. Общество дробится на системы и подсистемы, и в новом мировосприятии происходит невероятный рост значения термина «чужой». «Чужим» может отныне оказаться каждый, ибо все они — не «я». Таким образом, смена типа мировосприятия и смена типа хозяйствования взаимно обуславливают друг друга, подтверждая тезис Гачева о неразрывной связи, лежащей в основе «жизнемысли».

С другой стороны, опыт самого Гачева в какой-то мере опровергает этот его тезис. Будучи человеком, принадлежащим по «жизни» к культуре технологически развитой и городской, по мысли он, как показывают его многочисленные тексты, «чувствовал себя земледельцем и был им» [Визгин, 2010, с. 104]. Если «жизнемысль» человека мифопоэтического общества шла от жизни (от социально-природной обусловленности) к мысли (особенностям мировосприятия), что прекрасно иллюстрирует огромное число соответствующих культурологических и социологических исследований, то «жизнемысль» Гачева двигалась как будто в обратном направлении — от мысли (представления о сущности человека как особого рода живого) к жизни, тяготению к земле, при-

⁵ Понятие «равенство» здесь применяется в связке с понятием уникальности — «равный» как равно необходимый, равно незаменимый, равно ответственный и равно не всемогущий. Подробнее см.: [Козолупенко, 2009].

родному обустройству, неприятию абстрактного мышления (которое именовал он «обстругиванием реальности» [Визгин, 2010, с. 111]).

Это возвращает нас к изначально поднятой теме оркестра, возможности в повседневном, привычном, своем вдруг «взвидеть», как откровение и озарение, нечто невиданное [Гачев, 2019, с. 22–23], благодаря столкновению с другим и узнаванию себя, невиданного, в нем. Услышать и увидеть различное не как отдельное, но как единое. Исследовать мифологическое — не как феномен примитивной культуры, а как один из способов сопряжения Воображения и Мышления, характерный для человека, а следовательно, имеющий значение для любой культуры, поскольку она человеческая. Обнаружить земледельческие корни — в мировосприятии городского человека, каковым, как и большинство из нас, являлся Гачев, ибо понятие «Природины» пусть и не сознается им и не выносится на первый план, однако подсознательно направляет и его Мышление, и его Воображение.

Список источников

Вертикаль жизни и мысли // Литературная газета. 2007, 01 января. URL: <https://lgz.ru/article/vertikal-zhizni-i-mysli/> (дата обращения: 12.08.2025).

Визгин В. П. Слово о Георгии Гачеве: записи вдогонку // Вестн. русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, вып. 2. С. 102–126.

Гачев Г. Д. 60 дней в мышлении (Самозарождение жанра). М.; СПб.: Летний сад, 2006. 479 с.

Гачев Г. Д. Вещают вещи. Мыслят образы. М.: Академический проект, 2000. 496 с.

Гачев Г. Д. Жизнь с Мыслью. М.: ДИ-ДИК-ТАНАИС; МТРК «МИР», 1995. 492 с.

Гачев Г. Д. Ментальности народов мира. М.: Алгоритм; Эксмо, 2008. 544 с.

Гачев Г. Д. Наука и национальные культуры (гуманитарный комментарий к естествознанию). Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1992. 320 с.

Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Космо-Психо-Логос. М.: Академический проект, 2007. 510 с.

Гачев Г. Д. Плюсы и минусы наивного философствования // Сборник «Философия наивности» / сост. А. С. Мигунов. М.: Изд-во МГУ, 2001. С. 29–35.

Гачев Г. Д. Философия быта как бытия. М.: Фонд «Мир», 2019. 712 с.

Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987. 217 с.

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.

Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М.: Наука, 1975. 297 с.

Зейферт Е. Гений БЛАГОдарения, или Он ходил по небу и видел землю // Медиапортал «Караван». 2009, 18 мая. URL: <https://www.caravan.kz/news/geniij-blagodareniya-ili-on-khodil-po-nebu-i-videl-zemlyu-368560/> (дата обращения: 12.08.2025).

Козолупенко Д. П. Мифопоэтическое мировосприятие. М.: Канон +, 2009. 430 с.

Малларме С., Рембо А., Верлен П. Стихотворения, проза. М.: Рипол Классик, 1998. 735 с.

Сараскина Л. И. О Гачеве // Портал музея-библиотеки Н. Ф. Фёдорова. URL: http://www.nffedorov.ru/w/images/d/d6/Saraskina_o_gacheve.pdf (дата обращения: 12.08.2025).

Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997. 455 с.

Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 311 с.

Mallarmé S. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1945. 1653 p.

References

“Vertikal’ zhizni i mysli” [“The Vertical of Life and Thought”] (2007) *Literaturnaya gazeta* [Literary Newspaper], 1 January. Available at: <https://lgz.ru/article/vertikal-zhizni-i-mysli/> (Accessed: 12.08.2025).

Vizgin, V. P. (2010) “Slovo o Georgii Gacheve: zapisi vdogonku” [“A Word about Georgy Gachev: Follow-up Notes”], *Vestnik russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy], 11(2), pp. 102–126.

Gachev, G. D. (2006) *60 dnei v myshlenii (Samozarozhdenie zhanra)* [60 Days in Thinking (The Self-birth of a Genre)]. Moscow; St. Petersburg: Letnii sad.

Gachev, G. D. (2000) *Veshchayut veshchi. Myslyat obrazy* [Things are Broadcasting. Images are Thinking]. Moscow: Akademicheskii proekt.

Gachev, G. D. (1995) *Zhizn’ s Mysl’yu* [Living with a Thought]. Moscow: DI-DIK-TANAI; MTRK “MIR”.

Gachev, G. D. (2008) *Mental’nosti narodov mira* [Mentalities of the Peoples of the World]. Moscow: Algoritm; Eksmo.

Gachev, G. D. (1992) *Nauka i natsional’nye kul’tury (gumanitarnyi kommentarii k estestvoznaniyu)* [Science and National Cultures (A Humanitarian Commentary on Natural Science)]. Rostov-na-Donu: Izdatel’sтво Rostovskogo universiteta.

Gachev, G. D. (2007) *Natsional’nyye obrazy mira. Kosmo-Psikho-Logos* [National Images of the World. Cosmo-Psycho-Logos]. Moscow: Akademicheskii proekt.

Gachev, G. D. (2001) “Plyusy i minusy naivnogo filosofstvovaniya” [“The Pros and Cons of Naive Philosophizing”], in Migunov, A. S. (ed.) *Sbornik “Filosofiya naivnosti”* [Collection “The Philosophy of Naivety”]. Moscow: Izdatel’sтво MGU, pp. 29–35.

Gachev, G. D. (2019) *Filosofiya byta kak bytiya* [*The Philosophy of Everyday Life as Being*]. Moscow: Fond “Mir”.

Golosovker, Ya. E. (1987) *Logika mifa* [*The Logic of Myth*]. Moscow: Nauka Publ.

Dekart, R. (1994) “Razmyshleniya o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsya su-shchestvovanie boga i razlichie mezhdru chelovecheskoi dushoi i telom” [“Reflec-tions on the First Philosophy, which Proves the Existence of God and the Difference between the Human Soul and Body”], in Dekart, R. *Sochineniya: v 2 tomakh. Tom 2* [*Works: in 2 vols. Vol. 2*]. Moscow: Mysl’ Publ, pp. 3–72.

Devidson, B. (1975) *Afrikantsy. Vvedenie v istoriyu kul’tury* [*The Africans. Intro-duction to the History of Culture*]. Moscow: Nauka Publ.

Zeifert, E. (2009) “Genii BLAGOdareniya ili on khodil po nebu i videl zemlyu” [“The Genius of GOODgiving or did he Walk in the Sky and See the Earth”], in *Media-portal “Karavan”*, 18 may. Available at: <https://www.caravan.kz/news/genijj-blagoda-reniya-ili-on-khodil-po-nebu-i-videl-zemlyu-368560/> (Accessed: 12.08.2025).

Kozolupenko, D. P. (2009) *Mifopoeticheskoe mirovospriyatie* [*The Mythopoeic Ap-prehension of the World*]. Moscow: Kanon +.

Mallarme, S., Rembo, A. and Verlen, P. (1998) *Stikhotvoreniya, proza* [*Poems, Prose*]. Moscow: Ripol Klassik.

Saraskina, L. I. “O Gacheve” [“About Gachev”], in *Portal muzeya-biblioteki N. F. Fe-dorova* [*The Portal of the N. F. Fedorov Library-Museum*]. Available at: http://www.nffedorov.ru/w/images/d/d6/Saraskina_o_gacheve.pdf (Accessed: 12.08.2025).

Toporkov, A. L. (1997) *Teoriya mifa v russkoi filologicheskoi nauke 19 veka* [*The Theory of Myth in Russian Philological Science of the 19th Century*]. Moscow: Indrik Publ.

Eliade, M. (1987) *Kosmos i istoriya* [*Space and History*]. Moscow: Progress.

Mallarmé, S. (1945) *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard.

Информация об авторе: Дарья Павловна Козолупенко — доктор философских наук, профессор кафедры философии образования философского факультета Мос-ковского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Адрес: Рос-сийская Федерация, 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, 27-4.

Information about the author: Daria P. Kozolupenko — DSc in Philosophy, Profes-sor of the Department of Philosophy of Education, Faculty of Philosophy, Lomono-sov Moscow State University. Address: 4-27 Lomonosovsky prospekt, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 98–107.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 98–107.

Научная статья / Original article

УДК 82.0

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-98-107

ОТДЕЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК И СЧАСТЬЕ — ДОМИНАНТЫ ТЕОРИИ ИСКУССТВА Г. Д. ГАЧЕВА

Наталья Николаевна Смирнова

Институт мировой литературы
имени А. М. Горького Российской академии наук,
Москва, Россия, nnsmirnova@mail.ru,
<https://orcid.org/0000-0001-6980-7353>



 **Аннотация.** В статье рассматривается основание теории искусства Г. Д. Гачева — субъективное, личностное, единичное как порождающее начало мысли, в противоположность известной модели безличного текста культуры, вошедшей в обиход позднесоветской гуманитаристики и до сих пор влияющей на понимание закономерностей в истории культуры. Теория искусства Гачева начинается с осмысления единичного и к нему же приходит как к высшей гармонии. Доминантные понятия такой теории искусства — отдельный человек и счастье — координаты, в которых ученый рассматривает движение эстетической мысли. В научной картине мира Гачева первостепенное значение имеет личность исследователя литературы и культуры, его способность к художественной интуиции. Особое внимание уделяется гачевскому понима-

нию мысли *in statu nascendi*, ее возникновению под влиянием художественных миров и со-ответствия им. Намечена связь идей Гачева с самыми разными традициями осмысления проблемы истока художественного творения в 1920–1930-е и 1950-е годы (Я. Л. Морено, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер). Рассматривается проблема художественного творения в его изначальном окружении и в ситуации извлечения из него, ситуации, в которой творение превращается в вещь. Г. Д. Гачев исследовал национальные образы мира *in statu nascendi*, при этом видел движение культур разных народов к единой судьбе, к «неминуемому», формулируя теорию ускоренного развития. Мысль Гачева развивалась в диалоге с читателем-собеседником и в непосредственной связи с повседневным бытием, в согласии с которым, по мнению ученого, только и возможно подлинное теоретическое усмотрение.



Ключевые слова: Г. Д. Гачев, отдельный человек, счастье, мысль *in statu nascendi*, художественное творение, теория и повседневность



Ссылка для цитирования: Смирнова Н. Н. Отдельный человек и счастье — доминанты теории искусства Г. Д. Гачева // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 98–107. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-98-107.

Remembering Georgy Dmitrievich Gachev

INDIVIDUAL HUMAN BEING AND HAPPINESS ARE THE KEY POINTS OF G. D. GACHEV'S THEORY OF ART

Natalia N. Smirnova

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, nnsmirnova@mail.ru,
<https://orcid.org/0000-0001-6980-7353>



Abstract. Article deals with the basis of G. D. Gachev's theory of art that is subjective, personal, individual as generative source of thought in contrast to the well-known model of the impersonal cultural text what entered into late Soviet humanities and still influencing models of the history of culture. Gachev's theory of art begins with the individual itself and comes to it as the highest harmony. Individual human being and happiness are the basic concepts of Gachev's theory of art; in the concepts he considered the whole development of aesthetic thought.

The personality of researcher and his artistic intuition are the key to his theories. Main attention is paid to Gachev's understanding of thought in statu nascendi, its emergence under the influence of artistic worlds and its correspondence to them. The connection between Gachev's ideas and the various traditions of understanding the problem of the origin of the work of art in the 1920s — 1930s and 1950s (Jacob Levy Moreno, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer) is investigated. The article examines the problem of the work of art in statu nascendi and (in contrast) in extraction from the origin which is the reification of the work of art. Gachev studied national images of the World in statu nascendi and the movement of different cultures towards a whole final, that he called the "inevitable," which gives him grounds to coin a theory of accelerated development. Gachev's thought evolved in dialogue with his potential reader and showed connection between theory and everyday life.



Keywords: G. D. Gachev, Individual human being, happiness, thought in statu nascendi, the work of art, theory and everyday life



For citation: Smirnova, N. N. (2025) "Individual Human Being and Happiness are the Key Points of G. D. Gachev's Theory of Art," *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 98–107. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-98-107.

Существование в истории отдельного человека было всесторонне осмыслено, как известно, в немецкой классической философии, оказавшей в свое время значительное влияние на отечественную теорию. У Гегеля единичное бытие вписано в систему самораскрытия духа. Впоследствии у Маркса отдельный человек подчинен силам, над которыми он не властен, разве только стихийное восстание против дисгармонии мира способно обнаружить атомарные сущности, не учтенные при укрупненном взгляде на массив исторического¹.

Вопреки неумолимому движению истории, в котором единичное всегда подчинено масштабным переменам, часто остается страдательным или вовсе пренебрегаемым, в отечественной теории человек еще долгое время оставался мерой вещей, а представление о субъектности творчества не уступало места безличному тексту культуры.

¹ В русской традиции восстание против дисгармонии мира ярко отразилось, например, в житнетворчестве Л. Н. Толстого, что породило множество интерпретаций, располагало к нескончаемому диалогу с писателем (см., например: [Гачев, 1999; Кантор, 2023]).

Впрочем, вряд ли следует судить об этих явлениях в терминах долженствования или предпочтения одного другому. Но не обратить внимания на громадные перемены, произошедшие в мышлении XX столетия, нельзя².

Георгий Дмитриевич Гачев как теоретик исходил из того, что отдельный человек и его стремление к счастью — ключ к пониманию сущности искусства. «Отдельный человек, — утверждает мыслитель, — есть первый (самый низший) и последний (самый высший) “предмет”, в котором выражается как гармония, так и расхождение природы и общества. (...) А счастье есть согласие в индивиде его духа и тела, его общественного и природного бытия, его разума и его чувств, ума и сердца» [Гачев, 1980, с. 15].

И это несмотря на стремление постичь крупные исторические явления и модели развития, формирующие образы мира. Масштабный взгляд не противоречит вниманию к деталям.

Более того, по мнению Гачева, из научного мышления не может быть исключено человеческое и результат такого мышления вовсе не предстает очищенным как от элементов личной оценки, так и — самое главное — от обстоятельств ее порождения. Мысль — это в первую очередь условия, в которых она возникает: «Ведь я живу в то время, когда пишу, так что ситуации и загвоздки моего житья-бытья не могут не влиять на мои теории и ход рассуждения об отвлеченных предметах» [Гачев, 1999, с. 3]. С точки зрения Гачева, повседневность входит в теорию как ее неотъемлемая часть; мыслитель противопоставляет «отвлеченное» и «привлеченное» мышление [Гачев, 1999, с. 3].

Главная задача, которую ставит себе ученый, — «брать состояние живьем, а мысль — *in statu nascendi* (“в момент рождения” — лат.), в коротком замыкании со своим предметом. Тогда они еще остры, достоверны и не отполировались. Мой азарт — добывать первичные опыты, охота на первоудивления. Привыкший к нормализованности взгляд автоматически реагирует на такое безразлично: “это — сырое!” На это ответим: кому что по вкусу» [Гачев, 2019, с. 22–23].

Думается, что дело здесь отнюдь не только во вкусе. Ученый говорит о литературе, ее главном качестве — художественности. Возможно ли сколько-нибудь продуктивное высказывание об этом предмете, если мыслящий совершенно лишен творческого воображения и чувства, преобразующего обыденное в предмет искусства? Иными словами, нужно ли ученому, теоретику художественное мышление? Имлийцы Г. Д. Гачев, Н. К. Гей, С. Г. Бочаров, А. В. Михай-

² Такой опыт изучения произошедших перемен, на фоне которых — портрет Георгия Дмитриевича Гачева, мыслителя и человека, представлен в работе Ричарда Темпеста [Темпест, 2018].

лов были абсолютно убеждены, что оно есть необходимое условие теоретической мысли, которая неизбежно принимает сущностные черты своего предмета, как бы включающего в себя все, что может быть помыслено³.

И дело вовсе не только в том, что научное мышление как-то должно быть совмещено с мышлением образным. Ни для кого не секрет, что, например, метафора используется научной мыслью. Все это хорошо известно.

Но мысль, возникающая *in statu nascendi*, инспирирована художественными мирами, значит, не может им не соответствовать, быть совершенно им чуждой и безразличной. Так и о литературной критике и теории Гачев говорил, что это «работа с литературой: мыслитель через

литературу, на плечах образов, добытых писателями, воспаряет выше, в более отвлеченные зоны духа, как бы в “ноосферу” художественной литературы (если ее — “биосфере” уподобить), чтобы там добывать новые, более тонкие образы и смыслы», и в конце концов это мышление «образами идей» [Гачев, 2019, с. 260, 262].



Георгий Гачев. «Разум восхищенный»

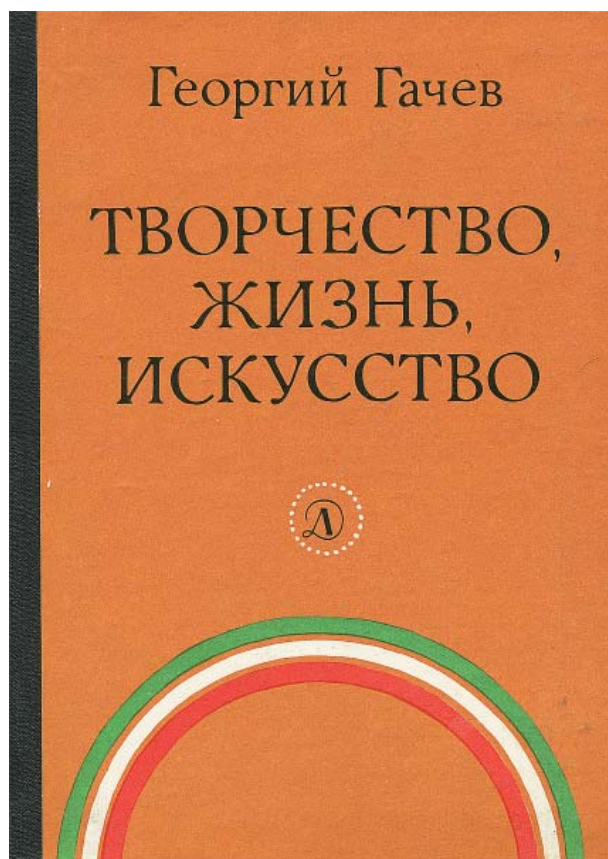
³ Н. К. Гей говорил о художественности как самоценности в языке и мышлении (см.: [Гей, 2001, с. 285]). А. В. Михайлов видел развитие теоретического мышления в едином поле «слов, поднимающихся из недр самой культуры в ее непосредственности» [Михайлов, 2001, с. 253]. Напомним также знаменитые слова С. Г. Бочарова: «Роль литературоведения по отношению к литературе противоречива. Литературоведению подобает скромность: оно литературе служит, литературоведческая речь — это косвенная речь по определению; и именно как таковая она имеет свои особые возможности в мире мысли (и, очевидно, в этом ее характере заключается также ее особая этика). В то же время [...] литературоведение это тоже литература и филолог это писатель, он не только имеет дело с исследуемым словом другого писателя, он работает с собственным словом сам, без чего ему не откроется и исследуемое слово» [Бочаров, 1999, с. 12]. О художественном мышлении в теоретической мысли Г. Д. Гачева отчасти идет речь в данной статье.

Мысль в гуманитарном знании не безлична и не безразлична обстоятельствам, в которых возникает, она не универсальный инструмент, одинаково пригодный для различных предметов, — вот из чего исходит Г. Д. Гачев.

Именно поэтому его идеи всегда развиваются в диалоге (с воображаемым ли собеседником или реальным, подразумеваемым). И одна из лучших книг, на мой взгляд, та, в которой «перед лицом юного собеседника освежались и в первичной чистоте продумывались старинные проблемы [...] эстетики и искусствознания» [Гачев, 1980, с. 3]. В этих условиях уже ничего нет само собой разумеющегося, равно как и раз и навсегда доказанного: книга «Творчество. Жизнь. Искусство» начинается с оправдания искусства, теории и эстетики.

В предисловии Гачев говорит, что в качестве образца он опирался на «Письма об эстетическом воспитании человека» Ф. Шиллера. Помимо самой формы книги, здесь речь и о сущностном устремлении ученого представить взгляд на искусство в его целостности, а не теории, схватывающие только какие-то отдельные свойства рассматриваемого предмета. «Подобно химику, — утверждает Шиллер, — философ тоже соединяет только путем разложения и только в муках искусства обретает творение свободной природы» [Шиллер, 1957, с. 252]. Шиллер-теоретик опирается на эстетическое чувство и предпочтения Шиллера-художника, вместо расщепляющего анализа он черпает идеи из «общения с самим собою» [Шиллер, 1957, с. 251].

Зарождение творения в личности художника, как и зарождение мысли в личности ученого, — предмет особого внимания Гачева. Творение, как и теория, несет на себе отпечаток личности своего создателя. Так же рассматривает он и предпочтения в сфере гуманитарного знания, например предпочтение той или иной теории, что всегда обусловлено и личным выбором, а не только силой доказательства. «...Во что, в какую теорию положить свое “я”, какое



Обложка книги Георгия Гачева
«Творчество. Жизнь. Искусство» (1980)

бытие положить как “я”-бытие”, субъективным. Тогда все прочее — “они-бытие”, “он-предмет”, некое “оно” (*man* — немецкое, безличное), — и его можно бить и уничтожать, как врага, ибо это, как некая “без-я-сть”, уже по идее и сути мыслится нами как не-бытие бесчувственное...» [Гачев, 2019, с. 473].

Именно в силу явной и неразрывной связи творения и творца так важен и момент рождения мысли или образа и окружение — место рождения.

Кстати сказать, особый интерес к истоку творения — в его первоначальном окружении, повлиявшем на замысел творца, — был связан с попыткой уловить мгновение, момент творческого порыва, из которого возникает произведение. Для этого даже был предложен термин ‘*locus nascendi*’: именно так в 1920-е годы Я. Л. Морено описывал эфемерность и неповторимость театрального действия (см.: [Морено, 2008, с. 44–45]). К проблеме истока художественного творения обращались впоследствии, в 1930–1950-е годы, Хайдеггер и Гадамер (см.: [Хайдеггер, 1993, с. 47–116; Гадамер, 1993]). «В художнике исток творения, — говорит Хайдеггер. — В творении исток художника. Нет одного без другого» [Хайдеггер, 1993, с. 51]. И хотя философ определяет исток творения и художника через постижение сущности искусства («мы движемся по кругу» [Хайдеггер, 1993, с. 52]), в основе рассмотрения — сопряженность творящего, творения и того нового качества бытия, что возникает из такой деятельности, — собственно истока.

Здесь важно особо отметить: тема истока творения становится необычайно значимой в кризисные периоды, в эпохи мировых войн, масштабных технологических перемен, меняющих ход истории. В такие времена вообще все, что казалось незыблемым, нуждается в оправдании. Это также периоды остраивающего взгляда на искусство.

Рождение мысли или творения отчетливо противопоставлено их сделанности, искусственности, с одной стороны, и с другой — инструментальности



Обложка книги Георгия Гачева
«Философия быта как бытия» (2019)

(будто произведение может быть орудием для каких-то других действий в сфере культуры, общественной жизни или политики). *Locus nascendi* обуславливает уникальность, а не взаимозаменяемость явления. С этой точки зрения творение не только формируется первоначальным окружением, но и живет преимущественно в нем. Напротив, будучи оторванным от своего первоначального окружения, как, например, музейный экспонат, творение становится просто вещью в ряду вещей.

Такую бытийную неразделенность исследовал Гачев в национальных образах мира; творческое окружение также предмет внимания ученого, формулирующего теорию ускоренного развития, исследующего судьбы культур разных народов в различных исторических обстоятельствах, но при этом стремящихся, по слову ученого, к «неминуемому» (см.: [Гачев, 1989]) — определенному Историей вектору движения.

Но даже в этом движении для мыслителя важнее не явления культуры как закономерности, а их агенты — творцы Истории: поэты, художники, ученые.

Уже в конце жизни, исследуя феноменологию повседневности, Гачев говорит о технологических условиях исчезновения живой личности, ее замещении искусственным, роботизированным, сознанием.

Симптоматично, что в период прорыва в обыденность искусственного интеллекта с особой остротой проявляется интерес к *вещи* и *повседневности*. Утраченную субъектность можно попытаться собрать по частям, фрагментам, косвенным признакам ее существования. Но на деле это все же исчезновение, утрата и, как следствие, появление на месте субъекта замещающих элементов. У Г. Д. Гачева же в его «Философии быта как бытия» вещи и повседневность связаны с субъектом, окружают его, а не заменяют. Именно поэтому отдельный человек может сказать словами философа: «Бытие мною дышит, словенствует» [Гачев, 2019, с. 574]. Поэтому счастье в таком повседневном бытии реальное, а не воображаемое, это счастье присутствия в настоящем времени, недоступном исследователю повседневности, несущему груз эпохи смерти субъекта.

Список источников

Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999. 632 с.

Гадамер Г.-Г. Введение к «Истоку художественного творения» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / сост., переводы, вступит. статья, примечания А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. 117–132.

Гачев Г. Д. Неминуемое. Ускоренное развитие литературы. М.: Худож. лит., 1989. 431 с.

Гачев Г. Д. С Толстым встреча через век (исповесть). М.: Вузовская книга, 1999. 112 с.

Гачев Г. Д. Творчество, жизнь, искусство. М.: Детская лит., 1980. 143 с.

Гачев Г. Д. Философия быта как бытия. М.: Фонд «Мир», 2019. 712 с.

Гей Н. К. Категории художественности и метахудожественности в литературе. Тезисы // Литературоведение как проблема / под ред. Т. А. Касаткиной, Е. Г. Местергази. М.: Наследие, 2001. С. 280–301.

Кантор В. К. Ропот мыслящего тростника: Блез Паскаль и Лев Толстой. Параллели (К четырехсотлетию со дня рождения Блеза Паскаля) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 11–40.
doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-11-40.

Михайлов А. В. Несколько тезисов о теории литературы // Литературоведение как проблема / под ред. Т. А. Касаткиной, Е. Г. Местергази. М.: Наследие, 2001. С. 201–279.

Морено Я. Л. Психодрама / пер. с англ. Г. Пимочкиной, Е. Рачковой. М.: Психотерапия, 2008. 496 с.

Темпест Р. Георгий Гачев: *incultura, inmemoriam* // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2018. Т. 1, № 1. С. 97–109.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / сост., переводы, вступит. статья, примечания А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. 464 с.

Шиллер Ф. Собрание сочинений: в 7 т. / под общ. ред. Н. Н. Вильмонта и Р. М. Самарина. М.: ГИХЛ, 1957. Т. 6. Статьи по эстетике. 792 с.

References

Bocharov, S. G. (1999) *Syuzhety russkoi literatury [Plots of Russian Literature]*. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury.

Gadamer, H.-G. (1993) "Vvedenie k 'Istoku khudozhestvennogo tvoreniya'" ["Introduction to 'The Origin of the work of art'"], in Heidegger, M. *Raboty i razmyshleniya raznykh let [Works and Reflections]*. Ed. by A. V. Mikhailov. Moscow: Gnozis, pp. 117–132.

Gachev, G. D. (1989) *Neminuemo. Uskorennoe razvitie literatury [Inevitable. Accelerated Development of Literature]*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Gachev, G. D. (1999) *S Tolstym vstrecha cherez vek (ispovest') [Meetings with Tolstoy Across the Century (Confession-tale)]*. Moscow: Vuzovskaya kniga.

Gachev, G. D. (1980) *Tvorchestvo, zhizn', iskusstvo [Works, Life, Art]*. Moscow: Detskaya literatura.

Gachev, G. D. (2019) *Filosofiya byta kak bytiya* [*Philosophy of Everyday Life as Being*]. Moscow: Fond “Mir”.

Gei, N. K. (2001) “Kategorii khudozhestvennosti i metakhudozhestvennosti v literature. Tezisy” [“Categories of Artistic and Meta-artistic in Literature. Notes”], in *Literaturovedenie kak problema* [*Literary Theory as a Problem*]. Ed. by T. A. Kasatkina and E. G. Mestergazi. Moscow: Nasledie, pp. 280–301.

Kantor, V. K. (2023) “The Murmur of the Thinking Reed: Blaise Pascal and Leo Tolstoy. Parallels (To the 400th anniversary of the birth of Blaise Pascal)”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 11–40. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-11-40.

Mikhailov, A. V. (2001) “Neskol’ko tezisev o teorii literatury” [“Notes on Literary Theory”], in *Literaturovedenie kak problema* [*Literary Theory as a Problem*]. Ed. by T. A. Kasatkina and E. G. Mestergazi. Moscow: Nasledie, pp. 201–279.

Moreno, J. L. (2008) *Psikhodrama* [*Psychodrama*]. Transl. by G. Pimochkina, E. Rachkova. Moscow: Psikhoterapiya.

Tempest, R. (2018) “Georgii Gachev: incultura, inmemoriam”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 1(1), pp. 97–109. (In Russ.).

Heidegger, M. (1993) *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [*Works and Reflections*]. Ed. by A. V. Mikhailov. Moscow: Gnozis.

Schiller, F. (1957) *Sobranie sochinenii v 7 tomakh. Tom 6. Stat’i po estetike* [*Works: in 7 vols. Vol. 6. On Aesthetics*]. Ed. by N. N. Vil’mont and R. M. Samarin. Moscow: GIKhL.

Информация об авторе: Наталья Николаевна Смирнова — доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы имени А. М. Горького Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а.

Information about the author: Natalia N. Smirnova — DSc in Philology, Senior Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Address: 25a Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 13.08.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 13.08.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 108–124.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 108–124.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-108-124

ЗА ПРЕДЕЛАМИ РАССТОЯНИЙ: ОБМЕН ПИСЬМАМИ МЕЖДУ АЛЬБЕРТОМ ШВЕЙЦЕРОМ И ИТАЛЬЯНСКОЙ ОТШЕЛЬНИЦЕЙ

Джованни Пирари

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



Аннотация. Родившийся в Эльзасе, Альбер Швейцер географически и культурно находился на стыке различных религиозных конфессий. Его кузина стала матерью Жан-Поля Сартра, а в церкви, где проповедовал его отец, лютеранский пастор, сосуществовали католические и протестантские обряды. Сам Швейцер писал: «Из этой церкви, открытой для обоих обрядов, я извлек великий жизненный урок: примирение (<...>). Различия между церквями обречены исчезнуть. Еще в детстве я находил прекрасным, что на нашей земле католики и протестанты праздновали свои праздники в одном храме». Это отношение также отражено в его переписке с Марией ди Кампелло — итальян-

ской монахиней и основательницей Общины сестер францисканского скита Кампелло-суль-Клитунно. Альберт и Мария никогда не встречались лично, но их переписка является драгоценным свидетельством духовного призвания, стремящегося преодолеть конфессиональные, культурные и национальные границы, объединить больницу Швейцера в Экваториальной Африке с небольшим скитом, сокрытым в самом сердце Умбрии в 1950-х годах. Это стало возможным благодаря их общим убеждениям: благоговению перед жизнью, заботе обо всех живых существах и религиозности, выражаемой через любовь к творению. Это было сутью мыслей и творчества Швейцера.



Ключевые слова: Альберт Швейцер, сестра Мария, св. Франциск, Эрмо ди Кампелло, Ламбарене, благоговение перед жизнью



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



Ссылка для цитирования: Пирари Дж. За пределами расстояний: обмен письмами между Альбертом Швейцером и итальянской отшельницей // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 108–124. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-108-124.

On the 150th Anniversary of Albert Schweitzer's Birth

BEYOND DISTANCES: THE EPISTOLARY EXCHANGE
BETWEEN ALBERT SCHWEITZER AND AN ITALIAN HERMIT

Giovanni Pirari

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



Abstract. Born in Alsace, Albert Schweitzer was geographically and culturally placed at the crossroads of different religious denominations. His cousin would become the mother of Jean-Paul Sartre, and in the church where his father, a Lutheran pastor, preached, both Catholic and Protestant rites coexisted. Schweitzer himself

wrote: “From this church open to both rites I derived a great lesson for life: reconciliation (...). The differences between the Churches are destined to disappear. Even as a child, I found it beautiful that in our land Catholics and Protestants celebrated their feasts in the same temple.” This attitude is also reflected in his epistolary exchange with Maria di Campello, an Italian nun and founder of the Community of the Sisters of the Franciscan Hermitage of Campello sul Clitunno. The two never met in person, yet their correspondence stands as a precious testimony to a spiritual vocation striving to overcome denominational, cultural, and national boundaries — uniting Schweitzer’s hospital in equatorial Africa with the small hermitage hidden in the heart of Umbria in the 1950s through their shared convictions: reverence for life, care for all living beings, and a religiosity expressed through love for creation, all of which were central to Schweitzer’s thought and work.



Keywords: Albert Schweitzer, Sister Maria, St. Francis, Hermitage of Campello, Lambaréné, Reverence for Life



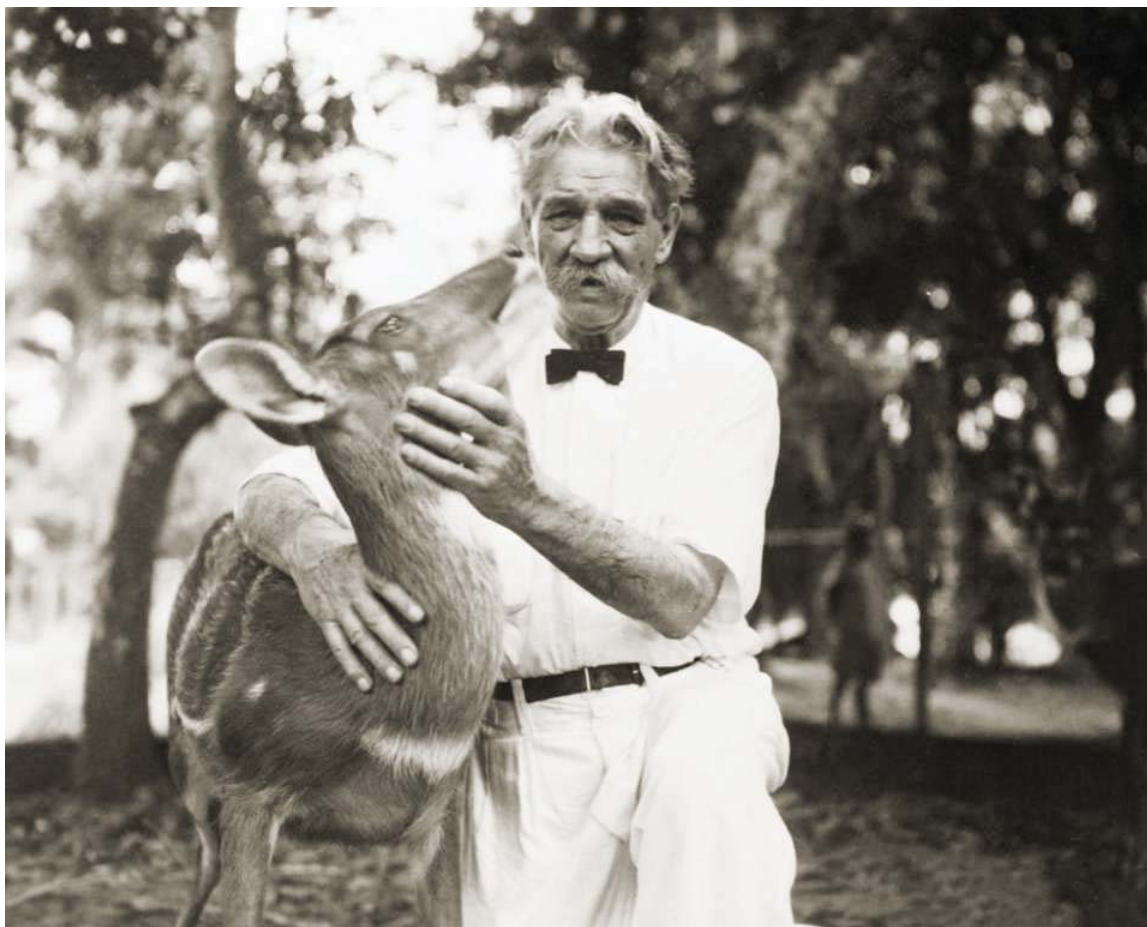
Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Pirari, G. (2025) “Beyond Distances: The Epistolary Exchange Between Albert Schweitzer and an Italian Hermit,” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 108–124. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-108-124.

150-я годовщина со дня рождения Альберта Швейцера — не только повод вспомнить о делах и мыслях великого немецкого врача и философа, проникнутых человечностью и благородными стремлениями, но и возможность отыскать в складках истории следы его дружбы с отшельницей Марией ди Кампелло. Эти следы запечатлены в их переписке, где уважение, мягкость и деликатность чувств заставляют воспринимать сложившиеся между ними отношения как древнюю, веками скрепленную дружбу.

Сестра Мария и Альберт Швейцер родились в январе 1875 года. Когда каждому исполнилось по 75 лет, они начали переписываться, и эта переписка длилась 11 лет — вплоть до смерти Марии в 1961 году. После ее кончины переписка продолжилась с другими монахинями монастыря и завершилась лишь со смертью Швейцера в 1965 году. Два пожилых человека, преданные



Альберт Швейцер

идеям «благоговения перед жизнью»¹ (доктор Швейцер) и «почитания жизни» («*Veneratio Vitae*», сестра Мария), были страстными сторонниками решительной и ненасильственной борьбы за мир. Доктор Швейцер получил Нобелевскую премию мира в 1953 году, после чего продолжал писать об атомной угрозе до конца жизни, чувствуя ответственность за судьбы человечества и жизни на земле, особенно после смерти своего друга Альберта Эйнштейна в 1955 году (см.: [Швейцер, 1954]). Сестра Мария, как «отшельница», не участвовала напрямую в этой деятельности, но отстаивала мир путем постоянной молитвы и проявления живого интереса к судьбам планеты, вовлекая в это дело и других людей — своих сестер и гостей. Она вела переписку с Ганди, которого встрети-

¹ Принцип благоговения перед жизнью (нем.: *Ehrfurcht vor dem Leben*) — самая известная этическая идея Альберта Швейцера, которую он сам считал сердцем своей философии.

Этот принцип систематически изложен в различных его произведениях в разной форме, в зависимости от аудитории и времени: в философском трактате *Kulturphilosophie. Kultur und Ethik* [Швейцер, 1923], в автобиографии *Aus meinem Leben und Denken* [Швейцер, 1931], а также в работе против ядерной войны *Friede oder Atomkrieg* [Швейцер, 1954].

Отдельной книги с таким названием не существует, но это тема, пронизывающая все его творчество.

ла в Риме в 1931 году²; Амброджио Дон-тини, коммунистом и послом в Варшаве, где в 1951 году проходил Конгресс мира; Альдо Капитини, организатором первых маршей мира в Умбрии.

Сестра Мария первой написала доктору Швейцеру 14 января 1950 года, в день его рождения, выражая свою дружбу, любовь и восхищение с искренностью ребенка, как будто это была неотложная необходимость:

Дорогой и почитаемый брат, пастор, врач, сегодня ваш день рождения. Пусть Господь Иисус поможет вам снова родиться. Я знаю вас два года и стараюсь быть в общении с вашим духом, молясь каждый день за вас. Вы для меня действительно бесконечно дороги, потому что вы милосердны к страдающим и постоянно стремитесь им служить и потому что любите Баха и старые органные инструменты. И еще потому, что вы несете тяжесть лет и неизъяснимой слабости. Я тоже это несу. Я — старая отшельница. Живу с несколькими сестрами в уединении XIII века в сердце Умбрии, на одинокой горе. Нет дороги, только крутая тропа. Место труднодоступное и бедное, без воды, без электрического освещения, без каких-либо современных удобств. Но место очень красивое и обладает даром мира. Паломники, которые поднимаются сюда, даже издалека, проникаются этим.



Сестра Мария ди Кампелло,
урожденная Валерия Пинетти

[Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 23]

«У каждого есть свой Ламбарене» [Orlandi, 2007, p. 11], — напишет однажды Альберт Швейцер. Из описания уединений видно сходство в выборе жизненного пути этих двух корреспондентов, которые выбрали для работы места

² О переписке Марии ди Кампелло с Махатмой Ганди см.: [Di Campello, 1980; Garin, 1973; Giovetti, 2003]. Эти издания содержат упоминания и выдержки из их писем. Более полная документация хранится в архивах общины Кампелло-суль-Клитунно.

на краю цивилизации. Их также объединяет взгляд на христианскую жизнь, который не ограничивается только собственной религиозной конфессией, но открыт для экуменизма верующих.

Мы принадлежим Римской Церкви, но со свободой детей Божьих. У нас есть братья и сестры в других Церквях и в других странах Европы и мира, которые соединены с нами глубокой духовной общиной. Что касается меня, я чувствую себя очень близкой тем, кто ищет Бога, так же как и тем, кто является наиболее отчаянными и заблудшими паломниками жизни.

[Orlandi, 2007, p. 24]

Кроме того, их объединяет Бах, который удивительным образом стал неотъемлемой частью литургических моментов и молитвы в уединении Кампелло:

Я чувствую общение с Вами через общение с Богом, со Святым Евангелием, с природой, нашей Матерью, с Бахом (...). У нас нет радио, разумеется (и слава Богу!), но мы слушаем пластинки, и там также есть Вы на органе. Это происходит в дни, посвященные Матери Иисуса, которую мы почитаем. Мы всегда слушаем в глубоком молчании в течение получаса утром перед началом ежедневного служения или вечером в конце дня. Это почти как форма поклонения этому лучу идеала, которым является Мария. Так я научилась страстно любить



Обитель Кампелло



Баха. Другие великие композиторы тоже наши друзья, но для меня Бах уже представляет собой небесную атмосферу.

[Orlandi, 2007, p. 25–26]

Первое письмо Мария отправила вместе с фигуркой маленького африканца, забинтованного, с намеком на миссию Швейцера как врача в Африке. Не решаясь ждать ответа от столь благородно занятого человека, она просила вернуть фигурку после получения письма, чтобы убедиться: оно дошло до Габона, до адресата.

Швейцер был так тронут этим жестом, что решил оставить маленького африканца у себя и поручил ответить Марии Эмме, исполнявшей обязанности медсестры и секретаря.

Благодаря этой переписке мы получаем интересную и ценную информацию о жизни в Ламбарене:

В настоящее время, не считая доктора А. Швейцера, нас трое врачей и восемь медсестер. Поскольку я одна из старших, мне приятно выполнять для доктора услугу, написав несколько писем от его имени вечером после ужина... Доктор Швейцер играет каждый день, и часто поздно вечером на педальном пианино (как на органе), чтобы поддерживать форму. Так что каждый раз, когда он приезжает в Европу, он в хорошей форме для проведения органных концертов. Мы чувствуем себя привилегированными, что можем слушать здесь, под экватором, вдали от цивилизации, исполнения Баха, Сезара Франка и Визора, но особенно Баха. Мне не хватает слов, чтобы сказать, как эта великолепная музыка поддерживает, утешает и дарует нам мир, тем, кто слушает эти концерты в своих комнатах, в ночи тропического мира.

[Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 28–29]

Швейцер, который в 1958 году скажет своей секретарше Эмме Мартин: «Переписка с сестрой Марией — самая ценная, что у нас есть», уже в своем первом ответе отшельнице писал: «Ваши слова стали праздником для моей души» [Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 32].

Доктор расскажет ей о трудностях с завершением своей книги, поскольку он занят уходом за больными и ежедневными работами, необходимыми для поддержания функционирования больницы:

У меня много работы, не только как врача, но и по всем вопросам, которые способствуют хорошему функционированию больницы. Сейчас, в сезон засухи, нужно делать ремонт домов, восстанавливать тропы, разрушенные ливневыми дождями и торнадо, заниматься посадкой в саду. В ближайшие дни я буду работать как каменщик и плотник. Надеюсь, что не устану слишком сильно, чтобы по вечерам продолжить работу над завершением моего труда *Царство Божие и христианство*.

[Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 34–35]

Он также рассказывает ей о животных, которые живут в Ламбарене в его кабинете и даже в его спальне:

Пока я пишу вам эти строки, голландская медсестра Али кормит из бутылочки бедного антилопика, которому три недели и которого местные жители

нашли в лесу. Его зовут Тьерри, и он будет моим соседом по комнате хотя бы на год. Потом он будет жить в загоне перед домом с другими антилопами, которых мы нашли и вырастили таким же образом.

[Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 36]

Это глубоко трогает сестру Марию, которая разделяет с Швейцером философию благоговения перед жизнью и живет по предписаниям францисканского устава всеобъемлющей любовью, связывающей ее с животными, деревьями и местами уединения, в единстве с космическим дыханием.

Сборники писем позволяют открыть новые, неизвестные пространства в биографиях известных личностей. Однако их публикация часто носит деликатный характер, поскольку письмо открывает каналы интимной связи, и даже спустя время оно может раскрыть то, что сами участники событий, возможно, предпочли бы сохранить в тайне. Письма между сестрой Марией и Альбертом Швейцером не вызывают этого неловкого момента. Это личные письма, но не частные. В уединении чтение переписки — это ежедневный и общий ритуал, а в Ламбарене Швейцер всегда охотно помогал своим самым доверенным сотрудникам. Удивительна преданность любви Марии к Швейцеру. «Я почитаю Ваши труд, как почитаю крест, — пишет она. — Я почитаю Ваше бремя, но и тревожусь за Вас, молю Бога облегчить Вас. Ваш день — это чудо» [Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 39–40]. Она признается, что читает его письма снова и снова, ждет их с нетерпением, всегда молится за него и даже установила в уединении режим молитв, посвященных ему:

Я так поделила мою смиренную утреннюю молитву о Вас:

1. Чтобы Ваше духовное благополучие возрастало по мере Вашего продвижения по пути. Ave Maria.
2. Чтобы Ваши физические силы были поддержаны, и благословение неба и глубин проникло в Вас во время отдыха. Ave Maria.
3. Чтобы Ваши сотрудники, врачи и медсестры, могли получать через Ваш пример Ваше отцовское вдохновение как святую жертву миру. Ave Maria.
4. Чтобы больные, прокаженные и все местные жители находили утешение у Вас. Ave Maria.
5. Чтобы грациозные антилопы, другие животные, пальмы, фонтан, река и вечерний колокол радовали Ваши глаза и облегчали Ваш труд. Ave Maria.
6. Чтобы Вы могли работать над окончательной формой Вашего исследования *Царство Божие и христианство*, а затем над третьим томом: *Концепция благоговения перед жизнью*. Ave Maria.

7. Чтобы Бах и звезды освещали Ваше вдохновение в вечерние часы. Ave Maria.

[Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 39–40]

Эта переписка — свидетельство дружбы, настолько свободной, что для ее поддержки не требуется ничего, даже прямого общения. «К сожалению, я никогда не буду иметь ни времени, ни сил, чтобы прийти к Вам как паломник, — пишет Швейцер, — но буду с Вами так часто мысленно, как если бы я перешагнул Ваш порог» [Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 64].

Чувство, которое возникает, когда смотришь на пути Швейцера и сестры Марии, — это ощущение, что их дружба была подготовлена самой жизнью. Первый знак их близости — это момент начала: оба родились ровно за 75 лет до того, как встретились: он — 14 января 1875 года, она — всего десятью днями позже. Валерия Пинетти — ее крещеное имя. Имя «сестра Мария» она получит благодаря своему призванию. В мае 1901 года она вступает в Институт францисканок-миссионерок Марии в Риме. Трудная жизнь, строгая дисциплина, много упражнений в смирении. Мария чувствует призвание к миссии, но ее хрупкое здоровье не позволяет ей отправиться в Африку, которую она достигнет лишь через пятьдесят лет благодаря письмам к Швейцеру. Жизненный путь ведет ее вдоль Центральной Италии, между Флоренцией и Ассизи, где она руководит благотворительными учреждениями для девушек, попавших в трудную ситуацию, а затем возвращается в Рим, где продолжает помогать страждущим и нуждающимся в помощи людям. Находясь за сотни километров от Италии, ее будущий друг пришел к такому же выводу. Швейцер, которому после вручения двух дипломов по философии и теологии открылась блестящая карьера академика и проповедника, в 1905 году записывается студентом на медицинский факультет, чтобы



помогать тем, кто нуждается. «Мне было непонятно, — напишет он, — как я мог бы жить счастливой жизнью, видя вокруг себя так много людей, страдающих от тревог и боли. Меня мучила мысль, что это счастье не само собой разумеющееся и что я должен отдать что-то взамен» [Schweitzer, 1931, S. 45]. Он специализируется на тропических заболеваниях, заканчивает обучение и в 1913 году готов отправиться в бедную Африку. Вместе с Элен — женщиной, на которой он женился, — семьюдесятью ящиками гуманитарной помощи и органом (подарок общества Баха из Парижа) он переезжает в Габон, в жаркий Ламбарене. Там он будет работать врачом, однако начнет новую жизнь как каменщик: госпиталь ему придется строить собственными руками.

В 1919 году Мария почувствовала, что сфера религиозной жизни — это пространство творения, и покинула институт, следуя своему инстинкту паломницы. Она нашла место своей судьбы, поднимаясь по узкой тропе, которая проходит вдоль оливковых деревьев на холмах Умбрии. Это обитель Кампелло — маленькое сокровище, которое скрывает и защищает лес, недалеко от Ассизи. Сестра Мария переехала туда с четырьмя сестрами в июле 1926 года. С момента выхода из монастыря до прихода в обитель прошло семь лет. Столько же времени в тот же период Альберт Швейцер провел в изгнании, вдали от своей мечты. Это была война, которая отвела его от Ламбарене. Габон был французской колонией, а Швейцер по паспорту — немец. Этого было достаточно, чтобы сначала изолировать его в его госпитале, а затем отправить в лагерь для интернированных недалеко от Бордо. В 1918 году война закончилась, но для того, чтобы начать свое дело заново, были нужны силы (его здоровье сильно пострадало от трудов в Африке и от заключения) и деньги (он сильно задолжал из-за строительства госпиталя). Путешествуя по Европе с концертами органной музыки и лекциями, Швейцер восстанавливает силы и средства и в 1924 году снова отправляется в путь. Начинать было трудно, а для того, чтобы начать заново, нужно еще больше мужества: «Когда я приехал, — напишет он, — стояла только маленькая металлическая хижина и деревянный скелет одной из больших бамбуковых хижин. Все сгнило и разрушилось» [Schweitzer, 1931, S. 92].

В свои 50 лет и сестра Мария, и Альберт Швейцер находились на пороге нового предприятия. Места их призвания снова сблизили их пути: и Кампелло, и Ламбарене объединяет дар гостеприимства. И недостаточно сказать, что в одном месте лечат душевные боли, а в другом — телесные, потому что эти два дела не разделены. То, что культивируется в обоих местах, — это жизнь во всех ее проявлениях. Швейцер выразил свою жизнь, свои исследования и философские размышления в трех словах: благоговение перед жизнью. Этот способ заботы называется вниманием.



Внимание в обители — это стиль жизни: внимание к природе, которая постоянно говорит о Боге, к моментам тишины и встреч, к гостям... Этот способ жизни религиозен по своей сути, поэтому он не нуждается в церемониях, правилах, внешних формах или обетах. «Наша жизнь, — напишет одна из сестер, — это братская жизнь в духе древнего монашества, на бенедиктинских и францисканских корнях. Это уединение без закрытости. Мы не монашки и не сестры. У нас нет особого устава, но мы с простотой и любовью следуем мыслям Святого Франциска» [Orlandi, 2007, p. 14].

Ламбарене — в джунглях Африки, а Кампелло — в лесах Умбрии. Но физическое уединение — это всего лишь видимость. На самом деле эти места раскрывают объятия для мира, и если они удалены от центров нашей цивилизации, то только для того, чтобы быть ближе к человеку в его реальных нуждах. Ламбарене и его основатель с годами становятся символом мира, который может исцелить свои раны, только если научится придавать жизни должную ценность; мировая война, атомные вооружения, холодная война — это этапы эскалации, которым этот маленький человек противопоставляет силу своего простого пути человека, врача, музыканта, философа. Именно он разделит и затем унаследует стремление к миру своего друга Альберта Эйнштейна, стремление, за которое ему в 1953 году будет присуждена Нобелевская премия мира.

Альберт Швейцер в письме к матери Марии от 29 июня 1958 года написал:

Дорогая Мать Мария, (...) я стыжусь, что никак не могу написать Вам. Но я просто сбит с ног от работы и с трудом тянусь. Я взял на себя тяжелое бремя, посвятив себя борьбе против атомного оружия. Как я оказался в этом? Я был другом Альберта Эйнштейна, и меня глубоко потрясла его тревога за будущее человечества, которое оказалось под угрозой атомной войны, опасность которой он сам, возможно, непреднамеренно помог создать своими научными открытиями. Он осуждал эту опасность словами и писаниями и призывал к уничтожению этих оружий. Его не слышали. Пресса даже не удосуживалась публиковать его слова. А атомная угроза росла год за годом. Он умер в 1955 году в отчаянии, потому что мир не обращал никакого внимания на его слова. Тогда я сказал себе, что надо продолжить борьбу, которую он начал, и, будучи его другом и зная его отчаяние, я должен был быть среди тех, кто ее продолжит. Имея знания в области физики и будучи врачом, я мог поддержать дискуссию об атомной угрозе. А уважение, которое я имел в мире, могло сыграть свою роль в этой борьбе.

[Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 116–117]

Деяния сестры Марии проявлялись менее публично, менее эффектно. Это религиозная жизнь, освобожденная от формальностей, которая действительно способна настроиться на волну Вселенной. «Обитель, — пишет она, — держит нас в общении со святыми, великими, бедными и изгнанными, звездами, цветами, вселенной. Это как лестница от земли к небу».

Сестра Мария на проникновенной исповедальной странице в завершение своей переписки с Альбертом Швейцером пишет:

Я — бедная, простая, свободная; я не умею ничему учить; у меня не было никакого метода, или, точнее, я не смогла воспользоваться методами. Я следую пути сердца. Другие переносят всю свою жизнь в таинства и религиозные действия. Я переношу таинства и действия в жизнь.

В обители, живя с простотой сердца, мы предлагаем Гостю то, что у нас есть: участие в молитве, если Он этого желает, общую трапезу, мир этого уединенного места, где жили созерцательные души, и где природа и тишина настраивают душу на то, чтобы найти себя. Принимая, мы не думаем, что «делаем добро»: мы любим, и поэтому всегда принимаем.

Истинная вера не заключается в теологических формулах, ибо вера в догматы и теологические тайны — это всего лишь интеллектуальное отражение

настоящей веры. Вера — это непобедимое доверие к Отцу, благодаря которому вознесенные за пределы природы, мы можем переносить самые мучительные испытания, не теряя своего оптимизма, не сомневаясь в будущем, не отчаявшись.

[Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 150]

Для сестры Марии и Швейцера экуменизм представляет собой не дипломатию конфессий, а спонтанную форму встречи со всеми, кто любит Иисуса. Альберт Швейцер почувствовал это желание объятия христианского народа с самого детства, в единственной церкви Гюнсбаха, где католики и протестанты должны были делить праздники. «Из этой церкви, открытой для двух культов, — вспоминал он, — я извлек важный урок для жизни: примирение. Уже в детстве мне казалось красивым, что в нашей деревне католики и протестанты праздновали свои торжества в одном и том же храме» [Schweitzer, 1931, S. 12–13].

В Кампелло был сделан еще один шаг в этом направлении. Среди первых сестер была англиканка и епископалка, осуществлялись многочисленные и постоянные контакты с братьями реформаторской церкви. Эти отношения приносили обители немало трудностей и напряжений с католической церковью. Но ничто не могло остановить универсальное объятие Марии: «Мы ученики перед Христом и перед святыми. Мы учимся у Бедного, у святого Бенедикта, у Ганди, у Будды... важно быть учениками, учиться почитать страдания всех» [Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 24].

Эта естественная тяга к экуменизму объединяет сестру Марию и Альберта Швейцера благодаря их общему пониманию веры как «влюбленности в Иисуса». «Вера, — утверждает сестра Мария, — не находится в теологических формулах, ибо акт веры в догматы и теологические тайны — это лишь интеллектуальное отражение настоящей веры. Вера — это непобедимое доверие к Отцу» [Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 150]. «Христианин, — резюмирует Швейцер, — это тот, кто имеет дух Христа. Это единственная теология» [Schweitzer, 1923, S. 120].

Музыка сопровождала письма обоих адресатов. Музыка Иоганна Себастьяна Баха, которую Швейцер принес в 500 памятных концертов по всей Европе, музыка, которую Мария культивирует с другими сестрами в воскресной молитве, потому что, как она говорит, «это слово Божье» [Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 25].

Трогательно, что в их переписке появляются животные, которые, как в ковчеге Ноя, поднимаются на борт этой дружбы. Это антилопы и пеликаны,

козы и обезьянки доктора, голуби обитатели, овцы, которых сестры из Кампелло ведут на пастбище. «Благоговение перед жизнью, — скажет Швейцер, — значит уважение ко всем живым существам» [Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 149]:

Доктор напишет:

Вечером третьего дня, на закате, мы находились рядом с деревней Игенджа и должны были пройти вдоль островка в участке реки шириной более километра. На песчаной отмели слева от нас двигались в том же направлении четыре гиппопотама с малышами. В этот момент, несмотря на сильную усталость и уныние, мне вдруг пришла в голову фраза «благоговение перед жизнью». Мне пришло в голову, что этика, которая учитывает только наши отношения с другими людьми, — это неполная и частичная этика, и потому она не может обладать полной энергией. Только этика благоговения перед жизнью имеет такую возможность; она ставит нас в контакт не только с нашими братьями, но и со всеми существами, которые появляются на нашем горизонте... С этикой благоговения перед жизнью мы вступаем в духовные отношения с вселенной... она нас трансформирует, делает нас новыми людьми.

[Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 148–149]

В одном из своих последних писем к сестре Марии, написанных незадолго до ее смерти, доктор Швейцер описывает свою жизнь с животными, которые обитают в его комнате и делят с ним территорию больницы. Этот рассказ служит наглядным примером утонченности его характера и того, как он на самом деле воплощал в своей жизни свое представление о благоговении перед жизнью:

Я пишу вам вечером, при свете керосиновой лампы... На моем столе спят три кошки, одна большая и две маленькие. Они любят мягкое тепло лампы. У нас много животных в большой деревне, которая является нашим госпиталем. Они живут в мире. У нас 250 овец и коз. Их не убьют. Они умрут своей смертью. У нас есть пеликан, который живет на дереве перед моей комнатой, он дружит с козой и ее малышом. Бедные собаки, брошенные местными жителями, находят путь в наш госпиталь и остаются с нами. Собаки и обезьяны устанавливают дружеские отношения. Сейчас у нас 5 шимпанзе и 8 обычных обезьян. Я знаю, что вы и я стараемся быть верными принципу уважения к жизни. Это преподают в школах, немного в мире: в Индии, Японии, Америке. Я написал много писем по всему миру, чтобы помочь распространить эту ис-

тину братства между существами и нами. И я получаю письма, в которых говорится, что это послание принимается... Тогда я думаю о святом Франциске, который первым проповедовал эту истину, которая должна овладеть нашими сердцами. Для меня он — величайший из святых, тот, кто имеет дух нашего Господа Иисуса Христа.

[Sorella Maria, Albert Schweitzer, 2007, p. 137].

Сестра Мария написала свое последнее письмо Швейцеру в январе 1961 года. Она умерла несколько месяцев спустя. Однако доктор продолжил общаться с обителью до своего последнего вздоха, скончавшись в 1965 году.

Список источников

Di Campello M. Lettere e scritti scelti. A cura della Comunità di Campello. Assisi: Porziuncola, 1980.

Giovetti P. Donne di fede e di preghiera. Roma: Mediterranee, 2003.

Lettere di Gandhi agli amici italiani / Ed. E. Garin. Firenze: La Nuova Italia, 1973.

Sorella Maria, Albert Schweitzer. Senza varcare la soglia. Lettere. Rim: Edizioni Romena, 2007.

Orlandi M. Introduzione // *Sorella Maria, Albert Schweitzer.* Senza varcare la soglia. Lettere. Rim: Edizioni Romena, p. 7–18.

Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken. Leipzig: Felix Meiner, 1931.

Schweitzer A. Friede oder Atomkrieg. München: C. H. Beck, 1954.

Schweitzer A. Kultur und Ethik; Kulturphilosophie / Zweiter Teil. München: C. H. Beck, 1923.

References

Di Campello, M. (1980) *Lettere e scritti scelti*. A cura della Comunità di Campello. Assisi: Porziuncola.

Giovetti, P. (2003) *Donne di fede e di preghiera*. Roma: Mediterranee.

Garin, E. (ed.) (1973) *Lettere di Gandhi agli amici italiani*. Firenze: La Nuova Italia.

Sorella Maria, Albert Schweitzer (2007) *Senza varcare la soglia. Lettere*. Rim: Edizioni Romena.

Orlandi, M. (2007) “Introduzione”, in Sorella Maria, Albert Schweitzer. *Senza varcare la soglia. Lettere*. Rim: Edizioni Romena, pp. 7–18.

Schweitzer, A. (1931) *Aus meinem Leben und Denken*. Leipzig: Felix Meiner.

Schweitzer, A. (1954) *Friede oder Atomkrieg*. München: C. H. Beck.

Schweitzer, A. (1923) *Kultur und Ethik; Kulturphilosophie*. Zweiter Teil. München: C. H. Beck.

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 18.07.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 18.07.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 125–136.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 125–136.

Научная статья / Original article

УДК 101

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-125-136

«ВОЛЯ К ЖИЗНИ СРЕДИ ВСЕОБЩЕЙ ВОЛИ К ЖИЗНИ»: АЛЬБЕРТ ШВЕЙЦЕР О СВЯЗИ МЫШЛЕНИЯ И КУЛЬТУРЫ

Маргарита Алексеевна Пилюгина

Институт философии Российской академии наук,
Москва, Россия, infinitatis@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0001-7019-0362>



Аннотация. Статья посвящена анализу концепции философии культуры Альберта Швейцера. Понимая культуру как движение к совершенствованию и прогрессу, философ отмечает различие в проявлениях самого прогресса и его значимости в познании, социальной и внутренней (личной) сферах. Он является не только закономерным процессом, но и отражением принятого способа мышления, на основании которого формируется мировоззрение. Историко-философское исследование общества и анализ его кризисного состояния приводят к выводу, что духовная составляющая является основообразующей — она обеспечивает непосредственное понимание жизни, определяет этические

идеалы и способ взаимодействия человека с миром. Оторванность мышления, которая выражается в познании исключительно внешнего мира и ослеплении научно-технологическим развитием, оказывает негативное влияние на систему социальных, политических, экономических, личных отношений, ценностей и на возможности реализации способностей — от индивидуальных до общечеловеческих. Движение к цельной культуре возможно через обновление мышления, которое Швейцер определяет как элементарное. Основанное на идее благоговения перед жизнью, оно способствует самосовершенствованию личности, а также свободе и ответственности в принятии решений. Его укрепление и распространение возможны через практическое и деятельное участие и внутреннее принятие ценности жизни, этического и гуманистического чувства и формирование нового типа отношений.



Ключевые слова: А. Швейцер, человек, мышление, мировоззрение, культура, ценности, прогресс, благоговение перед жизнью, гуманизм



Ссылка для цитирования: Пилюгина М. А. «Воля к жизни среди всеобщей воли к жизни»: Альберт Швейцер о связи мышления и культуры // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 125–136. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-125-136

On the 150th Anniversary of Albert Schweitzer's Birth

“THE WILL-TO-LIVE AMIDST THE UNIVERSAL WILL-TO-LIVE”:

ALBERT SCHWEITZER ON THE CONNECTION BETWEEN THINKING AND CULTURE

Margarita A. Pilyugina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, infinitatis@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0001-7019-0362>



Abstract. This article analyzes Albert Schweitzer's concept of the philosophy of culture. Understanding culture as a movement towards perfection and progress, the philosopher notes differences in the manifestations of progress itself and its significance across cognitive, social, and internal (personal) spheres. Progress is not only a natural process but also a reflection of the prevailing mode of thinking that forms the basis of a worldview. A historical and philosophical research of society and an

analysis of its crisis state leads to the conclusion that the spiritual component is fundamental — it provides an immediate understanding of life, defines ethical ideals, and determines the mode of interaction between humans and the world. The detachment of thinking, expressed in the exclusive cognition of the external world and a blinding by scientific and technological development, negatively impacts the system of social, political, economic, and personal relations, values, and the possibilities for realizing abilities — from individual to universal. The movement towards an integral culture is possible through a renewal of thinking, which Schweitzer defines as elementary. Based on the idea of reverence for life, it fosters personal self-improvement, as well as freedom and responsibility in decision-making. Its strengthening and dissemination are possible through practical and active participation, internal acceptance of the value of life, an ethical and humanistic sensibility, and the formation of a new type of relations.

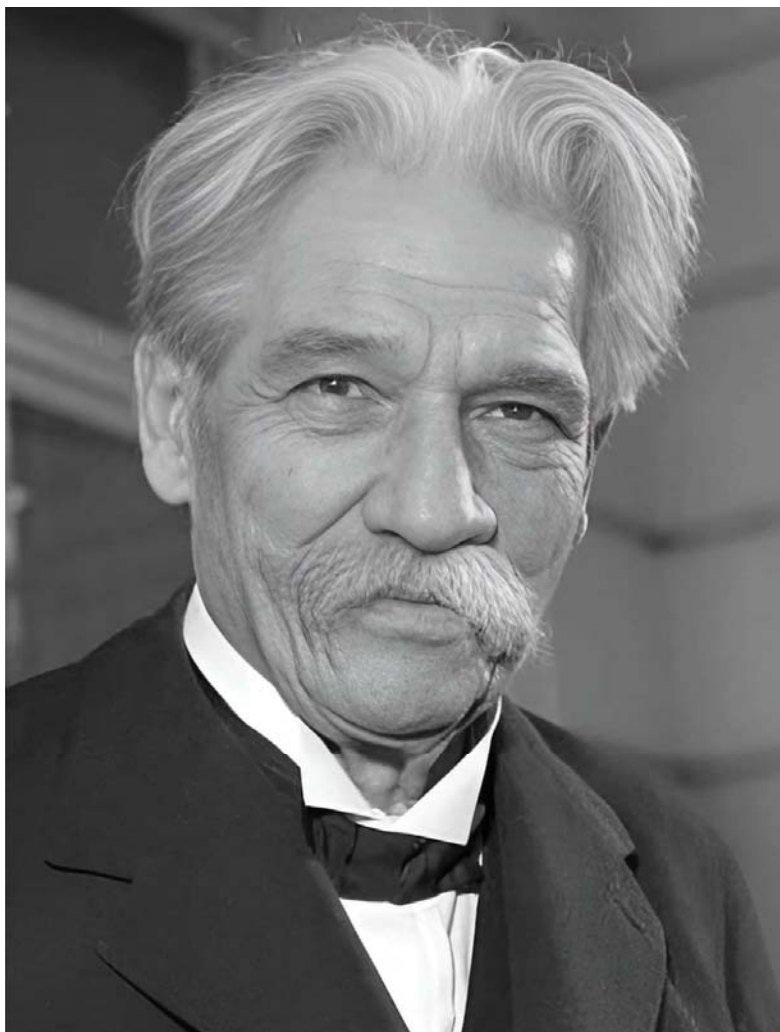


Keywords: A. Schweitzer, man, thinking, worldview, culture, values, progress, reverence of life, humanism



For citation: Pilyugina, M. A. (2025) “‘The Will-to-Live Amidst the Universal Will-to-Live’: Albert Schweitzer on the Connection Between Thinking and Culture,” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 125–136. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-125-136.

Культура является способом воплощения, сохранения и передачи достижений, ценностей и убеждений общества, фиксирует его изменение и развитие. Рубеж XIX–XX веков ознаменован, с одной стороны, появлением новых направлений искусства и философии, развитием научного, технического и промышленного прогресса, с другой — чередой социально-политических, международных кризисов, революций и конфликтов. В связи с этим исследователи и философы обращаются к осмыслению феномена культуры. В этом ряду особое место занимает работа Альберта Швейцера, по мысли которого «культура основывается на миро- и жизнеутверждении» [Швейцер, 1996, с. 109]. Его размышления и сама жизнь представляют собой не только поиск ответа на вопрос о причинах современного состояния культуры, которая находится в упадке, но и переводят этот поиск в русло практической философии: «Никто, однако, не удосужился установить компоненты нашей духовной жизни. Никто не проверил, насколько благородны идеи, движущие ею, и насколько она способна содействовать подлинному прогрессу» [Швейцер, 1992, с. 44].



Философ соотносит понимание и развитие культуры с этическим, духовным, внутренним совершенствованием человека и общества. Основанием его выступает мышление, формирующее «волю к прогрессу», которая способствует поддержанию, выработке и практической реализации истинных ценностей и идеалов. Культура формируется под влиянием трех видов прогресса:

- прогресса в познании и знании — теоретическом и практическом, который определяет мышление как на уровне человечности и значимости жизни, так и в области освоения сил природы;
- общественного прогресса, объединяющего людей;
- духовного прогресса.

Разум является определяющим как для материальной, так и для духовной культуры, задавая идеалы, образцы понимания мира и прогрессивного развития. Мышление создает основу для свободного принятия и признания не только этики как свода нравственных правил, но и человечности и воли к жизни в качестве фундаментального принципа нравственности посредством собственного ответственного решения. Тем самым происходит объединение



рационального и иррационального понимания мира и себя в нем, обретение и придание смысла жизни. Такое мышление философ называет элементарным, оно «исходит из фундаментальных вопросов об отношении человека к миру, о смысле жизни и о природе добра. Оно находится в самой прямой связи с мыслями, которые невольно возникают у каждого человека. Оно естественно вписывается в круг этих мыслей, расширяет и углубляет их» [Швейцер, 1996, с. 134]. Мировоззрение, основанное на таком непосредственном мышлении, связанном с жизнью, является всеобъемлющим, оптимистически-этическим, активным, практико-ориентированным, оно характеризуется цельностью и внутренней стройностью.

Однако современная культура, забыв о человеке, значимости жизни и о заботе о другом, ослеплена научным и технологическим развитием. Представленная мировоззрением Просвещения и рационализма, она еще наследовала и поддерживала «элементарное философствование» [Швейцер, 1992, с. 45]. Однако с XIX века мысль обратилась к логическим, познавательным и историческим вопросам, а также способам объяснения мира — материалистическим, теоретическим, ориентированным на факты и частным по своей сути. Этот процесс, поддерживаемый усиливающимся влиянием естественных наук,

привел к тому, что А. Швейцер отмечает упадок и потерю этических идеалов, на которых основывается культура: «На возврат к мышлению, дающему возможность, как и ранее, логически убедительно включать цели человечества в цели универсума, нечего больше рассчитывать» [Швейцер, 1992, с. 99]. Материальный и технологический прогресс несет риски и имеет негативные, даже роковые, последствия. Происходит ослабление свободы и возможности мыслить, разобщение людей и развитие отношений на основе власти и экономики, подмена ценностей и направлений развития — от личностного до общественного и культурного.

Скептическая позиция, как в области мысли, так и по поводу социальных отношений, все возрастающий объем и темп появления новых знаний породили недоверие к самостоятельному мышлению и догматизм, выражающиеся в согласии и принятии устоев, традиций и ценностей, предлагаемых авторитетами и социальными институтами. Этика, формирующаяся обществом, не свободна, регламентирована и надындивидуальна и в этом смысле не гуманистична, так как в ней общие интересы и ценности подчиняют индивидуальные, в том числе этические и жизнеутверждающие. Носителем и одновременно условием культуры, основанной на разумных идеалах, способствующих прогрессу, выступает мыслящий и свободный человек. Однако социальные и экономические обстоятельства, обеспокоенность собственной жизнью и уровнем благосостояния, условия труда подчиняют человека и ослабляют способность свободно и самостоятельно мыслить. Это находит отражение и в культуре — причем не только в материальной, но и в духовной ее составляющей, — которая теряет универсальность и всеобщность, разобщая людей. Происходящая утрата гуманизма является результатом и все большего отчуждения человека и ограничения возможностей для реализации его способностей, что связано с возрастающим темпом жизни, усилением регламентации деятельности и жизни, разделением труда. Это находит отражение также в образовательной и научной сферах: «Когда исчезает сознание, что любой человек нам в какой-то мере небезразличен как человек, тогда расшатываются устои культуры и этики» [Швейцер, 1992, с. 51]. Это отражается на всех уровнях: в культуре, в изменении характера социальных связей, в осуществляемой внутренней (национальной) и внешней политике, в ценностях и устройстве общества, которое занимает ведущую авторитетную роль, «нормируя» индивидуальность, — и приводит к потере ценности и значимости этики, свободы, мышления и человеческой жизни.

Между тем стоит отметить, что даже философские, социально-политические взгляды и идеи, характерные для эпохи от Ренессанса до XIX века, опре-



деляемые Швейцером как рациональные и способствовавшие всеобщему прогрессу культуры, также нельзя назвать истинными с точки зрения универсальных ценностей и этики. Несмотря на обращенность философии и мысли к человеку и развитию его возможностей, к справедливому устройству общества и государства, эти идеи не были универсальными, обладая национальной, региональной и политической спецификой. То, что философ относит к пагубным чертам и последствиям современной ему культуры, было присуще ей и раньше:

- идея превосходства европейской культуры, породившая века колониализма;
- экспансии (территориальные, религиозные, культурные, политические и экономические) и революции;
- формирующиеся демократические институты, которые, постулируя свободу, равенство, право, становятся новым способом перераспределения власти, влияния и ресурсов;
- социально-экономические отношения, порождающие разделение сил и труда;

- непрекращающиеся еще до становления национальных государств конфликты и притязания на истинность (идей, веры, власти).

Сложно найти этап в истории человечества, не отмеченный одной из форм принуждения и разобщения, которые противоречат истинным ценностям культуры. Не происходит и ослабление данных процессов.

Выход из этого состояния превратно понятого прогресса, одновременной конкуренции и неспособности мыслить и принимать решения, которое Швейцер называет «новым средневековьем», возможен лишь через выработку обновленного способа мышления, возвращение духовной самостоятельности, нравственности и этической культуры: «...лишь через основанные на разуме этические идеалы можем прийти к нормальным взаимоотношениям с действительностью» [Швейцер, 1992, с. 64]. Необходимым условием для такого обновления и возрождения является столкновение с реальностью и появление активных личностей, обладающих индивидуальностью, для которых свойственно желание и возможность увидеть ошибочность и сложность материальных и духовных отношений, изменить их посредством выражения и распространения этических мыслей, убеждений и тем самым влияния на способ мышления общества.

Культура воплощает в своих достижениях мировоззрение, характерное для конкретной эпохи, которое, в свою очередь, формируется в зависимости от способа мышления, направляющего и определяющего его идейное и ценностное содержание. Культура — как времен Швейцера, так и современная нам — интеллектуальна и деятельна, но не разумна; захвачена и ослеплена все возрастающим научно-технологическим прогрессом и возможностями, которые он предоставляет; противоречива, так как конфликтна и амбициозна в своих достижениях и вырабатываемых формах отношений, при этом коллективна и обезличена; обеспокоена материальной воплощенностью и состоятельностью; наконец, в науке и в философии преобладают логико-теоретическое понимание мира и практическая значимость его результатов. Губительным следствием является не критичность мышления и принятия решений, оторванность от непосредственной связи с жизнью и ее ценностями, с человеческими отношениями и с пониманием и стремлением к внутреннему улучшению человека — эстетика заменяет этику.

Поэтому для возвращения к элементарному мышлению необходимы взаимные усилия воли, направляющей к жизни, и познания, осознанно и свободно принимающего и включающего этические ценности как внутреннее переживание и необходимый элемент мировоззрения, а следовательно, и культуры. Мировоззрение, необходимое для возрождения культуры, в кото-

ром возможно объединение стремления к прогрессу и этике, материальной, рациональной и духовной составляющих, «заключается в этическом утверждении мира и жизни» [Швейцер, 1996, с. 91]. В этом случае мышление, определяющее способ мыслей и действий, которые не вступают в противоречие, обладает самостоятельностью, естественностью, ответственностью, целесообразностью, благородством, осознанием значимости любой жизни и формирует соответствующие ценности, которые являются универсальными, общечеловеческими и принимаются такими: «возможен только один путь: все люди должны обновить свои убеждения и идеалы, выведя их из размышлений о смысле жизни и о смысле мира» [Швейцер, 1992, с. 78]. Мышление, основанное на воле к жизни, является процессуальным — это постоянный сознательный выбор жить, сталкиваясь с вызовами, трудностями и конфликтами внешнего мира, поступать согласно истинным принципам вне зависимости от обстоятельств и с пониманием вины от причиненного неизбежного вреда. Духовная составляющая, являющаяся результатом такого познания, выводит его на новый уровень — внутреннего, глубинного чувства и переживания, личного отношения к миру и присутствующему в нем многообразию и благоговению перед жизнью: «Истинная философия должна исходить из самого непосредственного и всеобъемлющего факта сознания. Этот факт гласит: “Я — жизнь, которая хочет жить, я — жизнь среди жизни, которая хочет жить”. Это не выдуманное положение. Ежедневно и ежечасно я сталкиваюсь с ним. (...) Из него вырастает мистика этического единения с бытием» [Швейцер, 1992, с. 217].

Твердо и последовательно принятые нравственные убеждения в этом случае становятся основой для элементарного мышления и мировоззрения и их претворения в жизнь. Следование им способствует всестороннему развитию человека, так как внутренняя жизнь последовательно находит воплощение в развитии не только индивидуальных, этических и гуманистических способностей, но и межличностных отношений, социальных институтов, материального и технического прогресса. Изменения в культуре возможны благодаря личным усилиям, изменениям на пути к этичности и человечности, которые будут осуществляться на всех уровнях — личном, общественном, государственном и универсальном, меняя основанные на авторитетах нормы и идеалы, стирая социальные, политические, религиозные, национальные различия между людьми, открывая новый способ взаимодействия, основанный на внутренних ценностях, доверии, принятии и заботе [Швейцер, 1992, с. 496–498].

За прошедший век культура не обрела той желаемой направленности и жизнеутверждающей силы, что вновь доказывает верность идеи о первостепенности мышления и мировоззрения. Идея, настолько простая и ясная в

ее понимании и принятии, но противоречащая духу выработанной и существующей культуры, — это этика, которая является не сводом предписаний, правил и норм взаимодействия, но ценностью и действием, собственным, но универсальным внутренним переживанием, частью мировоззрения: «Стать нравственным означает стать истинно мыслящим» [Швейцер, 1992, с. 217]. Мышление, познание и понимание присутствуют здесь не в их сциентистском смысле, а как неотъемлемая часть жизни — свободное, ответственное и (одновременно) смиренное, внимательное, уважительное отношение к окружающим, стремление к развитию собственных внутренних способностей и возможностей. Это будет содействовать распространению истинных и простых идеалов, ценностей и прогрессу — как духовному, так и материальному. Возможно, человечество придет к тому, что будет выработана глубинная культура, происходящая из такого мышления и благоговения перед жизнью и основанная не на стереотипах и предрассудках, не на стремлении к самоутверждению и реализации, конкуренции, где справедливость заменена возмездием, а насилие лишь порождает новое насилие [Швейцер, 1992, с. 509].

Расширяя понимание этики и нравственного на все многообразие форм жизни, философ не только говорит об общей и личной ответственности за принятые решения, но к тому же поднимает актуальные и сегодня проблемы развития личности и социальных взаимоотношений [Асмолов, 2025], эко- и биофилософии, а также вопросы, связанные с рисками научно-технологического прогресса [Goldim, Fernandes, 2011; Komenská, 2016]. При кажущейся утопичности и универсальности идей Альберт Швейцер своим примером демонстрирует возможность их осуществления и необходимость стремления к этому [Гусейнов, 1992; Киселева, 2025; Степанова, 2025].

Идеи философа вне времени: сохраняя свою актуальность и сегодня, они предлагают взглянуть вглубь себя и обратиться к пониманию сущности и природы гуманности и культуры, в которой мы живем: «Воля к жизни среди всеобщей воли к жизни — именно так видит себя человек в те моменты, когда он погружается в раздумья о себе и об окружающем мире» [Швейцер, 1996, с. 96].

Список источников

Асмолов А. Психология достоинства: Искусство быть человеком. М.: Альпина Паблишер, 2025. 398 с.

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

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.

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.

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 // Швейцер А. Жизнь и мысли / сост., пер. с нем., послесл., примеч. и указ. А. Л. Чернявского. М.: Республика, 1996. С. 3–146.

Goldim José Roberto, Fernandes Marcia Santana. From Reverence for Life to Bioethics: Albert Schweitzer, a Bioethics Precursor // JAHR. 2011. Vol. 2, no. 4. P. 505–509.

Komenská Katarína. Ethics and Disasters in the Work of Albert Schweitzer // Human Affairs. 2016. Vol. 26, no. 1. P. 34–42. doi: 10.1515/humaff-2016-0005.

References

Asmolov, A. (2025) *Psikhologiya dostoinstva: Iskusstvo byt' chelovekom* [Psychology of Dignity: The Art of being Human]. Moscow: Al'pina Pablisher.

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

Kiseleva, M. S. (2025) “Poznanie kak deyatel'nost' universal'nogo cheloveka: kul'turno-istoricheskii kontekst (k 150-letiyu Al'berta Shveitsera)” [“Cognition as an Activity of a Universal Person: Cultural and Historical Context (On the 150th anniversary of Albert Schweitzer)”], *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeiskii dialog* [Philosophical Letters. Russian and European Dialogue], 8(2), pp. 64–99. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-64-99.

Stepanova, G. B. (2025) “Al'bert Shveitser: universalizm i samorealizatsiya” [“Albert Schweitzer: Universalism and SelfRealization”], *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeiskii dialog* [Philosophical Letters. Russian and European Dialogue], 8(2), pp. 125–146. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-125-146.

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

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

Goldim, José Roberto and Fernandes, Marcia Santana (2011) “From Reverence for Life to Bioethics: Albert Schweitzer, a Bioethics Precursor,” *JAHR*, 2(4), pp. 505–509.

Komenská, Katarína (2016) “Ethics and Disasters in the Work of Albert Schweitzer,” *Human Affairs*, 26(1), pp. 34–42. Available at: <https://doi.org/10.1515/humaff-2016-0005> (Accessed: 03 August 2025).

Информация об авторе: Маргарита Алексеевна Пилюгина — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12/1.

Information about the author: Margarita A. Pilyugina — PhD in Philosophy, Research Fellow at the Department of Methodology of the Interdisciplinary Study of Man, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 26.08.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 26.08.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 137–163.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 137–163.

Научная статья / Original article

УДК 23/28

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-137-163

ЗАВЕТ, МИССИЯ И ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ: О ТРЕХ ИЗМЕРЕНИЯХ ИДЕИ СВЯТОЙ РУСИ

Ван Шуай

Факультет русского языка и литературы
Института иностранных языков
Пекинского университета,
Пекин, Китай, wsnaja@pku.edu.cn



Аннотация. В статье рассматривается понятие «Святая Русь» в контексте религиозной мысли. На основе «Повести временных лет», «Галицко-Волынской летописи», «Новгородской первой летописи», литературных памятников «Слово о Законе и Благодати», «Слово о погибели Русской земли», «Задонщина», «Казанская история», а также религиозно-философских произведений XIX века и первой половины XX века автор статьи предполагает, что идея Святой Руси постоянно интерпретируется и обогащается в разные исторические периоды новыми концепциями, такими как «Русская земля», «Москва — Третий Рим», «Русская идея», «православное цивилизационное пространство». Идея Святой Руси в целом развивается в трех измерениях, которые воплощают в себе мессианство завета, мессианство миссии и Царство Небесное. 1) Центростремительное измерение — это измерение, подтверждающее самоидентичность через заключение и сохранение завета. В этом смысле Святая Русь,

с одной стороны, совпадает с понятием «Русская земля» в исторических документах X–XV веков, с другой же — перекликается с православным цивилизационным пространством в современное время. 2) В религиозном контексте измерение миссии проявляется как создание идеального христианского/православного мира. Концепция «Москва — Третий Рим» XVI века вначале выразила идеал Святой Руси, а религиозные философы XIX века и первой половины XX века с точки зрения богословия и философии углубили христианскую и всемирную составляющую в концепции «Третий Рим». 3) Трансцендентное измерение относится к конечному стремлению за пределы времени и истории — Царству Небесному. В этом измерении идея Святой Руси и Русская идея сходятся воедино.



Ключевые слова: Святая Русь, Русская земля, Москва — Третий Рим, Русская идея, православное цивилизационное пространство, Русский мир, мессианство



Ссылка для цитирования: Ван Шуай. Завет, миссия и Царство Небесное: о трех измерениях идеи Святой Руси // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 137–163. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-137-163.

Literature. Philosophy. Religion

TESTAMENT, MISSION AND THE KINGDOM OF HEAVEN:
ON THE THREE DIMENSIONS OF THE IDEA OF HOLY RUS'

Wang Shuai

The Department of Russian Language and Literature,
School of Foreign Languages,
Peking University, Beijing, China,
wsnaja@pku.edu.cn



Abstract. The article explores the concept of “Holy Rus” in the context of religious thought. Based on sources such as *The Tale of Bygone Years*, *The Galician-Volynian Chronicle*, *The Novgorod First Chronicle*, and literary works, like *The Sermon on Law and Grace*, *The Tale of the Destruction of the Russian Land*, *Zadonshchina*, and *Kazan Story*, as well as religious and philosophical writings from the 19th century to the

mid-20th century, the author of the article concludes that the idea of Holy Rus' is constantly interpreted and enriched with new concepts in different historical periods, such as "Russian land," "Moscow — the Third Rome," "Russian idea," "Orthodox civilizational space." The idea of Holy Rus' generally develops in three dimensions, which embody "Messianism of the Testament," "Messianism of the Mission," and "Kingdom of Heaven." 1) The centripetal dimension refers to self-identity confirmation through the making and keeping of a covenant. In this sense, the idea of Holy Rus', on the one hand, coincides with the concept of "Russian land" in historical documents of the 10th–15th centuries, and on the other hand, echoes the Orthodox civilizational space in modern times. 2) In the religious context, the dimension of mission emphasizes the creation of an ideal Christian / Orthodox world. The concept of "Moscow — the Third Rome" of the 16th century initially expressed the ideal of Holy Rus', and religious philosophers of the 19th century and the first half of the 20th century, from the point of view of theology and philosophy, deepened the Christian and universal component in the concept of the "Third Rome". 3) The transcendent dimension refers to the ultimate aspiration beyond time and history — the Kingdom of Heaven. In this dimension, the idea of Holy Rus' and the Russian idea come together.



Keywords: Holy Rus', Russian Land, Moscow — the Third Rome, Russian Idea, Orthodox civilizational space, Russkiy Mir, Messianism



For citation: Wang, Shuai (2025) "Testament, Mission and the Kingdom of Heaven: On the Three Dimensions of the Idea of Holy Rus'," *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 137–163. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-137-163.

Святая Русь — это идеал, который сочетает в себе мессианство завета, мессианство миссии и Царство Небесное и существует на протяжении всей русской истории. С одной стороны, идея Святой Руси самоочевидна для русских и используется без объяснений в фольклоре, ранних исторических памятниках и памятниках литературы Древней Руси. С другой стороны, в контексте романтизма, а также после победы в Отечественной войне 1812 года фольклор, национальные традиции и национальная самобытность стали главными предметами дискуссий на протяжении всего XIX века и первой половины XX века. Идея Святой Руси актуализировалась в русских диаспорах, сформировавшихся в XX веке в различных странах. Многие мыслители исследовали эту идею с точки зрения лингвистики, истории, литературы и философии. Однако

в научных кругах нет единого мнения о том, когда появилась идея Святой Руси и как ее определить. В настоящей статье предпринята попытка проанализировать с религиозной точки зрения три измерения Святой Руси и три аспекта святости.

Русский религиозный мыслитель В. С. Соловьев (1853–1900) и русский церковный историк А. В. Карташев (1875–1960), рассуждая о национальности разных народов, высказали сходную мысль: Греция охотно величает себя великой, Англия — старой, Германия — ученой или лояльной, Франция — прекрасной или славной, а Россия — Святой Русью [Соловьев, 1989, т. 1, с. 309; Карташев, 1996, с. 135–136]. Если святость израильтян исходит из Библии (Исх. 19:6), то откуда святость России?

Историк А. В. Соловьев (1890–1971) был одним из первых ученых, исследовавших происхождение идеи Святой Руси. Он указывал в 1927 году, что первым, кто употребил выражение «Святая Русь», был А. М. Курбский (1528–1583). В его «Истории о делах великого князя Московского» (ок. 1573) появились «святотурское царство» и «святотурская империя» [Курбский, 2015, с. 120], а в своем письме Ивану Грозному в 1579 году он также использовал выражение «Святотурские земли» [Третье послание Курбского ... , 2001, т. 11, с. 86]. Однако А. В. Соловьев отметил, что «не Курбский создал эти выражения, а взял их как давно известное понятие из былин или обиходного языка» [Соловьев, 1927]. Профессор Йельского университета П. Бушкович проследил становление понятия «Святая Русь» в письменной литературе до богослова Максима Грека (1470–1556), который в 1552 году писал некоему Макробию и назвал Москву «градом “святейшей России”» [цит. по: Синицына, 2008, с. 12]. Хотя Максим использует здесь превосходную степень прилагательного «святий», эта форма считается самой ранней известной письменной версией «Святой Руси». Многие ученые (А. В. Карташев, В. В. Лепахин и др.) согласны с А. В. Соловьевым в том, что выражение «Святая Русь» появилось гораздо раньше в фольклоре [Карташев, 1996, с. 136], древнерусских былинах [Лепахин, 2005, ч. 1]. Таким образом, до того, как выражение «Святая Русь» было зафиксировано в письменной литературе, оно уже существовало в народном сознании. Ученые Д. Н. Стремоухов и Д. М. Шаховской указали, что идея Святой Руси была заложена в «Слове о Законе и Благодати» киевского митрополита Илариона (ок. 990–1054 или 1055) [Стремоухов, 2002, т. II, кн. 1, с. 425–441; Шаховской, 1995, с. 140–146]. Советский и российский лингвист В. Н. Топоров (1928–2005) считал, что истоки идеи Святой Руси следует искать в язычестве, и пришел к выводу, что уже языческие представления о святости (земли и др.) положили начало формированию этой идеи [Топоров, 1995, т. 1]. Как говорил советский литературовед Ю. М. Лотман (1922–1993), «история языка тяготеет к

анонимности и постепенности» [Лотман, 2000, с. 119]. Трудно определить точное время появления того или иного понятия или идеи, но, судя по известной древнерусской литературе, духовным стихам, записанным с XVII века, а также литературным и философским произведениям XIX века, можно утверждать, что идея Святой Руси издревле существовала в сознании русского народа.

В 2008 году Определение Архиерейского Собора Русской православной церкви (РПЦ) «О единстве Церкви» связало рождение Святой Руси с днепровским крещением. В частности, говорится так: «Святая Русь» является «Родиной для всех нас, нашим общим цивилизационным пространством» [Определение Освященного Архиерейского Собора ... , 2008]. С. В. Перевезенцев предлагает понимать Святую Русь как идеал — образ, в котором выражены все основные смыслы и целевые установки земного бытия русского народа, русского государства и Русской Церкви [Перевезенцев, 2001, с. 13]. Л. А. Тихомиров, В. В. Лепяхин, М. В. Дмитриев и др. считают, что идея Святой Руси — это форма русского национального самосознания и национальный дух [Тихомиров, 1998; Лепяхин, 2005, ч. 2; Дмитриев, 2008, с. 218–240]. С. С. Суслов, опираясь на ряд выступлений патриарха Кирилла, отмечает, что в Святую Русь входят такие аспекты, как ядро культурной идентичности, цивилизация, опора «Интертрадиционала» и др. [Суслов, 2013, № 2, с. 142–164]. Исходя из вышеперечисленных мнений, можно утверждать, что Святая Русь есть Родина, она неотделима от православной веры. В то же время при обсуждении культурной и национальной идентичности Святая Русь стала абстрактным духовным стремлением. Поэтому трудно дать простое и четкое определение Святой Руси. Как говорил С. С. Аверинцев (1937–2004), «Святая Русь — категория едва ли не космическая» [Аверинцев, 2005, с. 328]. По мнению автора, Святая Русь — это не неизменное и застывшее понятие, а динамично меняющаяся и постоянно обогащающаяся по мере развития истории России идея. Она всегда существует как Идеал, но в разные исторические периоды переплетается с некоторыми конкретными концептами, такими как «Русская земля», «Москва — Третий Рим», «Русская идея», «православное цивилизационное пространство» и т. д. В рамках религиозной мысли идея Святой Руси в основном включает в себя три измерения: центростремительное измерение, измерение миссии и трансцендентное измерение. Эти три измерения также объясняют категорию «святость» в трех аспектах.

Центростремительное измерение идеи Святой Руси

Центростремительное измерение — это измерение, устремленное внутрь и подтверждающее самоидентичность. Оно относится главным образом к пространству, общему для трех ветвей восточных славян на основе Крещения

Руси. В этом смысле Святая Русь не только совпадает с Русской землей в исторических документах X–XV веков, но и перекликается с православным цивилизационным пространством, как его понимает современная РПЦ. Однако в разных исторических условиях эти две концепции показывают свое предпочтение в подтверждении самоидентичности.

Подтверждение святости Земли: Святая Русь и Русская земля. В известных документах, сохранившихся до XVI века, нет четкого определения понятия «Святая Русь», но в X–XV веках существовало другое понятие, которое было почти синонимом «Святой Руси», — «Русская земля». Летописец Нестор (ок. 1056 — ок. 1114) в «Повести временных лет» (ок. 1110–1118) рассказывал, «откуда есть пошла Руская земля» и «откуда руская земля стала есть» [Повесть временных лет, 1997, т. 1, с. 62], что в 852 году она стала «прозывати Руская земля» [Повесть временных лет, 1997, т. 1, с. 72]. В других летописях, таких как «Галицко-Волынская летопись» (XIII в.), «Новгородская первая летопись» (XII — 1-я половина XV в.), а также в некоторых литературных произведениях, например «Слово о погибели Русской земли», «Задонщина» (конец XIV — начало XV в.), встречается выражение «Русская земля». Оно не только характеризует географическое пространство, но и подразумевает подтверждение святости Руси.

Во-первых, рассмотрим трансформацию идеи святости Русской земли. После того как великий князь Владимир Святославич (978–1015) крестил Русь, христианское учение и догматы не могли сразу вытеснить с исторической сцены и из народного сознания древние языческие верования, представления и обычаи. Поэтому возникла спорная проблема «двоеверия». В процессе христианизации содержание и форма язычества либо получали новые смыслы, либо постепенно ставились вне закона; боги язычества либо трансформировались в христианских святых, либо превращались в демонов, нечистых духов. Ярким примером является изменение культа Земли. В язычестве славяне поклонялись земле и ласково называли ее «мать сыра земля», потому что она питает все сущее и воплощает жизненную силу. Это и есть первоначальное значение корня «свят» (праславянское *svęt-). То есть земля в период язычества была святой в смысле материальной жизни. После крещения Русская земля стала называться «светлой» [Слово о погибели Русской земли, 1997, т. 5, с. 90–91]. Богатырей в былинах и хранителей Русской земли в духовных стихах часто называли «святोरусскими» или «светорусскими» [Федотов, 1991, с. 118; Лепахин, 2005, ч. 1]. Хотя «свят» и «свет» — разные корни, судя по фольклору, в общественном сознании они часто используются как синонимы. В словаре В. И. Даля (1801–1872) дано объяснение слову «Светорусье»: «русский мир, земля; белый вольный свет на Руси; говорится и святорусье» [Даль, 1882, т. 4,

с. 159]. На основе этого Лепяхин пришел к выводу: «...сначала земля светлая, потом светлорусская, затем светорусская, позже святорусская и, наконец, — Святая Русь» [Лепяхин, 2005, ч. 1]. Словом, после крещения земля Русская все еще была святой, но теперь святость относилась не к процветанию материальной жизненной силы, а получала новое значение. Как говорится в «Слове о Законе и Благодати», «слово евангельское землю нашу осия» [Слово о законе и благодати, 1997, т. 1, с. 45], и потому Русская земля стала святой. Русь приняла христианство, следовательно, стала святой. Однако этого недостаточно, чтобы понимать святость Русской земли.

Во-вторых, рассмотрим понятие «новая богоизбранная земля». В христианском мире Иерусалим признан святым градом и святой землей. В древнерусской литературе Киев — «мать городов русских» часто сравнивается со святым градом Иерусалимом посредством метафор и прямых выражений, чтобы подчеркнуть святость Русской земли. Митрополит Иларион в своем «Слове о Законе и Благодати» связал Киев с Иерусалимом посредством Константинополя — нового Иерусалима [Слово о законе и благодати, 1997, т. 1, с. 48–49], а потом автор «Сказания о русской грамоте» ясно указал, что Киев — второй Иерусалим, Владимир — второй Моисей [Кириллин, 2018, т. 3, № 1, с. 122]. Вместе с тем то, что происходило в центрах Русской земли — Киеве, Москве и др., иногда сравнивают с событиями в истории Иерусалима. Например, в «Житии Александра Невского» (1280-е годы) попытка шведского короля завоевать «землю Александрову» закончилась неудачей, что перекликается с безуспешным походом ассирийцев на Иерусалим при Езекии, тринадцатом царе Иудеи в Библии [Житие Александра Невского, 1997, т. 5, с. 362–363]. В «Повести о нашествии Тохтамыша» автор почти буквально повторяет текст «Псалтыри» (Пс. 78:1–3), соотносит беду, постигшую Русскую землю, с несчастьем, которое пережил святой град Иерусалим, и заменяет Иерусалим в Библии Москвой — «пролиаша кровь их, яко воду, окрестъ Москвы, не бѣ погрѣбая» [Повесть о нашествии Тохтамыша, 1999, т. 6, с. 198]. Итак, в массовом сознании Иерусалим был перенесен из земли Палестины на Русскую землю, и ее святость несомненна.

Наконец, отметим углубление осознания святости Русской земли. Русский философ Н. С. Трубецкой (1890–1938) считал, что монгольское нашествие на Русь в XIII веке и последующее монгольское иго вызвали у народа идеализацию бывшей Руси, и параллельно с сильным чувством патриотизма и героизма в народе шел религиозный подъем [Трубецкой, 1999, ч. IV]. Действительно, в «Задонщине» неоднократно встречается выражение «За землю за Рускую и за вѣру крестьянскую», причем «за землю» и «за веру» являются синонимич-

ными. Автор данного произведения полагал, что победа в Куликовской битве доказала милость Бога к России: «И помилова Богъ Рускую землю, а татаръ пало безчислено многое множество» [Задонщина, 1999, т. 6, с. 118]. Кроме того, в «Задонщине» слово «татары» всегда сочетается с прилагательным «поганный», чтобы подчеркнуть разницу между Русской землей и Восточной землей, откуда пришли татары. По сути, это конкретное и национальное понимание исходного значения слова «святой» — «отделенный» (иврит: qadoš), то есть отделение Бога от светского мира.

Святость Русской земли имманентная и преемственная. Введение христианства придало «святости» новый смысл и превратило Русскую землю в священное пространство, сравнимое со Святой землей в Библии. И хотя на этой земле в период раздробленности были разные «земли»: Суздальская земля, Новгородская земля, Рязанская земля, Тверская земля, Московская земля и т. д., эти «земли» всегда были объединены общей Русской землей — Святой Русью. В частности, в условиях нашествия иноземных язычников святость Русской земли еще более воодушевлялась и прояснялась.

Повторное подтверждение православных ценностей: Святая Русь — православное цивилизационное пространство. С конца 1980-х годов православие переживает возрождение в России. Идея Святой Руси вновь появилась в дискурсе РПЦ и в научном дискурсе. В 2008 году патриарх Алексий II (1929–2008) в своей приветственной речи на II ассамблее Русского мира говорил, что проведенные в нынешнем году торжества в Москве, Киеве и Минске по случаю 1020-летия Крещения Руси подтвердили верность русского, украинского и белорусского народов многовековому наследию единой и неделимой Святой Руси [Патриарх Алексий II, 2008]. Патриарх Кирилл цитировал слова преподобного Лаврентия Черниговского (1868–1950) на III ассамблее Русского мира в 2009 году и уточнял значение Святой Руси у Алексия II: «Россия, Украина, Беларусь — это и есть святая Русь» [Патриарх Кирилл, 2009]. В следующем году на Архиерейском совещании патриарх Кирилл повторял: «Святая Русь — это не умозрительное понятие и не просто часть нашей истории. Это и наша современность» [Патриарх Кирилл, 2010]. Значит, в контексте современной РПЦ Святая Русь не только тесно связана с историей, но и должна принимать вызовы современных реалий.

В первую очередь появляется идея напомнить об истоках Святой Руси. В контексте РПЦ Русь — это не географическое и национальное понятие, а православная система ценностей, ее святость восходит к апостолу Андрею, который по легенде посетил Русскую землю, к святым Кириллу (827–869) и Мефодию (815–885), которые создали славянскую письменность и принесли

сюда Библию и служебные книги, а также к великому князю Владимиру, крестившему Русь. Днепровское крещение сделало Русь членом христианского мира, и Киев стал первым центром православного цивилизационного пространства Святой Руси. «Отсюда берет начало единая для всей восточнославянской цивилизации традиция» [Святейший Патриарх Кирилл, 2009]. Поэтому Крещение Руси стало отправной точкой в развитии идеи Святой Руси, а три ветви восточнославянского народа (Россия, Украина и Беларусь) составляют метапространство Святой Руси. В X–XV веках в рамках Русской земли такие города, как Киев, Новгород и Москва, сравнивали себя со святым градом Иерусалимом, чтобы подчеркнуть превосходство «богоизбранного места», а в новую эпоху при акценте на истоки Святой Руси фактически ориентируются на решение «святости» Московского Патриархата. Патриарх Кирилл отметил, что «в трудных условиях запустения Южной Руси и монгольского ига» [Патриарх Кирилл, 2010] Москва приняла эстафету от Киева и митрополит Киевский Петр (ок. 1260–1326) перенес свою резиденцию в Москву (1325), так завершилось переселение центра церкви и центра цивилизации. Однако новый центр не означает отрицание Киева, а является продолжением его цивилизации и продолжением православной цивилизации, унаследованной от Византии. В 2010 году в России 28 июля — День Крещения Руси — был внесен в список государственных памятных дат, что свидетельствует о признании Россией своих духовных и исторических корней. Утверждение об истоках Святой Руси подразумевает, что Россия является одной из наследниц исторической Руси, констатирует кровную чистоту РПЦ, а также дает историческую точку опоры для Русского мира, созданного на основе «языка, культуры и исторической памяти».

Во-вторых, возникает потребность вновь подтвердить значимость православных ценностей. Трактую православное цивилизационное пространство — Святую Русь, — современная РПЦ, с одной стороны, указывает на мета-историческое пространство России, Украины и Беларуси, а с другой — подчеркивает открытость этого пространства. Ярким примером является такой факт: патриарх Кирилл включал Молдавию (романоязычную неславянскую страну) в состав Святой Руси, называя ее неотъемлемой частью Святой Руси. Включение Молдавии в Святую Русь свидетельствует о главенстве православных ценностей в этом пространстве. Коренная причина, по которой Молдавия может стать частью Святой Руси, заключается в том, что «Православная Церковь сформировала (...) духовный облик молдавского народа» [Интервью Святейшего Патриарха Кирилла ... , 2009], а истории Молдавии и Руси имеют важные пересечения. Кроме того, с точки зрения РПЦ религиозная открытость Святой

Руси и ее «мягкость» по отношению к другим религиозным традициям также обусловлены тем, что православные ценности сформировали нравственность и этику восточных славян.

При этом РПЦ подчеркивает важность православных ценностей для русского цивилизационного пространства Русского мира. В современной России Русский мир — это популярное понятие, которое не имеет четкого определения и одновременно относится к различным направлениям, таким как геополитика, дипломатия, религия, цивилизация и т. д. Трактовка РПЦ этого понятия претерпела изменения от «некой разреженной в глобальном пространстве формы Святой Руси» [Смирнов, 2010, № 3, с. 128] к русской цивилизации с ядром «Святая Русь». Патриарх Кирилл в выступлении на IV ассамблее Русского мира заменил «православную веру» [Патриарх Кирилл, 2009] в качестве основы Русского мира «единой системой ценностей и опытом ее воплощения в истории» [Патриарх Кирилл, 2010]. Но на последующих ассамблеях Русского мира он всегда подчеркивал доминанту православия и РПЦ в русском цивилизационном пространстве. Доминанта православия и РПЦ раскрывается, во-первых, по отношению к другим религиям. Патриарх Кирилл подтвердил, что «не было бы этого духовного, этического влияния, (...) не было бы Русского мира» [Патриарх Кирилл, 2016]; Русская православная церковь «была и по сей день остается духовной скрепой, объединяющей народы исторической Руси» [Патриарх Кирилл, 2012]. Во-вторых, доминанта православия и РПЦ раскрывается по отношению к другим опорам Русского мира. Патриарх Кирилл поставил единую систему ценностей с доминирующими православными традициями на первое место среди трех основ Русского мира. Говоря о других опорах, например о языке, он уделяет больше внимания его роли в формировании национальной духовной культуры и значению в наследовании христианской этики и ценностей. Итак, с точки зрения РПЦ Святая Русь определяет основной облик Русского мира, отличает его от других цивилизаций, а также является центропритягательной силой Русского мира.

Следует отметить, что, хотя современная РПЦ подчеркивает значимость православных ценностей в структуре идеи Святой Руси, нельзя оставлять без внимания то, что она имеет определенную геополитическую составляющую. Представление о Святой Руси распространяется на «каноническую территорию» РПЦ во многих странах за пределами России. В качестве ядра Русского мира Святая Русь также несет ответственность за внешнюю стратегию России.

Оба понимания Святой Руси (и Русская земля в период Древней Руси, и православное цивилизационное пространство в наше время) воплощают в себе *мессианство завета* русского народа. Различие заключается в том, что

первое уделяет больше внимания *заключению завета* при переходе от язычества к христианству, то есть созданию и подтверждению новой идентичности и новой системы ценностей; последнее — *сохранению завета* на фоне возрождения православия после долгого разрыва православной культуры, то есть наследование и повторное подтверждение исторической идентичности и системы ценностей. Из этого следует, что при смене мировоззрения становится более ясным *мессианство завета* — надежда на спасение через заключение и сохранение завета. Это составляет реальное понимание святости. И на фоне секулярного общества Святая Русь как православное цивилизационное пространство ограничивается преимущественно церковным и историческим пространством.

Измерение миссии идеи Святой Руси

Измерение миссии — это измерение, устремленное вовне, оно подразумевает ответственность России перед миром и историей. В религиозном контексте эта задача проявляется как создание идеального христианского/православного мира, выходящего за пределы географических границ. В XVI веке Святая Русь выразилась в концепции «Москва — Третий Рим», а в XIX–XX веках слилась с представлениями русских мыслителей о Русской идее. В этом измерении Святая Русь показывает вселенское стремление святости.

Священное царство: Святая Русь и «Москва — Третий Рим». Концепцию «Москва — Третий Рим» выдвинул старец Филофей (ок. 1465–1542) псковского Спасо-Елиазарова монастыря. В конце 1523 — начале 1524 года старец Филофей писал псковскому писцу М. Г. Мисюрю-Мунехину об астрологическом предсказании всемирного потопа 1524 года, а также писал великому князю Василию III (1479–1533). В письмах он упоминал о третьем Риме: «Яко два Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не быти» [Послания старца Филофея, 2006, т. 9, с. 298, 304]. Во втором варианте письма Филофея великому князю Василию III (1680-е годы) выражение «святые и Великия Росия» [Синицына, 1998, с. 278] было введено в титул князя, в результате этого идеи «Москва — Третий Рим» и «Святая Русь» имели непосредственную связь. Однако первая постепенно наделялась государственно-политическим оттенком, в частности в XVII веке совершилась подмена святости государственной мощью [Лепяхин, 2005, ч. 2]. Тогда «Москва — Третий Рим» и «Святая Русь» пошли разными путями. На самом деле «идея третьего Рима вначале имела своим ядром идею Святой Руси» [Лепяхин, 2005, ч. 2]. В этот период было необходимо решать вопрос, каким царством является Московское государство. Ответ таков: это последнее всемирное христианское царство.

Концепция «Москва — Третий Рим» исходит из видения четырех царств пророка Даниила¹. Но существуют различные мнения о четвертом царстве. Одни считают, что это Сиро-египетское царство; другие полагают, что это Римское царство. Важные аргументы, подтверждающие последнюю точку зрения, таковы: четвертое царство — это всемирное и единое царство [Бриллиантов, 1914, с. 345–346]. Мысль Филофея о трех Римах восходит к Книге пророка Даниила, и в своем письме он четко говорил, что «вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Ромейское царство» [Послания старца Филофея, 2006, т. 9, с. 298]. Филофей здесь имеет в виду, что царство Василия III с центром в Москве является всемирным. На самом деле данная мысль появилась уже в конце XV века, в «Изложении Пасхалии» (1492) митрополита Зосимы (Брадатово) (?–1510). В этом тексте Москва названа Новым Константинополем, а Новый Константинополь — Новым Римом [Памятники древнерусского ... , 1908, ч. 1, с. 798]. И Иван III (1440–1505) есть второй Константин. Он государь не только нового града Константинополя — Москвы, но и всей Русской земли и иных многих земель [Памятники древнерусского ... , 1908, ч. 1, с. 799]. По мере того как Московское княжество полностью освободилось от власти монголов и на Русской земле начался процесс объединения, перед Московским царством ставились все более амбициозные задачи.

Что представляло собой ядро «всемирного» Московского царства? Не экспансия земель, а православие, точнее православное христианство. В памятниках «Изложение Пасхалии», «Письма Филофея» и «Казанская история» (XVI век), которые связаны с зарождением, выдвижением и развитием концепции «Москва — Третий Рим», замечен интересный нюанс. Меняется эпитет, характеризующий русских князей, верующих и веру: от акцента на «православный» к более широкому использованию выражения «православный христианский» и, наконец, к предпочтению слова «христианский». Эпитет показывает, что для массового сознания был важен религиозный атрибут Московского царства. Во-первых, Московское царство является православным. Данная вера была введена в Россию от Восточной церкви. Православная церковь считает себя ортодоксальной по сравнению с западной «кафолической» церковью. Православный — это не только религиозная идентичность, но и в определенной степени подчеркивание различий внутри христианства. Во-вторых, православное христианство в известной мере ослабляет намерение отделения внутри

¹ Д. Стремоухов отмечает, что мысль «Москва — третий Рим» восходит вовсе не только к Книге пророка Даниила, но и к 3-й книге Ездры, которая примерно в это же время была переведена на русский язык (см.: [Стремоухов, 2002]).

христианства, ставя себя в общий христианский мир при акценте на православие и одновременно выдвигая на первый план общее название «христианство». Наконец, при описании противостояния разных религий, например в «Казанской истории», все чаще используют определение «христианский» [Казанская история, 2000, т. 10, с. 252–509]. Когда в тексте говорится о взятии Казани, Ивана Васильевича называют «великим самодержцем христианским», что показывает скрытое стремление к единому христианскому миру. Кроме того, с конца XV века, по сравнению с предыдущими веками, в древнерусских памятниках стала чаще использоваться ассоциация «Москва — Рим», а не «Москва — Иерусалим» и «Москва — Константинополь». В этом отразился особый взгляд на Московское царство во всемирном масштабе. В Библии царство с центром в Иерусалиме, основанное Давидом и Соломоном, было царством израильтян, а не христиан; Византийская империя стала представителем православного христианского мира после раскола Восточной и Западной церквей в 1054 году; а Рим — очаг единого христианского мира. Словосочетание «Ромейское царство», используемое Филофеем, в каком-то смысле отражает стремление вернуться к единому христианскому миру. С одной стороны, византийцы называли себя римлянами — «ромеями», свою державу — «Ромейской». Филофей выбрал этот перевод для обозначения наследования Московского царства от Византии. С другой стороны, греческий путешественник и монах VI века Козьма Индикоплов отмечал, что понятия «ромейское царство» и «римское царство», которые относятся к Римской империи, не синонимичны. Первое, которое использовал Филофей, связано с вечным Царством Небесным, а последнее означает римскую власть [Синицына, 1998, с. 237]. Итак, концепция «Москва — Третий Рим» Филофея транслировала стремление к всемирному, единому христианскому и вечному царству.

«Четвертого Рима» не будет, то есть третий Рим — это последнее царство. Концепция «Москва — Третий Рим» Филофея переключается с четырьмя царствами из Книги пророка Даниила, где предсказано рождение Мессии в четвертом царстве — Римской империи. А третий Рим интерпретируется Филофеем в рамках Нового Завета. Он связан с эсхатологической мыслью. В этой концепции скрыты два типа эсхатологии, что придает ей назидательный оттенок и оптимистический дух. Первый тип эсхатологии — это о светском царстве. Первый Рим пал из-за ереси Аполлинария, второй Рим — Константинополь — был захвачен потомками Агари, а третий Рим — Московское царство — должен быть бдительным, оставаться чистым, опасаться еретиков и избегать повторения ошибок прошлого. Если Московское царство падет, как первые два Рима, то придет конец света: «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда

небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Пет. 3:10). Второй тип воплощает в себе оптимистическую эсхатологическую мысль РПЦ и предъявляет более строгие требования к государю Московского царства и всего христианского мира — быть твердым в вере, жить благочестивой жизнью, сохранять святость и в конечном итоге осуществлять преобразование мира и создавать на земле «Тысячелетнее Царство». Тогда четвертого Рима больше не будет. Два совершенно разных эсхатологических взгляда, скрытых в концепции «Москва — Третий Рим», были развиты русским религиозным мыслителем Г. П. Федотовым (1886–1951) [Федотов, 2014, т. 7, с. 217–227] и др.

Соборная богочеловеческая утопия: Святая Русь и Русская идея. В XIX веке выражение «Святая Русь», которое раньше часто встречалось в фольклоре, вошло в сочинения историков, писателей и философов. Историк Н. М. Карамзин (1766–1826) писал, что у предков русских в мыслях оставались гордость за правого россиянина и любовь к Святой Руси [Карамзин, 1991, с. 34]. Поэт П. А. Вяземский (1792–1878) создал стихотворение «Святая Русь» (1848), откликнувшись на призыв царя Николая I (1796–1855) защитить Святую Русь. У философов переплетаются идея Святой Руси и знаменитая Русская идея. Они имеют общие истоки и магистральную линию развития: Крещение Руси, «Слово о Законе и Благодати», «Москва — Третий Рим», учение славянофилов и т. д. По сути, представления русских религиозных мыслителей и философов о Русской идее являются в определенном смысле философским размышлением о Святой Руси, углубляют всемирную и христианскую составляющую в концепции «Москва — Третий Рим», способствуют сдвигу с образа последнего всемирного христианского царства на соборную богочеловеческую утопию. Первое имеет определенные исторические отсылки, а последнее главным образом существует в идеальном философском пространстве.

Соборная богочеловеческая утопия продолжает выражать стремление, скрытое в концепции «Москва — Третий Рим», и указывает на всемирный христианский мир. В ней уделяется внимание сущности христианства. Философ А. С. Хомяков (1804–1860) считал, что «христианство, в полноте своего Божественного учения, представляло идеи единства и свободы, неразрывно соединенные в нравственном законе взаимной любви» [Хомяков, 1900, т. 1, с. 148]. Иными словами, совершенное христианство должно содержать в себе три неразделимых элемента: единство, свободу и любовь. В этом заключается не только основной смысл понятия «соборность», предложенного Хомяковым, но и первоначальное значение слова «соборный». Ученые РПЦ отмечают, что слово «соборный» соответствует слову «кафолический» в Символе веры. Тер-

мин «кафолическая церковь» выражает полноту и единство Церкви Божией [Ореханов, Кырлежев, 2013]. Следовательно, соборная церковь означает совершенную и единую церковь. По мнению Хомякова, а также многих православных богословов и религиозных философов, в православии органически сосуществуют названные три элемента: идеально сочетаются свобода и единство, и свобода — это свобода на основе любви к Богу; на Западе у католицизма есть единство, но нет свободы, а у протестантизма есть свобода, но нет единства. По сути, соборность выражает идею свободного и органичного единства во множестве. Она коренится в самом фундаментальном христианском учении о Троице: Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух; каждая из этих ипостасей имеет свою уникальную личность и природу, но вместе они образуют единое Божественное существо. Однако, как говорил Бердяев, Хомяков «узрел [соборность] не в исторической действительности православной церкви, а за ней» [Бердяев, 2016, с. 199], Хомяков и многие другие русские мыслители имеют в виду идеальное православие. В связи с этим единство, образующееся на основе соборности, также является идеальным, концептуальным пространством.

Соборная богочеловеческая утопия наследует «всемирный» идеал «Москвы — Третьего Рима», но она не является пространством в географическом смысле, а ориентируется на все человеческое общество. В православном контексте миссией индивидуума является обожение, под которым понимается восстановление в человеке подобия Богу, реализация преображения и соединение с Богом. Поэтому учение об обожении — это учение об индивидуальном спасении. Как говорил В. С. Соловьев, обожение не должно ограничиваться индивидуумом, а должно произойти коллективно в человеческом обществе: свободное соединение человечества и божественного начала, преобразование всего человеческого общества, спасение всего человечества. Основание возможности богочеловечества лежит в богочеловеке — Иисусе Христе, в котором совершенно соединены божественная и человеческая природы. Он одновременно и индивидуум, и универсальное существо, охватывающее все человечество посредством Бога. Итак, человечество имеет возможность соединения с Божеством. Иисус Христос является индивидуальным воплощением Царства Небесного, а богочеловеческое общество — воплощением Царства Небесного на земле. Перед этим грандиозным идеалом русский народ, как верующий в «единую, святую, соборную и апостольскую» православную церковь, обязан признать свою историческую ответственность, «свою неразрывную связь с вселенским семейством Христа, (...)». Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы» [Соловьев, 1989, т. 2, с. 245–246]. То есть он должен создать на этой земле Царство Божие, в котором сформированы симфони-

ские отношения церкви, государства и общества. Это не только существенный вопрос, рассматриваемый философами по поводу Русской идеи, но и идеал Святой Руси. Однако идеал богочеловеческого общества также является утопическим. Он выражает прекрасное видение предельного совершенства, но оставляет открытым вопрос о том, как люди могут его осуществить, может ли человечество прийти к свободному соединению с Божеством.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что идея «Москва — Третий Рим» и соборная богочеловеческая утопия воплощают в себе мессианство миссии, то есть всемирное всечеловеческое спасение на основе собственной ортодоксальной, совершенной веры. По сути, это вселенский аспект святости. Следует отметить, что хотя обе идеи выражают вселенский идеал, но в них все-таки скрыты носители идеалов. На фоне подъема Московского государства первая подчеркивает ведущую роль Москвы, московских князей; в момент пробуждения национального самосознания и во время диалога России с Европой последняя уделяет больше внимания русскому народу. И потому «Москва — Третий Рим» часто смешивается с идеалом политического образования, а соборная богочеловеческая утопия неизбежно подвергается критике национализма, но скрытая в обеих мысль о преображении земного мира открывает третье измерение идеи Святой Руси.

Трансцендентное измерение идеи Святой Руси

Трансцендентное измерение идеи Святой Руси означает конечное стремление за пределы времени и истории — Царство Небесное. Это развитие оптимистической эсхатологической метафоры в концепции «Москва — Третий Рим» и неизбежный результат метафизических размышлений русских философов XIX века и первой половины XX века о Русской идее. Это Святая Русь с большой буквы.

Как уже говорилось выше, оптимистическая эсхатологическая мысль в концепции «Москва — Третий Рим» выявляет надежду на преображенный мир, который подобен обожженному человеку, преодолевает оковы времени и входит в вечное Царство Небесное. Однако Филофей не развивал эту мысль. В XIX веке и первой половине XX века на фоне бурного развития русской философии и религиозной философии неземная сторона Святой Руси разрабатывалась все яснее. В стихотворении «Святая Русь» Вяземский смутно чувствовал, что путь Святой Руси уже предрекал Промысл [Вяземский, 1880, т. 4, с. 314]. Религиозный философ В. В. Розанов (1856–1919) трезво осознавал тайну Святой Руси: «Есть две России: одна — Россия видимостей, громада внешних форм с правильными очертаниями, ласкающими глаз (...). И есть другая — “Святая

Русь”, “матушка-Русь”, которой законов никто не знает, с неясными формами, неопределенными течениями, конец которых непредвидим, начало неизвестно» [Розанов, 1899, с. 23]. Философ В. Ф. Эрн (1882–1917) также указывал, что «параллельно росту могущества русского царства и созидания Великой России тайники народной души отдают свои лучшие силы на невидимое строительство Божьего Града — на создание и завоевание умопостигаемой небесной родины — Святой Руси» [Эрн, 1915, с. 44]. Трактовка Святой Руси Вяземским, Розановым, Эрном и другими совпадает с интерпретацией Русской идеи такими философами, как В. С. Соловьев и Н. А. Бердяев. В. С. Соловьев считал, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [Соловьев, 1989, т. 2, с. 220]. Иными словами, Русская идея принадлежит не истории, а вечному миру. Именно из-за существования этой вечной идеи русские не любят земного града, а тоскуют по граду будущего и Новому Иерусалиму. Такое религиозное стремление и сознание миссии есть мессианизм русского народа. Впрочем, «в русском мессианизме, столь свойственном русскому народу, чистая мессианская идея Царства Божьего, царства правды, была затуманена идеей империалистической, волей к могуществу» [Бердяев, 2016, с. 238]. Об этом свидетельствует политизация концепции «Москва — Третий Рим». Итак, в сверхвременном измерении Святая Русь и Русская идея приходят разными путями к одной цели. Первая исходит из религиозного чувства, а последняя основана на философских рассуждениях. Они сходятся в потоке русской мысли и в конечном итоге обращаются в русскую утопию.

Святая Русь как синоним вечного мира подразумевает высший религиозный поиск святости и философское размышление о святости. Данное измерение Святой Руси не только составляет основу существования первых двух измерений, но и определяет их динамичность и открытость. Иначе говоря, Святая Русь постоянно интерпретируется и обогащается новыми концепциями.

* * *

Для русского народа «Святая Русь есть отдельная, наследственная собственность русского народа, упроченная ему Богом» [Жуковский, 1869, т. 6, с. 695], есть идеал и стремление русского народа, есть духовный символ, отличающий историческую Русь от чужих. Она живет в прошлом и в настоящем; она реальна и трансцендентна. С религиозной точки зрения для русского народа Святая Русь является в каком-то смысле Священным Преданием, она сокровенна и предуказана Промыслом. В то время как Священное Предание возникает на основе слов, обычаев, икон, обрядов и т. д., Святая Русь также складывается на основе разных концепций в разные исторические периоды.

В X–XV веках с помощью диалога с византийской культурой Русская земля стала синонимом идеи Святой Руси. В XVI веке на фоне становления единого Московского государства и централизации РПЦ концепция «Москва — Третий Рим» стала образом грандиозного видения всемирного христианского царства Святой Руси. В XIX веке и первой половине XX века благодаря бурному развитию русской литературы и философии Русская идея обогатила религиозно-философские основания идеи Святой Руси. С конца XX века в условиях секуляризации и глобализации, с одной стороны, Святая Русь сжалась до идеального православного цивилизационного пространства с традициями РПЦ; с другой стороны, она представляет собой пространство общения между церковью и светским миром. Святая Русь стала духовным ядром Русского мира, имеющего национальное геостратегическое значение. Но в целом идея Святой Руси развивалась, развивается и будет развиваться в трех измерениях: центристском измерении, измерении миссии и трансцендентном измерении, отражая реальное, вселенское и метафизическое понимание понятия «святость».

Список источников

- Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Аверинцев С. С. Другой Рим: Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 315–365.
- Бердяев Н. А. Русская идея. Мирозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. 512 с.
- Бриллиантов Л. И. Краткое руководство к изучению Священного Писания Ветхого Завета. Могилев: Типография И. Б. Клаза и М. Л. Кагана, 1914. 410 с.
- Вяземский П. А. Святая Русь // Вяземский П. А. Полное собрание сочинений князя П. А. Вяземского в 12 т. СПб.: Изд. графа С. Д. Шереметева, 1880. Т. 4. С. 311–315.
- Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 358–369.
- Жуковский В. А. Письмо к князю П. А. Вяземскому об его стихотворении: Святая Русь // Жуковский В. А. Собрание сочинений В. Жуковского в 6 т. 6-е издание. СПб.: Типография императорской академии наук, 1869. Т. 6. С. 687–702.
- Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Типография А. Семена. 1882. Т. 4. 704 с.
- Дмитриев М. В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века — Новое время / под ред. М. В. Дмитриева. М.: Индрик, 2008. С. 218–240.

Задонщина // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1999. Т. 6. С. 104–119.

Интервью Святейшего Патриарха Кирилла для программы «Национальный интерес» (телеканал «Россия»). 2009. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/950675.html> (дата обращения: 10.08.2024).

Казанская история // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2000. Т. 10. С. 252–509.

Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М.: Наука, 1991. 127 с.

Карташев А. В. Судьбы Святой Руси // Карташев А. В. Церковь. История. Россия: статьи и выступления. М.: Издательство «Пробел», 1996. С. 134–154.

Патриарх Алексий II. Приветствие Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия участникам II Ассамблеи Русского мира. 2008. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/484368.html> (дата обращения: 10.08.2024).

Патриарх Кирилл. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на III Ассамблее Русского мира в Москве 3 ноября 2009 года. 2009. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html> (дата обращения: 10.08.2024).

Патриарх Кирилл. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира. 2010. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1310952.html> (дата обращения: 10.08.2024).

Патриарх Кирилл. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском совещании 2 февраля 2010 года. 2010. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1061651.html> (дата обращения: 10.08.2024).

Патриарх Кирилл. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на X Ассамблее Фонда «Русский мир». 2016. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4658869.html> (дата обращения: 10.08.2024).

Патриарх Кирилл. Патриаршее приветствие участникам VI Ассамблеи Русского мира. 2012. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2567969> (дата обращения: 10.08.2024).

Кириллин В. М. Святая земля — Римская империя — Византия — Русь: идея наследничества по памятникам древнерусской литературы // *Studia Litterarum*. 2018. Т. 3, № 1. С. 118–139.

Курбский А. М. История о делах великого князя московского / издание подгот. К. Ю. Ерусалимский, пер. А. А. Алексеев. М.: Наука, 2015. 944 с.

Ленахин В. В. Иконичный образ святости: пространственные, временные, религиозные и историософские категории Святой Руси. Ч. 1. 2005. URL: <https://pravoslavie.ru/330.html> (дата обращения: 02.08.2024).

Лепяхин В. В. Иконичный образ святости: пространственные, временные, религиозные и историософские категории Святой Руси. Ч. 2. 2005. URL: <https://pravoslavie.ru/333.html> (дата обращения: 02.08.2024).

Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000. С. 13–150.

Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 24–29 июня 2008 года) «О единстве Церкви». 2008. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428916> (дата обращения: 02.08.2024).

Ореханов Г. Л., Кырлежев А. И. О термине «соборность» в Символе веры и истории. 2013. URL: <https://azbyka.ru/o-termine-sobornost-v-simvole-very-i-istorii> (дата обращения: 20.09. 2024).

Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. Памятники 11–15 в. Издание второе / под ред. А. С. Павлова. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1908. 1472 с.

Перевезенцев С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. М.: Вече, 2001. 473 с.

Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 62–315.

Повесть о нашествии Тохтамыша // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1999. Т. 6. С. 190–205.

Послания старца Филофея // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2006. Т. 9. С. 290–305.

Розанов В. В. Психология русского раскола // Розанов В. В. Религия и культура. Сборник статей / издание П. Перцова. СПб.: Типография М. Меркушева, 1899. С. 23–54.

Святейший Патриарх Кирилл: «Церковная жизнь должна быть служением». Интервью газете «Известия». 2009. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/642516.html> (дата обращения: 10.08.2024).

Синицына Н. В. Максим Грек. М.: Молодая гвардия, 2008. 236 с.

Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 416 с.

Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 26–61.

Слово о погибели Русской земли // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 90–91.

Смирнов М. А. «Святая Русь»: от метафизики к политике. Международная политика Московской патриархии как цивилизационная стратегия // Свободная мысль. 2010. № 3. С. 125–134.

Соловьев А. В. Святая Русь. Очерк развития религиозно-общественной идеи. 1927. URL: <https://azbyka.ru/svjataja-rus-ocherk> (дата обращения: 04.08.2024).

Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 257–408.

Соловьев В. С. Русская идея / пер. с франц. Г. А. Рачинского // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 219–246.

Стремоухов Дм. Москва — Третий Рим: источники доктрины // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1: Киевская и Московская Русь / сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 425–441.

Суслов М. Д. «Святая Русь»: Геополитическое воображение в современной русской православной церкви // Политическая наука. 2013. № 2. С. 142–164.

Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М.: ГУП «Облиздат»; ТОО «Алир», 1998. 672 с.

Топоров Н. В. Святость и святые в русской духовной культуре. В 2 т. М.: «Гнозис» — Школа «Языки русской культуры», 1995. Т. 1. 875 с.

Третье послание Курбского Ивану Грозному // Библиотека литературы древней Руси. В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2001. Т. 11. С. 78–99.

Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. М.: «Э», 2017. 569 с.

Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс; Гнозис, 1991. 185 с.

Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. М.: Sam & Sam, 2014. Т. 7. С. 217–227.

Хомяков А. С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. М.: Университетская типография, 1900. Т. 1. С. 143–174.

Шаховской Д. М. Идея «Москва — Третий Рим» — основная тематика // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика / отв. ред.: А. Н. Сахаров, П. Каталано. М.: Институт российской истории, 1995. С. 140–146.

Эрн В. Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1915. 48 с.

References

- Patriarch Alexy II (2008) *Privetstvie Svyateishego Patriarha Moskovskogo i vseya Rusi Aleksiya uchastnikam II Assamblei Russkogo mira* [Greetings from His Holiness Patriarch Alexy of Moscow and All Rus' to the Participants of the II Assembly of the Russkiy Mir]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/484368.html> (Accessed: 10 August 2024).
- Averintsev, S. S. (2005) "Vizantiya i Rus': dva tipa duhovnosti" ["Byzantium and Rus': Two Types of Spirituality"], in Averintsev, S. S. *Drugoi Rim: Izbrannye stat'i* [Another Rome: Selected Articles]. Saint Petersburg: Amphora, pp. 315–365.
- Berdyayev, N. A. (2016) *Russkaya ideya. Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Russian Idea. Dostoevsky's Worldview]. Moscow: "E".
- Brilliantov, L. I. (1914) *Kratkoe rukovodstvo k izucheniyu Svyashchennogo Pisaniya Vethogo Zaveta* [A Brief Guide to the Study of the Holy Scriptures of the Old Testament]. Mogilev: Tipografiya I. B. Klaza i M. L. Kagana.
- Dal', V. I. (1882) *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. T. 4.* [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language. Vol. 4]. Moscow: Tipografiya A. Semena.
- Dmitriev, M. V. (2008) "Konfessional'nyi faktor v formirovanii predstavlenii o 'russkom' v kul'ture Moskovskoi Rusi" ["The Confessional Factor in the Formation of Ideas about 'Russian' in the Culture of Muscovite Rus'"], in Dmitriev, M. V. (ed.) *Religioznye i etnicheskie traditsii v formirovanii nacional'nykh identichnostei v Evrope. Srednie veka — Novoe vremya* [Religious and Ethnic Traditions in the Formation of National Identities in Europe. Middle Ages — Modern Times]. Moscow: Indrik, pp. 218–240.
- Ern, V. F. (1915) *Vremya slavyanofil'stvuet. Voina, Germaniya, Evropa i Rossiya* [The Time Becomes Slavophile. War, Germany, Europe and Russia]. Moscow: Tipografiya T-va I. D. Sytina.
- Fedotov, G. P. (1991) *Stihi duhovnye (Russkaya narodnaya vera po duhovnym stiham)* [Spiritual Poems (Russian Folk Faith Based on Spiritual Poems)]. Moscow: Progress; Gnozis.
- Fedotov, G. P. (2014) "Eskhatologiya i kul'tura" ["Eschatology and Culture"], in Fedotov, G. P. *Sobranie sochinenii v 12 t. T. 7* [Collection of Works in 12 vols. Vol. 7]. Moscow: Sam & Sam.
- Homyakov, A. S. (1900) "Po povodu Gumbol'dta" ["About Humboldt"], in Homyakov, A. S. *Polnoe sobranie sochinenii: v 8 t. T. 1* [Complete Collection of Works: in 8 vols. Vol. 1]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, pp. 143–174.
- Interv'yu Svyateishego Patriarha Kirilla dlya programmy "Natsional'nyj interes" (telekanal "Rossiya") [Interview of His Holiness Patriarch Kirill for the Program "National Interest" (TV Channel "Russia")] (2009) Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/950675.html> (Accessed: 10 August 2024).

Karamzin, N. M. (1991) *Zapiska o drevnei i novoi Rossii v ee politicheskom i grazhdanskom otnosheniyah* [Note on Old and New Russia in Its Political and Civil Relations]. Moscow: Nauka.

Kartashyov, A. V. (1996) “Sud’by Svyatoi Rusi” [“The Fates of Holy Rus”], in Kartashyov, A. V. *Tserkov’. Istoriya. Rossiya: stat’i i vystupleniya* [Church. History. Russia: Articles and Speeches]. Moscow: Izdatel’sтво “Probel”, pp. 134–154.

Patriarch Kirill (2009) *Doklad Svyateishego Patriarha Kirilla na Arhiereiskom soveshchanii 2 fevralya 2010 goda* [Report of His Holiness Patriarch Kirill at the Bishops’ Conference on February 2, 2010]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1061651.html> (Accessed: 10 August 2024).

Patriarch Kirill (2016) *Doklad Svyateishego Patriarha Kirilla na X Assamblee Fonda “Russkii mir”* [Report of His Holiness Patriarch Kirill at the 10th Assembly of the “Russkiy Mir” Foundation]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4658869.html> (Accessed: 10 August 2024).

Patriarch Kirill (2012) *Patriarshee privetstvie uchastnikam VI Assamblei Russkogo mira* [Patriarchal Greetings to the Participants of the VI Assembly of the Russkiy Mir]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2567969> (Accessed: 10 August 2024).

Patriarch Kirill (2009) *Vystuplenie svyateishego patriarha Kirilla na III Assamblee Russkogo mira v Moskve 3 noyabrya 2009 goda* [Speech of His Holiness Patriarch Kirill at the III Assembly of the Russkiy Mir in Moscow on November 3, 2009]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html> (Accessed: 10 August 2024).

Patriarch Kirill (2010) *Vystuplenie Svyateishego Patriarha Kirilla na otkrytii IV Assamblei Russkogo mira* [Speech by His Holiness Patriarch Kirill at the Opening of the IV Assembly of the Russkiy Mir]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1310952.html> (Accessed: 10 August 2024).

Kirillin, V. M. (2018) “Svyataya zemlya — Rimskaya imperiya — Vizantiya — Rus’: ideya naslednichestva po pamyatnikam drevnerusskoi literatury” [“Holy Land — Roman Empire — Byzantium — Rus’: The Idea of inheritance on the monuments of Old Russian Literature”], *Studia Litterarum*, 3(1), pp. 118–139.

Kurbskii, A. M. (2015) “Istoriya o delah velikogo knyazya moskovskogo” [“The Story of the Affairs of the Grand Duke of Moscow”]. *Izдание podgotovil K. Yu. Eruslinskii*. Transl. by A. A. Alekseev. Moscow: Nauka.

Lepahin, V. V. (2005) *Ikonichnyi obraz svyatosti: prostranstvennye, vremennye, religioznye i istoriosofskie kategorii Svyatoi Rusi. Ch. 1* [Iconic Image of Holiness: Spatial, Temporal, Religious and Historiosophical Categories of Holy Rus’. Part 1]. Available at: <https://pravoslavie.ru/330.html> (Accessed: 02 August 2024).

Lepahin, V. V. (2005) *Ikonichnyi obraz svyatosti: prostranstvennye, vremennye, religioznye i istoriosofskie kategorii Svyatoi Rusi. Ch. 2* [Iconic Image of Holiness: Spatial,

Temporal, Religious and Historiosophical Categories of Holy Rus'. Part 2. Available at: <https://pravoslavie.ru/330.html> (Accessed: 02 August 2024).

Lihachev, D. S., Dmitriev, L. A., Alekseev, A. A. and Ponyrko, N. V. (eds) (2000) “Kazanskaya istoriya” [“Kazan Story”], in *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. V 20 t. T. 10* [Library of Literature of Old Rus': in 20 Vols. Vol. 10]. St. Petersburg: Nauka, pp. 252–509.

Lihachev, D. S., Dmitriev, L. A., Alekseev, A. A. and Ponyrko, N. V. (eds) (2006) “Poslaniya starca Filofeya” [“Letters of Elder Philotheus”], in *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. V 20 t. T. 9* [Library of Literature of Old Rus': in 20 Vols. Vol. 9]. St. Petersburg: Nauka, pp. 290–305.

Lihachev, D. S., Dmitriev, L. A., Alekseev, A. A. and Ponyrko, N. V. (eds) (1997) “Povest' vremennykh let” [“The Tale of Bygone Years”], in *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. V 20 t. T. 1* [Library of Literature of Old Rus': in 20 Vols. Vol. 1]. St. Petersburg: Nauka, pp. 62–315.

Lihachev, D. S., Dmitriev, L. A., Alekseev, A. A. and Ponyrko, N. V. (eds) (1999) “Povest' o nashestvii Tohtamysha” [“The Tale of Tokhtamysh's Invasion”], in *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. V 20 t. T. 6* [Library of Literature of Old Rus': in 20 Vols. Vol. 6]. St. Petersburg: Nauka, pp. 190–205.

Lihachev, D. S., Dmitriev, L. A., Alekseev, A. A. and Ponyrko, N. V. (eds) (1997) “Slovo o pogibeli Russkoi zemli” [“The Tale of the Destruction of the Russian Land”], in *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. V 20 t. T. 5* [Library of Literature of Old Rus': in 20 Vols. Vol. 5]. St. Petersburg: Nauka, pp. 90–91.

Lihachev, D. S., Dmitriev, L. A., Alekseev, A. A. and Ponyrko, N. V. (eds) (1997) “Slovo o zakone i blagodati” [“The Sermon on Law and Grace”], in *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. V 20 t. T. 1* [Library of Literature of Old Rus': in 20 Vols. Vol. 1]. St. Petersburg: Nauka, pp. 26–61.

Lihachev, D. S., Dmitriev, L. A., Alekseev, A. A. and Ponyrko, N. V. (eds) (2001) “Tret'e poslanie Kurbskogo Ivanu Groznomu” [“Kurbsky's Third Letter to Ivan the Terrible”], in *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. V 20 t. T. 11* [Library of Literature of Old Rus': in 20 Vols. Vol. 11]. St. Petersburg: Nauka, pp. 78–99.

Lihachev, D. S., Dmitriev, L. A., Alekseev, A. A. and Ponyrko, N. V. (eds) (1999) “Zadonshchina”, in *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. V 20 t. T. 6* [Library of Literature of Old Rus': in 20 Vols. Vol. 6]. St. Petersburg: Nauka, pp. 104–119.

Lihachev, D. S., Dmitriev, L. A., Alekseev, A. A. and Ponyrko, N. V. (eds) (1999) “Zhitie Aleksandra Nevskogo” [“The Life of Alexander Nevsky”], in *Biblioteka literatury Drevnei Rusi. V 20 t. T. 5* [Library of Literature of Old Rus': in 20 Vols. Vol. 5]. St. Petersburg: Nauka, pp. 358–369.

Lotman, Yu. M. (2000) “Kul’tura i vzryv” [“Culture and Explosion”], in Lotman, Yu. M. *Semiosfera* [Semiosphere]. St. Petersburg: Iskusstvo-SPB, pp. 13–150.

Opredelenie osvyashchennogo Arhiereiskogo Sobora Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (Moskva, 24–29 iyunya 2008 goda) O edinstve Tserkvi [Definition of the Holy Bishops’ Council of the Russian Orthodox Church (Moscow, June 24–29, 2008) On the Unity of the Church] (2008) Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428916> (Accessed: 02 August 2024).

Orekhanov, G. L. and Kyrlezhev, A. I. (2013) *O termine “sobornost” v Simvole very i istorii* [On the Term “Catholicity” in the Creed and History]. Available at: <https://azbyka.ru/o-termine-sobornost-v-simvole-very-i-istorii> (Accessed: 20 September 2024).

Pavlov, A. S. (ed.) (1908) *Pamyatniki drevnerusskogo kanonicheskogo prava. Ch. 1. Pamyatniki 11–15 v.* [Monuments of Old Russian Canon Law. Part 1. Monuments of the 11th–15th Centuries]. Second edition. St. Petersburg: Tipografiya M. A. Aleksandrova.

Perevezencev, S. V. (2001) *Tainy russkoi very. Ot yazychestva k imperii* [Secrets of the Russian Faith. From Paganism to Empire]. Moscow: Veche.

Rozanov, V. V. (1899) “Psihologiya russkogo raskola” [“Psychology of the Russian Split”], in Rozanov, V. V. *Religiya i kul’tura. Sbornik statei* [Religion and Culture. Collection of Articles]. St. Petersburg: Tipografiya M. Merkusheva.

Shahovskoi, D. M. (1995) “Ideya ‘Moskva — Tretii Rim’ — osnovnaya tematika” [“The Idea of ‘Moscow — the Third Rome’ — the Main Theme”], in Saharov, A. N., Katalano P. (eds) *Rimsko-konstantinopol’skoe nasledie na Rusi: ideya vlasti i politicheskaya praktika* [Roman-Constantinople Heritage in Rus’: The Idea of Power and Political Practice]. Moscow: Institut rossijskoi istorii, pp. 140–146.

Sinitsyna, N. V. (1998) *Tretii Rim. Istoki i evolyutsiya russkoi srednevekovoi kontseptsii (15–16 vv.)* [Third Rome. Origins and Evolution of the Russian Medieval Concept (15th–16th centuries)]. Moscow: Indrik.

Sinitsyna, N. V. (2008) *Maksim Grek*. Moscow: Molodaya gvardiya.

Smirnov, M. A. (2010) “‘Svyataya Rus’: ot metafiziki k politike. Mezhdunarodnaya politika Moskovskoi patriarii kak tsivilizatsionnaya strategiya” [“‘Holy Rus’: from Metaphysics to Politics. International Policy of the Moscow Patriarchate as a Civilizational Strategy”], *Svobodnaya mysl’* [Free Thought], 3, pp. 125–134.

Solov’ev, A. V. (1927) “Svyataya Rus’. Ocherk razvitiya religiozno-obshchestvennoi idei” [“Holy Rus’. An Essay on the Development of Religious and Social Ideas”]. Available at: <https://azbyka.ru/svjataja-rus-ocherk> (Accessed: 04 August 2024).

Solov’ev, V. S. (1989) “Nacional’nyi vopros v Rossii. Vypusk pervyi” [“The National Question in Russia. Issue One”], in Solov’ev, V. S. *Sochineniya v 2 t. T. 1* [Works in 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Pravda, pp. 257–408.

Solov'ev, V. S. (1989) "Russkaya ideya" ["Russian Idea"]. Transl. from the French by G. A. Rachinskii, in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v 2 t. T. 2* [Works in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Pravda, pp. 219–246.

Stremouhov, Dm. (2002) "Moskva — Tretii Rim: istochniki doktriny" ["Moscow — The Third Rome: Sources of the Doctrine"], in Litvina, A. F. and Uspenskii, F. B. (eds) *Iz istorii russkoi kul'tury. T. II. Kn. 1: Kievskaya i Moskovskaya Rus'* [From the History of Russian Culture. Vol. II. Book 1: Kievan and Moscow Rus']. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury, pp. 425–441.

Suslov, M. D. (2013) "'Svyataya Rus': Geopoliticheskoe voobrazhenie v sovremennoi russkoi pravoslavnoi tserkvi" ["'Holy Rus': Geopolitical Imagination in the Modern Russian Orthodox Church"], *Politicheskaya nauka* [Political Science], 2, pp. 142–164.

Svyateishii Patriarh Kirill: "Tserkovnaya zhizn' dolzhna byt' sluzheniem". Interv'yu gazete 'Izvestiya' [His Holiness Patriarch Kirill: "Church Life Must Be Service." Interview with the Newspaper 'Izvestia'] (2009) Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/642516.html> (Accessed: 02 August 2024).

Tihomirov, L. A. (1998) *Monarhicheskaya gosudarstvennost'* [Monarchical Statehood]. Moscow: GUP "Oblizdat"; TOO "Alir".

Toporov, N. V. (1995) *Svyatost' i svyatye v russkoi duhovnoi kul'ture. V 2 t. T. 1* [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow: "Gnozis" — Shkola "Yazyki russkoi kul'tury".

Trubeckoi, N. S. (2017) *Nasledie Chingiskhana. Vzglyad na russkuyu istoriyu ne s Zapada, a s Vostoka* [The Legacy of Genghis Khan. A View of Russian History Not from the West, but from the East]. Moscow: "E".

Vyazemskii, P. A. (1880) "Svyataya Rus'" ["Holy Rus'"], in Vyazemskii, P. A. *Polnoe sobranie sochinenii knyazya P. A. Vyazemskogo v 12 t. T. 4* [Complete Works of Prince P. A. Vyazemsky in 12 vols. Vol. 4]. St. Petersburg: Izd. grafa S. D. Sheremeteva, pp. 311–315.

Zhukovskii, V. A. (1869) "Pis'mo k knyazyu P. A. Vyazemskomu ob ego stihotvorenii: Svyataya Rus'" ["Letter to Prince P. A. Vyazemsky about His Poem: Holy Rus'"], in Zhukovskii, V. A. *Sobranie sochinenii V. Zhukovskogo v 6 t. T. 6. 6-e izdanie* [Collected Works of V. Zhukovsky: in 6 vols. Vol. 6. 6th edition] St. Petersburg: Tipografiya imperatorskoi akademii nauk, pp. 687–702.

Информация об авторе: Ван Шуай — кандидат филологических наук, доцент факультета русского языка и литературы Института иностранных языков Пекинского университета. Адрес: Китай, 100871, Пекин, район Хайдянь, ул. Ихэюань № 5, Пекинский университет, Новое здание Института иностранных языков, 511.

Information about the author: Wang Shuai — Doctor of Literature, associate professor at the Department of Russian Language and Literature, School of Foreign Languages, Peking University. Address: 511, New Building of the School of Foreign Languages, Peking University, road Yiheyuan No 5, Haidian District, Beijing, China, 100871.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 24.12.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 24.12.2024;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 164–191.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 164–191.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-164-191

«MASSARY». ЗАГАДОЧНАЯ ПРОПИСЬ В РАБОЧЕЙ ТЕТРАДИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО 1869–1870 ГОДОВ

Константин Абрекович Баршт

Институт русской литературы (Пушкинский Дом)

Российской академии наук,

Санкт-Петербург, Россия,

konstantin_barsht@pushdom.ru



Ирис Уччелло

Университет Вероны, Верона, Италия;

Санкт-Петербургский

государственный университет,

Санкт-Петербург, Россия, iris.uccello@univr.it

Автор, ответственный за переписку: Константин Абрекович Баршт



Аннотация. В статье представлен ряд версий, проясняющих появление в записной тетради Ф. М. Достоевского 1869–1870 годов каллиграфической прописи «Массагу», сделанной, вероятно, 8/20 декабря 1870 года в ходе размышлений над планом романа «Житие великого грешника», задуманного как серия произведений, объединенных общим сюжетом. Рассматривается несколько возможных гипотез — аллюзия на цикл «Ругон-Маккары» Э. Золя, упоминание итальянского художника Чезаре Маккари, американского богослова Вильяма Маккари, арабского ученого XVI века Ахмада ибн Мухаммад аль-Маккари, а также доктора Анже (Анджелло) Маккари, автора монументального труда по диагностике и лечению истерии, трактовавшейся в этот период времени как психическое заболевание, родственное эпилепсии. Как известно, писатель всю жизнь страдал от этого заболевания, весьма интересовался данной темой, в молодые годы активно читал и комментировал медицинскую литературу из библиотеки своего близкого друга и лечащего врача С. Д. Яновского. В своем творчестве писатель широко пользовался медицинским термином «истерия», которым в соответствии с представлениями медицинской науки первой половины XIX века определялся широкий круг психических заболеваний, а также описывал симптомы тяжелых нервных расстройств своих персонажей с несомненным знанием характерных симптомов стенического и астенического вариантов этой болезни. В статье проводится анализ работы А. Маккари с выяснением возможного круга аллюзивных связей этого труда с рядом эпизодов произведений писателя — повести «Вечный муж», романов «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы» и «Братья Карамазовы».



Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, А. Маккари, медицинская психология, истерия и эпилепсия, аллюзии, реминисценции



Ссылка для цитирования: Баршт К. А., Уччелло И. «Массагу». Загадочная пропись в рабочей тетради Ф. М. Достоевского 1869–1870 годов // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 164–191. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-164-191.

“MACCARY.” A MYSTERIOUS NOTE
IN F. M. DOSTOEVSKY’S NOTEBOOK FROM 1869–1870

Konstantin A. Barsht

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

Iris Uccello

University of Verona, Verona, Italy;
St. Petersburg State University,
St. Petersburg, Russia, iris.uccello@univr.it

Corresponding author: Konstantin A. Barsht



Abstract. The article highlights a number of versions that explain the appearance of the calligraphic note “Maccary” in F. M. Dostoevsky’s notebook from 1869–1870, probably made on December 8/20, 1870, while he was thinking about the plan for the novel “The Life of a Great Sinner”, conceived as a series of works united by a common plot. Several possible hypotheses are considered — an allusion to E. Zola’s “Rougon-Macquart,” a mention of the Italian artist Cesare Maccari, the American theologian William MacCary, the 16th century Arab scholar. Ahmad ibn Muhammad al-Maqqarī, as well as Dr. Ange (Angelo) Maccari, the author of a monumental work on the diagnosis and treatment of hysteria, which was interpreted at that time as a mental illness related to epilepsy. As is known, the writer suffered from this disease all his life, was very interested in this topic, in his youth he actively read and commented on medical literature from the library of his close friend and attending physician S. D. Yanovsky. In his work, the writer widely used the medical term “hysteria,” which, in accordance with the concepts of medical science of the first half of the 19th century, included a wide range of mental illnesses, and also described the symptoms of severe nervous disorders of his characters with an undoubted knowledge of the characteristic symptoms of sthenic and asthenic variants of this disease. The article analyzes the work of A. Maccari with the clarification of the possible range of allusive connections of his work with a number of episodes of the writer’s works — the story “The Eternal Husband,” the novels “Crime and Punishment,” “The Idiot,” “Demons” and “The Brothers Karamazov.”



Keywords: F. M. Dostoevsky, A. Maccari, medical psychology, hysteria and epilepsy, allusions, reminiscences



For citation: Barsht, K. A., Uccello, I. (2025) “‘Maccary.’ A Mysterious Note in F. M. Dostoevsky’s Notebook from 1869–1870,” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 164–191. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-164-191.

Каллиграфическая пропись «Массару» находится на правом поле страницы записной тетради Достоевского 1869–1870 годов, выполнена в период окончания романа «Идиот», написания повести «Вечный муж» и обдумывания новых замыслов, включая цикл произведений под общим названием «Житие великого грешника», а также начала работы над романом «Бесы»¹. В этот период своего заграничного путешествия писатель проживал большей частью в Дрездене. Страница содержит план романа «Житие великого грешника», наиболее детализированный из всех известных:

Накопление богатства. Зарождающиеся сильные страсти. Усиление воли и внутренней силы. Гордость безмерная и борьба с тщеславием. Проза жизни и страстная вера, непрерывно ее побеждающая. «Чтоб все поклонились, а я прощу». Чтоб ничего не бояться. Жертвы жизнью. Действие разврата; ужас и холод от него. Желание всех мारать. (...) Или рабство, или владычество. Верует. И только.

[Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 126]

Предположительная последовательность заполнения страницы: авторская дата «20/8 декабря» (вероятно, 1869 год) в левом верхнем углу, название будущего произведения — «Житие великого грешника», ниже в столбик его фабульный каркас (15 строк), три готические композиции слева от записей, середина страницы занята заметками, продолжающими развитие и конкретизацию плана, ниже, посередине оставшегося от записей пространства писатель изображает еще одну готическую арку и справа от нее записывает еще один небольшой блок текста. Выше каллиграммы «Массару» изображена также недописанная заглавная буква Ж, вероятно, проба имени главного героя Живоедов, встречающаяся на других страницах черновика «Жития великого грешника» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 121–122]. На правом верхнем поле страницы изображена также прописная заглавная буква Х, вероятно, «Хроменькая» или «Хромоножка».

¹ См.: (РГБ. Ф. 93. Оп. 1. Карт 1. Ед. хр. 4). На странице находится авторская дата: «8/20 декабря» [Записные тетради Ф. М. Достоевского ... , 2021, с. 103].

Пропись «Массару» являет собой загадку. Возможно, она могла бы относиться к циклу романов Э. Золя «Ругон-Маккары», первый из которых, «Карьера Ругонов», в роли пролога к серии был создан французским писателем в 1868–1869 годах. По нашим данным, в период подготовки к написанию «Карьеры Ругонов» и работы над произведением Золя проявлял большую активность как журналист, опубликовав сотни статей в различных французских изданиях. С 1868 по 1870 год в газете «La Tribune», где он вел рубрику «Causerie», Золя опубликовал 62 статьи; в газете «Le Gaulois» с 1868 по 1869 год — 59 статей; с 1869 по 1870 год в газете «Le Rappel» — 7 статей; с 2 февраля по 17 августа 1870 года в газете «La Cloche» — 23 статьи; одна статья в газете «Le Sémaphore de Marseille» от 19 декабря 1870 года. Указания на роман «La Fortune des Rougon» в этих публикациях, по нашим данным, отсутствуют, выступления Золя большей частью имели политическую направленность, в них он весьма критически отзывался о состоянии французского общества и государства. Все это было возможно в силу того, что в 1868 году в стране был принят закон, устранявший предварительную цензуру. В газете «Le Gaulois» Золя публиковал свои статьи и рецензии в персональных обзорах «Livres d'aujourd'hui et de demain» («Книги настоящего и будущего»). В газете «Le Rappel» Золя живописал моральное разложение Второй империи, роскошь на фоне бедности, политическую безнаказанность и церковную поддержку творящейся в обществе несправедливости, коллапс экономики и разложение армии. 13 мая 1870 года в этом издании он опубликовал большую статью о творчестве Бальзака. В «La Cloche» Золя публикует тексты социально-общественной тематики, содержащие критические выпады против политического строя в стране. В главной оппозиционной газете страны «La Tribune» Золя создал рубрику «Le Causerie»; из написанных им шестидесяти двух статей двадцать две посвящены литературе и искусству, семь — политические, тринадцать — беллетристического характера, три наполнены случаями из его личной жизни и семнадцать рассказывают о различных событиях в стране. Публикации в «La Tribune» охватывают весь спектр тематики раннего творчества Золя. Эта работа оказалась фундаментом для построения сюжета и композиции «La Fortune des Rougon». В целом Золя вступил в полезный для него контакт с историческими сведениями, которые стали основными источниками для его цикла «Ругон-Маккары». Это, в первую очередь, Тено, Маккан и Блаше [Kanes, 1964, p. 475]. Краткий конспект книги Э. Тено «Провинция в декабре 1851 года» названа в подготовительных материалах Золя к «Карьере Ругонов». Вероятно, именно благодаря этой публикаторской деятельности Золя впервые познакомился с работой Таксила Делора [Kanes, 1964, p. 475]. Газета «La Tribune» активно критиковала правительство

во всех возможных направлениях, постоянно обращаясь к прошлому в поиске истинных причин нынешних недостатков и неудач. Принято считать, что именно эта журналистская работа и подготовила писателя к созданию его цикла «Ругон-Маккары». Существуют исследования, в которых прямо связываются элементы газетной публицистики Золя с романами цикла [Kubler, 2017; Kanès, 1964, p. 473–483]. Свой первый эпизод двадцатитомной серии, роман «Карьера Ругонов», Золя начал писать зимой 1868 года в Париже и завершил работу над ним в мае 1869 года [Емельяников, 1962, с. 669], о чем знали многие его коллеги по литературе.

В этих публикациях пока не удалось обнаружить комментарий писателя к своему роману «*La Fortune des Rougon*», реплики об этом замысле поступали к Золя от его коллег, однако лишь в личной переписке. Следует также отметить, что роман стал широко известен лишь после издания седьмого произведения цикла «Западня» («*L'Assommoir*»), до этого момента «Ругон-Маккары» большой популярностью не пользовались. Одной из причин была Франко-прусская война, отвлекавшая публику от изящной словесности.

Комментируя «планы» «Жития великого грешника», Т. А. Лапицкая указывает: Достоевский намеревался, «быстро закончив роман “Бесы”, освободиться от него к осени 1870 г. для работы над “Житием”», и в течение первой половины 1870 года он несколько раз фиксировал основную мысль своего произведения в виде новых версий «планов». Поглощенный работой над «Бесами», писатель пытается «закрепить для памяти в тетради основные линии задуманной эпопеи. При этом в своей обычной манере, перечитывая собственные записи, он вполне мог что-то добавить на страницу, где уже ранее был намечен план “Жития”» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 508].

Выполнить свое намерение Достоевскому не удалось, но желание определить «Житие великого грешника» основным делом своей жизни сохранялось, отступая «в более или менее отдаленное будущее» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 508]. В письме к племяннице С. А. Ивановой от 7 (19) мая 1870 года он рассказывает об этом замысле, в другом письме к ней же жалуется, что «Бесы» ему надоели и он «не о том хотел писать», опять намекая на «Житие». О намерении вернуться к этому замыслу он писал также В. В. Кашпиреву в середине августа 1870 года [Достоевский, 1972–1990, т. 29, кн. 1, с. 132–133], Н. И. Страхову в письме от 2 (14) декабря 1870 года [Достоевский, 1972–1990, т. 29, кн. 1, с. 150]. В этот период Достоевский мог познакомиться с текстом первых глав романа Золя «Карьера Ругонов» по публикации во французской газете «*Le Siècle*», весьма оппозиционной к правительству и очень популярной в этот период. Усиленное чтение Достоевским русских и французских газет в период

Франко-прусской войны отмечено многими исследователями. Важность выхода в свет произведения Золя подчеркивалась тем, что главы романа печатались в газете «Le Siècle» с 28 июня по 10 августа 1870 года ежедневно в рубрике «Feuilleton du Siècle». Заметим, что газета была известна критическим отношением к императору Луи-Филиппу, персоне которого, как мы знаем, интересовала Достоевского. 10 августа 1870 года на шестой главе публикация прервалась, сам писатель уехал, спасаясь от военных действий, на юг страны [Емельяников, 1962, с. 671].

Обратим внимание на принципиальное сходство замыслов двух писателей — создать многотомную эпопею историко-психологического плана. Подобно Э. Золя, Достоевский намеревался писать протяженную общественно-семейную хронику, охватывающую целый ряд тем и сфер общественной жизни. Для писателя характерно было обращать внимание на творчество коллег по литературе, вступать с ними в творческий спор, вступать в соревнование с ними. Так, обдумывая план будущего творения, он сравнивал его с романами И. С. Тургенева, «Войной и миром» Л. Н. Толстого [Достоевский, 1972–1990, т. 29, кн. 1, с. 112, 136]. И, разумеется, его не мог не интересовать столь же грандиозный замысел Э. Золя, который пытался вместить историю Франции середины XIX века в описание жизни нескольких поколений одной семьи. Нельзя исключить, что в эти годы Достоевский был в курсе того, что роман Э. Золя «Карьера Ругонов» [Золя, 1962] — это своего рода пролог большой серии произведений под общим названием «Ругон-Маккары», охватывающих историю одной семьи в период первой и второй Французских революций [Емельяников, 1962, с. 665–678]. После незавершенной публикации 1870 года роман вышел отдельным изданием в октябре 1871 года [Zola, 1871] (см.: [Кучборская, 1973, с. 38]).

В русской публицистике название романа Золя появилось лишь в апреле 1872 года в газете «Новое время», которая сообщала: «На днях мы приступим к печатанию романа Emil'я Zola: “La fortune des Rougon”, составляющего первый эпизод целой эпопеи, в которой талантливый автор хочет изобразить, в рамках семейной хроники, нравы второй империи под общим заглавием: “Les Rougon-Macquart”» [Новое время, 1872, № 104, с. 1]. Начиная с этого времени в России ежегодно выходят переводы романов Золя. Например, в 1873 году состоялось пять переводов «Чрева Парижа». Золя обрел огромную популярность, в журналах во множестве появлялись статьи о нем и его произведениях. Среди авторов, дававших рецензии на его книги, были П. Д. Боборыкин, В. Г. Авсеенко, Вс. С. Соловьев [Клеман, 1930]. В «Вестнике Европы» появилась публикация В. Чуйко «Вторая империя в романах Эмиля Золя», знакомящая с фабульной основой и главными темами романов «Карьера Ругонов» и «Добыча» [В. Ч., 1872].

Золя обрел известность в русских литературно-общественных кругах, был лично знаком с И. С. Тургеневым, по его просьбе участвовал в благотворительной акции в помощь русским студентам, обучающимся во Франции, читал отрывок из «Карьеры Ругонов». В русской критике Достоевского не раз сравнивали с Золя [Летопись ... , 1999, с. 412]. В статье В. П. Буренина роман Э. Золя «Тереза Ракен» сравнивается с «Преступлением и наказанием» «по силе потрясающего впечатления и отчасти по уголовно-психологическому содержанию» [Буренин, 1871].

Многие годы Достоевский с удовольствием читал произведения Золя на французском языке, например в период лечения в Эмсе — «Чрево Парижа» («Le ventre de Paris»). В его библиотеке находилось пять произведений автора на языке оригинала, помимо «Карьеры Ругонов» это «Чрево Парижа», «Завоевание Плассана», «Добыча» и «Проступок аббата Муре» [Библиотека Ф. М. Достоевского ... , 2005, с. 141]. В «Дневнике писателя» за 1876 год Достоевский высказал множество замечаний о своеобразии «Чрева Парижа», полемизируя с автором по широкому кругу вопросов. Достоевский охотно цитировал романы Золя, работая над июльским и августовским номерами своего журнала за 1876 год, записал одобрительную реплику об одном из эпизодов «Чрева Парижа» [Достоевский, 1972–1990, т. 23, с. 180, 201]. Готовя выпуск «Дневника писателя» за 1876 год, он вспоминает «красавицу Лизу» из этого произведения Золя и записывает: «Параллель семьи социальной. Брак association libre² (esclave³) Zola и брак по Христу, где esclave немыслимо» [Достоевский, 1972–1990, т. 24, с. 247–248].

Как и Э. Золя, Достоевский живо воспринимал научные труды в области физиологии и психологии человека, например «Введение в экспериментальную медицину» известного физиолога Клода Бернара. Эта книга в 1866 году была переведена его другом и сподвижником Н. Н. Страховым. Как и Э. Золя, посвятившего свой романный цикл исследованию разновидностей бонапартизма, Достоевского глубоко интересовали личности двух Наполеонов, «и великого, и теперешнего» (Наполеона Бонапарта I и Луи-Филиппа, Наполеона III) [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 112].

Принимая предположение об аллюзии каллиграммы Достоевского на «Ругон-Маккаров» Золя, мы сталкиваемся с двумя проблемами. Первая — название цикла романов Э. Золя в оригинале выглядит иначе — «Les Rougon-Macquart». Далее возникает трудный вопрос: когда была сделана запись, до или после июля 1870 года? И обратил ли он в июле 1870 года внимание на роман Золя в

² Свободная связь (фр.).

³ Раб (фр.).

газете «Le Siècle», просматривая сообщения о начале Франко-прусской войны? Откуда еще Достоевский мог почерпнуть сведения об этом грандиозном проекте французского писателя, уместность мысли о котором при создании плана «Жития великого грешника» не вызывает никаких сомнений — по своему объему и значению для творческой судьбы писателя «Ругон-Маккары» выглядят более чем похожими на также запланированное состоящим из нескольких произведений «Житие великого грешника» Достоевского. Возможно, писатель отобразил латинскую транслитерацию русского названия задуманной Эмилем Золя серии романов, получив информацию о ней в устной форме. Страница имеет авторскую дату 8 (20) декабря 1869 года. В июле — августе 1870 года состоялась первая публикация романа Золя, но писатель любил возвращаться «к старым записям» в своих «письменных книгах» и часто дописывал ранее заполненные страницы. Так или иначе, до поступления новых данных на эту тему гипотеза остается недоказуемой, но по-прежнему актуальной.

Помимо этого, возможно выдвинуть еще несколько версий о происхождении записи.

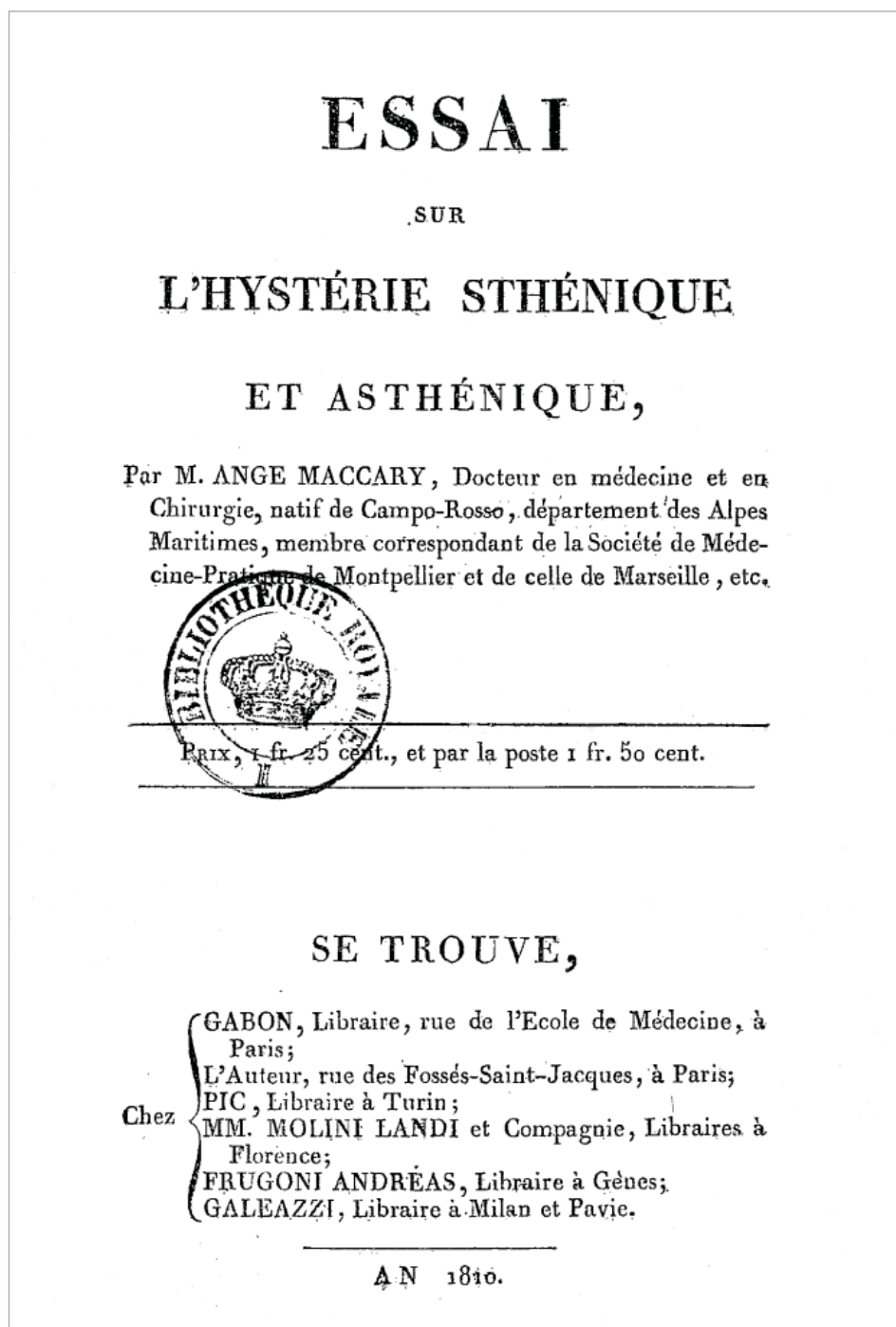
В окружавшем его культурно-общественном поле Достоевскому могло встретиться имя французского энциклопедиста, ученого-естествоиспытателя Пьера Жюстена Мари Маккара (Pierre Justin Marie Macquart) (1778–1855), помимо биологии занимавшегося и политической деятельностью. Весьма видное место в мировой культуре занимает также алжирский историк и биограф Ахмад ибн Мухаммад аль-Маккари (1577–1632), автор «Дыхания аромата с ветки зеленой Андалусии», одного из самых выдающихся памятников культуры мусульман Испании, переведенного на многие языки, включая французский («*Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*», издано в Лейдене в 1855–1861). В конце 1860-х годов в Италии получил большую известность молодой живописец и скульптор Чезаре Маккари (Cesare Maccari, 1840–1919), выигравший в 1869 году престижную премию «Prix de Rome», о чем писали газеты, в том числе и французские. Награда была важнейшим достижением для любого деятеля искусства того времени. Конкурсы на соискание этой премии освещали «*La Revue des Deux Mondes*», «*L'Artiste*», другие издания. В европейских газетах появлялось также имя Вильяма Маккари (ок. 1811 — после 1854), богоискателя-энтузиаста афроамериканского происхождения, священника Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (LDS Church), который провозгласил себя пророком, за что в 1847 году был отлучен от церкви. Это не остановило его общественно-религиозной деятельности. Маккари пытался создать новое религиозное движение, фактически повторяя сущность деятельности православного архимандрита Феодора, расставшегося с церковью и своим

саном ради возможности свободного религиозного поиска. А мы знаем, с какой симпатией и сочувствием относится к архимандриту Феодору (А. М. Бухареву) Достоевский [Баршт, 2022, с. 222–283].

Однако приведенные версии имеют характер осторожных предположений. Мы хорошо знаем, что в каллиграфических прописях, сделанных во время творческой работы, Достоевский не уходил мыслью от задуманного им сюжета произведения. Более того, его каллиграммы в роли графических записей-размышлений всегда имеют смысловую связь с контекстом страницы, соседствующими черновыми записями. Учитывая это, обратим особое внимание на следующую версию, объясняющую происхождение прописи.

Речь идет об известном французском медицинском психологе и хирурге Анже (Анджелло) Маккари (Angelo Maccary), члене многочисленных медицинских сообществ, авторе получивших признание работ: «Эссе о стенической и астенической истерии, написанное господином Анджело Маккари» («*Essai sur l'hystérie sthénique et asthénique, par M. Ange Maccary*», 1810), «Трактат о полисархии» («*Traité sur la polysarcie*», 1820), «Медицинский отчет доктора Анджело Маккари, описывающий болезнь и смерть господина Джузеппе Шартру, который умер в Ницце 21 июня 1832 года» («*Relazione ed osservazioni del S. medico Angelo Maccary intorno alla malattia de Signor Giuseppe Chartroux, il quale n'è deceduto in Nizza marittima il 21 giugno*», 1832). Даты рождения и смерти Анже Маккари неизвестны, однако его имя многократно упоминается в медицинских и научных трактатах первой половины XIX века: 1) *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences, Littérature et Beaux-Arts de Turin*. Turin: Chez Félix Galetti, imprimeur de l'Académie impériale. 1813. P. LVIII; 2) *Mémoires de l'Académie de Savoie. Deuxième série, Tome V*. Chambéry: Académie de Savoie, 1862. P. IX; и др.

Уроженец Кампо-Россо (Campo-Rosso, департамент Приморских Альп), он имел звание доктора медицины и хирургии, состоял член-корреспондентом ряда научных обществ, в том числе Общества практической медицины в Монпелье и Марселе, медицинского общества «Эмуляция», Общества медицинского образования в Париже, а также Падуанского медицинского общества. В числе наиболее известных эпизодов его медицинской практики — вскрытие тела епископа Фельтре Бернара-Мари Каренцони (Bernard Marie Carenzoni), представителя Венецианской республики, скончавшегося 21 августа 1812 года в возрасте 64 лет [Bonnet, 1841, p. 125]. Аутопсия была проведена через двадцать три часа после смерти в присутствии известных врачей того времени, включая миланского хирурга Дж. Паллета и доктора Булуа. В этом источнике он характеризуется как врач, «испытывающий искреннее стремление содействовать прогрессу науки, которой он преданно занимается»



Титульный лист книги А. Маккари

(«plein de désirs pour l'avancement de la science qu'il cultive avec zèle») [Bonnet, 1841, p. 125]⁴.

Вероятно, Достоевского, работавшего над проектом большого романа, посвященного жизнеописанию богоискателя, одержимого сильными страстями, заинтересовала книга доктора Маккари о тяжелых случаях душев-

⁴ Авторы выражают благодарность В. М. Лурье за предоставление этих сведений.

ных расстройств — «Эссе о стенической и астенической истерии» («Essai sur l'hystérie sthénique et asthénique») [Maccary, 1810]).

В своем труде доктор медицины создал развитую типологию отклонений в психике человека, выделяя два типа истерии — стеническую и астеническую. Эти термины позже стали классическими в медицинской психологии, определив симптоматику болезненного состояния и особенности поведения теряющего самоконтроль больного. По Маккари, стеническая истерия характеризуется высоким уровнем активности пациента, включая интенсивные эмоциональные всплески, агрессивные поступки и другие спонтанные проявления. Астеническая истерия, напротив, проявляется в виде апатии, ощущения усталости и безразличия. Исследование Маккари в русле представлений медицинской науки начала XIX века трактовало истерию расширительно. Оно включало туда широкий круг психических расстройств, в том числе отклонения, вызванные повышенной страстностью натуры, чрезмерно эмоциональной реакцией нервной системы на внешний раздражитель, включая эпилепсию.

В связи с этим не будем упускать из виду особенность построения Достоевским сюжетно-событийной канвы произведений, в которых столь заметную роль играют ссоры, скандалы, бурные объяснения, откровенные признания, неожиданные поступки, болезненные припадки, обмороки, внешне немотивированные движения — все то, что характеризует лиц, находящихся в крайне возбужденном, психически неуравновешенном состоянии. Зная, с каким уважением относился Достоевский к медицинской науке, можно утверждать, что он не мог не быть заинтересован в получении передовых научных данных о синдромах человеческой психики. Тем более что эпилепсия, которой писатель был болен с юности, и истерия определялись в эти годы как родственные функциональные нарушения, вызванные расстройствами нервной системы и обозначаемые общим понятием «нервозность» или «невроз».

Свой трактат о психических расстройствах Маккари начинает именно с того, что истерия является серьезным хроническим заболеванием нервной системы: «Истерия встречается в медицинской практике чаще, чем все другие хронические нервные заболевания, которые ряд современных врачей, следуя примеру древних, называют “паровыми” заболеваниями» («L'hystérie se montre plus fréquemment dans la pratique de la médecine que toutes les autres maladies nerveuses chroniques que quelques modernes, à l'exemple de plusieurs médecins anciens, ont appelées vaporeuses») [Maccary, 1810, p. 1]⁵. И далее: «Истерия, как и многие другие нервные заболевания, может зависеть от стениче-

⁵ Здесь и далее цитаты из книги А. Маккари — в пер. И. Уччелло.

ского или астенического диатеза» («L'hystérie, comme tant d'autres maladies nerveuses, pouvait dépendre de la diathèse sthénique ou de l'asténique») [Maccary, 1810, p. 2]. Связь между истерией и эпилептическими припадками, по Маккари, очевидна. В своем труде он скрупулезно анализирует работы предшественников, формируя обзор истории вопроса. Согласно его описанию, эпилепсия и стеническая истерия имеют общий корень:

Лечение стенической истерии ничем не отличается от лечения стенических судорог и эпилепсии, имеющей ту же природу. Куллен считает, что между ними так много общего, что он охотно опускает обсуждение специфического лечения рассматриваемого заболевания и отсылает к лечению эпилепсии. Ван Свитен предлагает одинаковое лечение обоих заболеваний; однако я не могу не упомянуть то, что собрано в различных источниках по поводу истерии, и то, что я наблюдал сам в своей практике. (Le traitement de l'hystérie sthénique ne diffère en rien de celui de la convulsion sthénique et de l'épilepsie de même nature. Cullen pense qu'il y a tant d'analogie entre elles, qu'il omet très-volontiers de parler du traitement particulier de la maladie que nous traitons, et il renvoie à celui de l'épilepsie. Van Swieten donne un seul traitement pour les deux maladies; je ne puis cependant passer sous silence ce qu'on recueille dans divers auteurs touchant l'hystérie, et ce que j'ai observé moi-même dans ma pratique.)

[Maccary, 1810, p. 30]

Подобного рода функциональное уравнивание эпилепсии и истерии будет впоследствии опровергнуто наукой, однако в начале XIX века царствовало расширенное понимание термина «нервозность», который служил определением широкого круга психических нарушений в поведении человека, обозначенных также общим термином «истерия». Маккари не указывает, когда именно возникло научное представление об истерии, но отмечает древнегреческую и древнеегипетскую медицинскую науку в роли родоначальников понимания этого явления, в частности Гиппократ, который одним из первых описал симптомы заболевания. В Средние века и эпоху Возрождения истерия рассматривалась как проявление демонической одержимости или маниакального следования идее, пишет Маккари. Близко к такому пониманию Достоевский в своем романе «Бесы» описывал неистовую одержимость участников кружка Петра Верховенского. В начале XIX века, в соответствии с прогрессом медицинской науки, в Европе возник значительный интерес к природе нервных и психических расстройств. Помимо работ А. Маккари, это труды Филиппа Пинеля, Уильяма Каллена, Пьера Брике [Pinel, 1809; Cullen, 1769; Briquet, 1859].

Отметим, что в своих произведениях Достоевский пользовался набором медицинских терминов, вполне соответствующих парадигме современной ему науки, отраженной в труде Маккари: мания, помешательство, безумие — «la manie» [Maccary, 1810, p. 25, 28–29], бред — «le delire» [Maccary, 1810, p. 2, 43, 44, 70], исступление, истерика, белая горячка, падучая болезнь, эпилепсия [Maccary, 1810, p. 65, 68, 69, 70, 72, 75, et al.]. Достоевского могло заинтересовать, как Маккари объясняет такого рода явления: беспорядочные судорожные движения, дрожь и конвульсии и др., сопутствующие тяжелому психическому расстройству. Нельзя исключить, что Достоевский ориентировался на формулировки Маккари, когда, работая над «Преступлением и наказанием», записывал: «...как в истерике. — Вчера я тебе за страдание твое поклонился, — тихо продолжал он, — а нынче ты... обнимаешь меня... Сравнялись. Вот ты мне вдруг ты стала говорить. Знаешь ли, что... я этому рад... да, Соня, — бормотал он, силясь выразить беспорядочные свои ощущения» [Достоевский, 1972–1990, т. 7, с. 288]. Маккари подчеркивает:

Ум, охваченный множеством идей, впадает в бредовое состояние, во время которого больные много говорят; пульс становится неровным, учащенным; иногда оказывается невозможно его сосчитать из-за напряженного ритма. Этот набор симптомов длится более или менее долго при тяжелой форме стенической истерии и исчезает при наступлении летаргии. Последняя иногда настолько значительна, что напоминает настоящую апоплексию; но она не длится в течение всего приступа, так как истерики просыпаются, рыдают, плачут, снова впадают в то же состояние или в настолько выраженный обморок, что неопытные люди могли бы принять его за настоящую смерть. (L'esprit agité par un grand nombre d'idées entre dans le délire, pendant lequel les malades parlent beaucoup; l'état du pouls est très-variable, mais le plus souvent il est accéléré et fréquent; quelquefois il est impossible de compter les pulsations qui sont généralement tendues. Cette variété de symptômes est plus ou moins durable dans l'hystérie sthénique grave, et disparaît lorsque la léthargie survient. Cette dernière est quelquefois si considérable, qu'elle est l'image d'une vraie apoplexie; mais elle ne dure pas pendant tout l'accès, car les hystériques se réveillent, sanglottent, pleurent, retombent dans le même état ou dans une syncope si bien prononcée, que des gens peu expérimentés pourraient la prendre pour une mort réelle.)

[Maccary, 1810, p. 5]

В соответствии с наблюдениями Маккари, Раскольников после убийства впадает именно в такое состояние многодневной «летаргии».

В романе «Идиот» обнаруживается немало эпизодов, которые выглядят как парафразы описаний течения болезни из книги Маккари. Так, князь Мышкин лечился в Швейцарии от «какой-то странной нервной болезни, вроде падучей или виттовой пляски, каких-то дрожаний и судорог» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 6]; приговоренный к смерти преступник доведен, по мнению Мышкина, до «душевных судорог» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 20]; лицо Гани Иволгина, которого женят на презираемой им женщине, страшно «искажилось», самого его поразило «столбняк», «губы закривились от судороги» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 88]; примерно в таком же состоянии находится Рогожин, принимающий в гости князя Мышкина: «мелкая, беглая судорога» не покидала его лица [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 171]; князь Мышкин, потрясенный намерением Рогожина его убить, падает в истеро-эпилептическом припадке: «Страшный, невообразимый и ни на что не похожий вопль вырывается из груди; (...). От конвульсий, биения и судорог тело больного спустилось по ступенькам, которых было не более пятнадцати, до самого конца лестницы» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 195]; от сильнейшего нервного потрясения в судорогах умирает генерал Иволгин [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 429]. Маккари указывает: «Судорожные движения у истеричных особ показывают, насколько велика их мышечная сила; во время тяжелых приступов лицо становится бледным и опухает, как и вены на шее» («Les mouvements convulsifs des hystériques prouvent combien leur force musculaire est grande; pendant les accès graves le visage devient livide et se gonfle, ainsi que les veines du cou et le cou lui-même») [Maccary, 1810, p. 10]; «Наиболее часто наблюдаются судороги в конечностях, мышцах нижней части живота, шеи, лица; наблюдается спазм мышц внутренних органов — желудка, кишечника, мочевого пузыря, сердца, поражаются также диафрагма и бронхи; отмечаются рвота, рыдания, хрип, кашель и затрудненное дыхание» («Le plus communément, il y a des convulsions aux extrémités, aux muscles du bas-ventre, à ceux du cou, du visage; les muscles creux de l'intérieur, tels que l'estomac, les intestins, la vessie, le coeur n'en sont pas moins attaqués ainsi que le diaphragme et les bronches; l'on remarque aussi des vomissemens, des sanglots, le ronflement, la toux et la difficulté de respire») [Maccary, 1810, p. 42].

Многочисленные описания эмоциональных взрывов, которые содержатся в произведениях Достоевского, включают детали, которые мы обнаруживаем в книге Маккари, в описаниях особенностей поведения страстной невротической натуры: «Душа тогда подвергается всем страстям: печали, отчаянию, ярости. Слезы, вызванные страхом смерти, из глаз больного текут обильные слезы, в других случаях является саркастический смех» («L'âme est en proie alors à toutes les passions, à la tristesse, au désespoir, à la fureur. Des larmes qu'arrachent la

crainte de succomber, coulent ordinairement des yeux des malades; d'autres fois elles ont le rire sardonique») [Maccary, 1810, p. 4–5]. Смех, переходящий в рыдания, — характерная черта Настасьи Филипповны в романе «Идиот». Она «ужасно страдала» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 31], и к такого рода смеху она призывает и Мышкина: «Да что ты плачешь-то? Горько, что ли? А ты смейся, по-моему, — продолжала Настасья Филипповна...» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 144]. Что означают слова «по-моему», раскрывается в следующем диалоге: «Она смеялась со злобы» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 362]. Раскрывая психологический механизм такой модели поведения, Маккари замечает: «...иногда они саркастически смеются. Бывает, что болезнь доводит их до угроз и даже попыток ударить собеседника, после чего они снова впадают в отчаяние и грусть: эти различные состояния души меняются с огромной скоростью» («...d'autres fois elle ont le rire sardonique. Il arrive quasi que les maladies se portent jusqu'aux menaces et même aux coups, et qu'elles retombent ensuite dans le désespoir et la tristesse: ces états divers de l'âme se succèdent avec la plus grande rapidité») [Maccary, 1810, p. 4–5].

Резкие переходы от веселости к горестной насмешке и сарказму свойственны и Аглае, которая временами смеется «...веселым и неудержимым хохотом...», а затем, вдруг «...самым сумасшедшим, почти истерическим хохотом...» [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 284, 427] (см.: [Алексеева, 2018]). Маккари, анализируя подобного рода состояния, замечает: «Многочисленные и разнообразные необузданные желания, которые мучают истеричных женщин; легкость, с которой они то смеются, то плачут, испытывая то страх, то радость, заставляют поверить в возможность такого рода состояний их нервной и мышечной систем» («Les passions nombreuses et variées qui tourmentent les femmes hystériques; la facilité avec laquelle elles sont tantôt forcées de rire, tantôt de pleurer, quelquefois de craindre, quelquefois d'être joyeuses, on fait croire possible un tel état du système nerveux et musculaire») [Maccary, 1810, p. 46].

В записной тетради Достоевского с авторской датой 14 февраля [1866 года] есть такая запись:

Страстные и бурные порывы, клочкотание и вверх и вниз; тяжело носить самого себя (натура сильная, неудержимые, до ощущения сладострастия, порывы лжи (Иван Грозный)), много подлостей и темных дел, ребенок (NB умерщвлен), хотел застрелиться. Три дня решался. Измучил бедного, который от него зависел и которого он содержал. Вместо застрелиться — жениться. Ревность. (Оттягал 100 000.) Клевета на жену. Выгнал или убил *приживальщика*. [Вдруг] бесмрачный, от которого не может отвязаться.

[Достоевский, 1972–1990, т. 7, с. 156]

Маккари описывает ощущения, которые испытывают такие натуры: «Больные чувствуют, как шар катится по их внутренностям, поднимается к горлу и к задним носовым проходам, угрожая удушьем» («Les malades sentent comme un globe qui roule dans leur abdomen, monte vers le gosier et les arrières narines, et les menace de suffocation») [Maccary, 1810, p. 5].

Итак, в отличие от стенической истерии, которая, по Маккари, проявляется в виде гиперактивности, чрезмерной эмоциональности, агрессивности, астеническая модель истерии выражается общей слабостью, апатией и постоянной нервозностью. Маккари указывает: «Астеническая истерия сопровождается бурчанием в животе, жаждой, ощущением удушья и сжатия; судорогами, особенно в конечностях, изменением мыслей, печальными эмоциями...» («L'hystérie asthénique s'accompagne de borborigme, de soif, de sentiment de suffocation et de constriction; de mouvemens convulsifs cloniques qui siègent spécialement dans les membres, d'un changement d'idées, de passions tristes...») [Maccary, 1810, p. 41]. Родион Раскольников периодически демонстрирует гиперактивность и приступы агрессии, внутренние терзания и чрезмерная эмоциональность способствуют принятию решения об убийстве. Маккари подчеркивает: «Стеническая истерия (...) вызывает раздражение и ведет к готовности больного противостоять любым угрозам» («L'hystérie sthénique (...) Elle s'irrite et se montre capable de braver tous les dangers») [Maccary, 1810, p. 9]. Маккари особо подчеркивает агрессивную гиперактивность человека, находящегося в истерическом состоянии, готовность отстаивать свое достоинство, на которое, как ему кажется, посягают окружающие. Таково поведение Настасьи Филипповны в сцене сожжения денег в камине [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 145–156] или в эпизоде, когда она вырывает из рук спутника трость и бьет ею по лицу оскорбившего ее офицера [Достоевский, 1972–1990, т. 8, с. 290–291]. Признаки истерической гиперактивности демонстрирует в романе «Братья Карамазовы» Федор Павлович, впадая в состояние злобной агрессии по отношению к окружающим.

Напротив, Ипполит Терентьев в «Идиоте» проявляет явные признаки астенической истерии, выражающиеся в слабости и раздражительности. В описаниях симптоматики истерического состояния или состояния тяжелого нервного истощения в произведениях Достоевского и в труде А. Маккари находится немало сходных черт. Ставрогин в «Бесах» явно демонстрирует признаки апатии и кажется вялым и безжизненным, что, по Маккари, можно рассматривать как крайнюю форму истерии астенического типа. В том же произведении:

Marie вдруг подняла голову и болезненно прокричала:

— Не смейте мне больше говорить об этом, никогда не смейте, никогда не смейте!

И она опять упала на постель в припадке той же судорожной боли; это уже в третий раз, но на этот раз стоны стали громче, обратились в крики.

— О, несносный человек! О, нестерпимый человек! — металась она, уже не жалея себя, отталкивая стоявшего над нею Шатова...

[Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 443]

В «Братьях Карамазовых» с Катериной Ивановной случился припадок: «Она рыдала, спазмы душили ее. Все около нее суетились» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 140]. Аллюзивный оттенок, заставляющий нас вспомнить описания астенической истерии в книге Маккари, также имеет внешность Лизы в романе «Братья Карамазовы»: «Войдя к Лизе, он застал ее полулежащею в ее прежнем кресле, в котором ее возили, когда она еще не могла ходить. Она не тронулась к нему навстречу, но зоркий, острый ее взгляд так и впился в него. Взгляд был несколько воспаленный, лицо бледно-желтое. Алеша изумился тому, как она изменилась в три дня, даже похудела» [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 20]. У Маккари читаем: «...внезапно ее лицо меняется, она становится слабой, губы и руки становятся холодными и белыми, как снег...» («...elle devient faible, les lèvres et les mains deviennent froides et blanches comme la neige...») [Massary, 1810, p. 60].

Резкие смены настроения, переходы от бешеной активности к апатии и безразличию, неожиданные и необъяснимые даже самим человеком выходы — предмет внимательного, скрупулезного анализа медицинского психолога А. Маккари. Он пишет: «Сонливое состояние больного неожиданно сменяется бредом, то тихим, то вдруг злобным и яростным» («L'état soporeux alterne quelquefois avec le délire, qui est maintenant taciturne et un moment après babillard et furieux») [Massary, 1810, p. 43–44]. Примером такого состояния является поведение Николая Ставрогина, который без всякой причины вцепляется зубами в ухо бывшего генерал-губернатора Ивана Осиповича [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 42–43], а потом извиняется, как бы сам недоумевая, зачем он это сделал, в другом случае он неожиданно хватается за нос уважаемого Павла Павловича Гаганова, буквально воплотив в жизнь метафору «водить за нос» [Достоевский, 1972–1990, т. 10, с. 38–39]. Подобного же рода резкие переключения свойственны поведению Раскольникова, движущегося хаотически и с трудом выдерживающего последовательную линию в поведении, немотивированно меняющего свои решения. В своей тетради Достоевский записывает:

«NB Психологическая черта. NB. Он у матери, или где-нибудь, или идет по улице, и вдруг бросает всё, бежит домой и — в угол, к обоям, в дыре: не осталось ли там как-нибудь, не забыл ли он как-нибудь какой-нибудь вещи, когда вытащил тогда из дыры, чтоб идти бросить?» [Достоевский, 1972–1990, т. 7, с. 177]. Раскольников готов одновременно плакать и смеяться над собой и окружающими; в вариантах текста белого автографа хорошо видно, как двигалась мысль писателя: «Он сел опять (...) с недоумением. / а. Осмотревшись, Раскольников сел на диван и вдруг по причудливому, чуть не [по] истерическому побуждению вдруг расхохотался, б. Я? Ничего... — ответил он и сел, осматриваясь» [Достоевский, 1972–1990, т. 7, с. 248]. Подобного рода модель поведения, в котором периоды сильного нервного возбуждения чередуются с наступлением тяжелой апатии, свойственна многим персонажам Достоевского. Таков, например, Кириллов в «Бесах», сильнейшая экзальтация которого резко переходит в оцепенение, каждый раз ставящее в тупик беседующего с ним Петра Верховенского.

Многочисленные прямые указания на истерические состояния персонажей Достоевского не позволяют усомниться в том, что писатель был хорошо знаком с современными представлениями о тяжелых нервных расстройствах, которые нередко поджидают человека, сосредоточенного на решении «проклятого» экзистенциального вопроса. Под заголовком «Особенные ноты. Мысли и фонд» Достоевский записывает: «Аглая уходит к Гане, и там истерическая сцена сожжения пальца» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 285]. Этот эпизод не вошел в роман «Идиот», однако в книге Маккари есть описания случаев, когда больные во время припадка причиняют себе физическую боль: «Нет такого судорожного движения, которое не испытывали бы истеричные женщины; скрежет зубов у некоторых больных был настолько сильным, что челюсть трескалась» («Il n'est point de mouvement convulsif que les femmes hystériques n'aient éprouvé; le grincement des dents a été quelquefois tel, chez certaines malades, que la mâchoire en a été fracture») [Maccary, 1810, p. 42].

В период, когда в тетради Достоевского появилась каллиграмма «Массару», шла работа над повестью «Вечный муж». Достоевский записывает: «Она [Лиза], казалось, была в настоящей истерике, истерически всхлипывала и тянулась руками к Павлу Павловичу, как бы желая охватить его, обнять его, умолить и упротить о чем-то» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 30]. «Она вдруг бросилась целовать ему руки; она плакала, едва переводя дыхание от рыданий, просила и умоляла его, но он ничего не мог понять из ее истерического лепета» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 41]. Далее, в беседе персонажей проводится анализ ее поведения с достаточно прозрачным выводом:

— Она не больна? — как-то странно, торопливо спросил он.

— Кажется бы, нет-с, но... обстоятельства-то вот наши так здесь сошлись, — проговорил Павел Павлович с горестною заботливостью, — ребенок странный и без того-с нервный, после смерти матери больна была две недели, истерическая-с. Давеча ведь какой у нас плач был, как вы вошли-с, — слышишь, Лиза, слышишь? — а ведь из-за чего-с? Всё в том, что я ухожу и ее оставляю, значит, дескать, что уж и не люблю больше так, как ее при мамаше любил, вот в чем обвиняет меня. И забредет же в голову такая фантазия такому еще ребенку-с, которому бы только в игрушки играть. А здесь и поиграть-то ей не с кем.

[Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 34]

Описывая состояние повышенной ранимости и спонтанных вспышек гнева при возникновении приступа истерии, Маккари пишет: «Физические насилия, ранения, даже легкие укусы насекомых способны вызвать приступ истерии у женщин, страдающих этой болезнью. Укус пчелы в шею одной дамы стал причиной приступа» (*«Les violences extérieures, les blessures, les piqûres même superficielles ont suffi pour faire paraître l'accès chez les femmes qui sont travaillées de cette maladie. La piqûre d'une abeille, faite sur le cou d'une dame, produisit l'hystérie»*) [Maccary, 1810, p. 56]. Родиону Раскольникову («Преступление и наказание») с его гиперчувствительностью достаточно увидеть незнакомого человека, чтобы впасть в подобное состояние, которое сопровождается «дрожью», вводящей его в «столбняк». «...Столкновение с кем-то из незнакомых женщин, может быть, способно было вызвать в нем крик и [истерические] в лице конвульсии начались. Так было, например, вчера при внезапном входе Лужина» [Достоевский, 1972–1990, т. 7, с. 258]. Подобного рода обостренная чувствительность, свойственная истерическим натурам, является предметом особого внимания Маккари: «...во время истерического приступа чувствительность становится настолько сильной, что даже малейшее впечатление становится невыносимым; больные избегают света и жалуются на его воздействие» (*«...l'accès hystérique, une sensibilité si grande, que la plus légère impression devenait insupportable; les malades fuient la lumière et se plaignent de son impression»*) [Maccary, 1810, p. 6–7].

Работая над планом «Идиота», Достоевский с самого начала положил в основу характера Настасьи Филипповны это свойство: «Между тем Геро [Настасья Филипповна] невеста. Чудасит. (...) Сумасшедший побег. Она всё время в истерическом припадке, плачет и хохочет» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 153]; «...она просто, в исступлении и истерике, бежала к нему, и вдруг он женат...» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 181]; «...истерически хохочет и издевается над

появившимся к развязке Князем, что он *боится* жениться на ней» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 234]; «три дня в исступлении: то ругает, отталкивает и смеется над Идиотом, то плачет, умоляет его, чтоб он любил ее, будущую жену его, *льстит ему, ласкает его*. Наконец, заболевает серьезно» [Достоевский, 1972–1990, т. 9, с. 148].

Переписка Достоевского указывает на глубокий интерес писателя к медицинской психологии. Мысль о возможном влиянии на писателя научных данных из этой области знаний, представленных трудом А. Маккари, проскальзывает и в его известном письме к М. Н. Каткову, где он сформулировал идею будущего произведения как «психологический отчет одного преступления» [Достоевский, 1972–1990, т. 28, кн. 2, с. 136]. Пользовался Достоевский медицинскими терминами и для описания своего состояния здоровья, которое считал «вполне лихорадочным», о чем он 3 мая 1860 года сообщал в письме А. И. Шуберт [Достоевский, 1972–1990, т. 28, кн. 2, с. 9]. По возвращении с каторги писатель переживал «скуку, грусть (...) апатию и лихорадочное судорожное ожидание чего-то лучшего...» [Достоевский, 1972–1990, т. 28, кн. 1, с. 123–124], отмечал у себя «расстройство нервов» [Достоевский, 1972–1990, т. 28, кн. 2, с. 70, 75, 77, 243 и др.]. В «Дневнике писателя» Достоевского истерия упоминается как болезнь в русле судопроизводственной темы. В своем журнале писатель освещал известное «дело Каировой», покушавшейся на жизнь жены своего любовника с бритвой в руках, так же трактуя этот поступок как истерическое действие. Достоевский выражал сомнение в возможностях медицинской науки справиться с «духовной стороной этих явлений: по каким именно законам происходят в душе человеческой такие переломы, такие подчинения и влияния, такие сумасшествия без сумасшествия, и что собственно тут может значить и какую играет роль сознание?» [Достоевский, 1972–1990, т. 23, с. 139].

Где и как мог познакомиться Достоевский с монографией А. Маккари о психических болезнях, объединенных им в большую группу под названием «истерия»? Самое вероятное — в библиотеке своего друга и лечащего врача С. Д. Яновского (1815–1897), который пытался излечить писателя именно от той самой нервной болезни, о которой и написана книга французского доктора. Хорошо известно о многочисленных приступах эпилепсии, причинявших Достоевскому тяжелые страдания на протяжении всей жизни. Писатель внимательно следил за развитием заболевания, тщательно фиксировал симптомы и последствия приступов в тетради, буквально рядом с творческими записями к произведениям. Как человек своего времени, он был уверен, что, согласно представлениям медицинской науки XIX века, эпилепсия является одной из разновидностей истерии.

О тяжелых состояниях, вызванных нервной болезнью, которые переживал Достоевский с 1840-х годов, свидетельствует его младший брат Андрей Михайлович: Федор Михайлович действительно «был несколько раздражителен и, кажется, страдал какою-то нервною болезнью», боялся впасть в летаргический сон и оставлял на ночь записки с просьбой не хоронить его несколько дней, если он умрет во сне [Достоевский А. М., 1881, с. 2]. С. Д. Яновский рассказывает:

Покойный Федор Михайлович Достоевский страдал падучею болезнью еще в Петербурге, и притом за три, а может быть, и более лет до арестования его по делу Петрашевского [1849], а, следовательно, и до ссылки в Сибирь. Дело все в том, что тяжелый этот недуг, называемый *Epilepsia* — падучая болезнь, у Фед(ора) Мих(айловича) в 1846, 47 и в 48 годах обнаруживалась в легкой степени; между тем, хотя посторонние этого не замечали, но сам больной, правда смутно, болезнь свою признавал и называл ее обыкновенно «кондрашкой с ветерком». (Заметьте это последнее слово, оно служило мнительному до крайности Фед(ору) Михайл(овичу) как провозвестник припадка, вследствие чего он говорил — «успею добежать до Сенной», т. е. до моей квартиры⁶, а в сущности, это есть один из характеристических признаков *Epilepsia*.) Для меня же как для врача было ясно, что дорогой друг наш страдал падучею.

[Яновский, 1881, с. 2]

Достоевский в этот период не только осознавал свою болезнь и изучал ее симптомы, но и знакомился с медицинской литературой по теме. Как вспоминает Яновский, писатель активно пользовался обширной библиотекой своего лечащего врача:

Федор Михайлович часто брал у меня книги медицинские, особенно те, в которых трактовалось о болезнях мозга и нервной системы, о болезнях душевных... <...> Любимый им предмет изучения был душа человека. Стань он сразу на эту дорогу, он дал бы психиатрии такое движение, пред которым благоговели бы все Шарко, Сигмунты и Вестфали⁷. Ведь когда, бывало, слушаешь Федора Михайловича, как он определяет какое-нибудь побуждение страсти, и как он роется во глубине души человека, чтоб определить причину причин какого-

⁶ Яновский жил в этот момент между Сенною площадью и Обуховским мостом, в доме известного доктора-акушера В. Б. Шольца.

⁷ Жан Мартен Шарко (1825–1893), Зигмунд Фрейд (1856–1939), Карл Фридрих Отто Вестфаль (1833–1890) — выдающиеся психологи и психиатры, согласно мнению С. Д. Яновского, уступавшие Ф. М. Достоевскому в глубине анализа. Косвенным образом это подтверждается глубоким интересом З. Фрейда к творчеству Достоевского [Фрейд, 1995].

нибудь явления, то невольно верилось лишь в тот диагноз, который он давал вам.

[Яновский, 1990, с. 239–240]

Эта увлеченность диагностикой нервных болезней, которую мы видим в его произведениях, сочеталась в нем, как справедливо отмечает Яновский, с неистовой любовью к ближнему своему, «как только можно любить его человеку верующему искренно, доброты был неисчерпаемой» [Яновский, 1990, с. 245]. Вероятно, это и связывает воедино душевные качества великого гуманиста, классика мировой литературы с его глубоким и, можно сказать, жизненно оправданным интересом к медицинской психологии.

Список источников

Алексеева М. А. Неоднозначный мотив смеха в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // Достоевский и мировая культура. 2018. № 4. С. 154–160.

Баршт К. А. Новые линии. СПб.: Нестор-История, 2022. 544 с.

Библиотека Ф. М. Достоевского: опыт реконструкции, научное описание. СПб.: Наука, 2005. 336 с.

Болезнь Ф. М. Достоевского [Письмо С. Д. Яновского к А. Н. Майкову от 17 февраля (1 марта) 1881 г.] // Новое время. 1881. № 1973. 24 февр. (8 марта). С. 2.

Буренин В. П. Журналистика // Санкт-Петербургские ведомости. 1871. № 107. 20 апреля.

В. Ч. [Чуйко В.] Вторая империя в романе Эмиля Золя. Les Rougon-Macquart, histoire naturelle et sociale d'une famille sous le second Empire, par Emile Zola. Tome premier: La fortune de Rougon. Paris, 1871 // Вестник Европы. 1872. Июль. С. 112–168; Август. С. 594–663.

Достоевский А. М. О Ф. М. Достоевском. Письмо к издателю // Новое время. 1881. № 1778. 8/20 февр. С. 2.

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

Емельяников С. Комментарии // Золя Э. Собрание сочинений в 26 т. М.: Художественная литература, 1962. Т. 3. С. 605–678.

Записные тетради Ф. М. Достоевского 1869–1872 к роману «Бесы». Дипломатическая транскрипция. СПб.: Наука (Петербургское отделение), 2021. 583 с.

Золя Э. Карьера Ругонов // Золя Э. Собрание сочинений в 26 т. М.: Художественная литература, 1962. Т. 3. С. 7–346.

Клеман М. К. Начальный успех Золя в России // Язык и литература. 1930. Т. 5. С. 271–328.

Кучборская Е. П. Реализм Эмиля Золя. М.: Изд-во МГУ, 1973. 428 с.

Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского в трех томах. СПб., 1999. Том 2. 1865–1874. 593 с.

Фрейд З. Достоевский и отцеубийство // Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 285–294.

Яновский С. Д. Воспоминания о Достоевском // Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. М.: Художественная литература, 1990. Т. 1. С. 230–251.

Bonnet A. Traité complet théorique et pratique des maladies du foie. Paris: Librairie des sciences médicales, 1841.

Briquet P. Traité clinique et thérapeutique de l’hystérie. Paris: J. B. Baillière et fils, 1859. 716 p.

Cullen W. Synopsis Nosologiae Methodicae. Edinburgh, 1769. 319 p.

Kanes M. Zola, Pelletan and “La Tribune” // PMLA 79. 1964. № 4. P. 473–483.

Kubler C. La face cachée des Rougon-Macquart d’Emile Zola // Littératures. Université Sorbonne Paris Cité, 2017. 265 p.

Maccary A. Essai sur l’hystérie sthénique et asthénique. Paris: De l’Imprimerie de Froullé, 1810. 76 p.

Pinel P. Traité médico-philosophique sur l’aliénation mentale. Paris: J. Ant. Bros-son, 1809. 476 p.

Zola E. La Fortune des Rougon. Paris, 1871. 400 p.

Архивы

РГБ — Российская государственная библиотека.

References

Alekseeva, M. A. (2018) “Neodnoznachnyi motiv smekha v romane F. M. Dostoevskogo ‘Idiot’” [“The Ambiguous Motif of Laughter in F. M. Dostoevsky’s Novel ‘The Idiot’”], *Dostoevskii i mirovaya kul’tura* [Dostoevsky and World Culture], 4, pp. 154–160.

Barsht, K. A. (2022) *Novye linii* [New Lines]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya.

Biblioteka F. M. Dostoevskogo: opyt rekonstruktsii, nauchnoe opisanie [The Library of F. M. Dostoevsky: An Experience of Reconstruction, Scientific Description] (2005) St. Petersburg: Nauka.

“Bolezn’ F. M. Dostoevskogo [Pis’mo S. D. Yanovskogo k A. N. Maikovu ot 17 fevralya (1 marta) 1881 g.]” [“F. M. Dostoevsky’s Illness [Letter from S. D. Yanovsky to A. N. Maikov dated February 17 (March 1), 1881]”] (1881) *Novoe vremya* [Novoye Vremya], 1973, 24 February (8 March), p. 2.

Burenin, V. P. (1871) “Zhurnalistika” [“Journalism”], *Sankt-Peterburgskie vedomosti* [*Sankt-Peterburgskie Vedomosti*], 107, 20 April.

V. Ch. [Chuiko, V.] (1872) “Vtoraya imperiya v romane Emilya Zolya. Les Rougon-Macquart, histoire naturelle et sociale d’une famille sous le second Empire, par Emile Zola. Tome premier: La fortune de Rougon. Paris, 1871” [“The Second Empire in the Novel by Emile Zola. Les Rougon-Macquart, Nature and Social History of a Family Sous the Second Empire, by Emile Zola. Premier Book: The Fortune of Rougon. Paris, 1871”], *Vestnik Evropy* [*Vestnik Evropy*], July, pp. 112–168; *Vestnik Evropy* [*Vestnik Evropy*], August, pp. 594–663.

Dostoevskii, A. M. (1881) “O F. M. Dostoevskom. Pis’mo k izdatelyu” [“About F. M. Dostoevsky. Letter to the Publisher”], *Novoe vremya* [*Novoye Vremya*], 1778, 8/20 February, p. 2.

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

Emel’yanikov, S. (1962) “Kommentarii” [“Comments”], in Zolya, E. *Sobranie sochinenii v 26 tomakh. Tom 3* [*Complete Works in 30 vols. Vol. 3*]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, pp. 605–678.

Zapisnye tetradi F. M. Dostoevskogo 1869–1872 k romanu ‘Besy’. Diplomaticheskaya transkriptsia [*Notebooks of F. M. Dostoevsky 1869–1872 for the Novel “Demons”. Diplomatic Transcription*] (2021). St. Petersburg: Nauka (Peterburgskoe otделение [St. Petersburg branch]).

Zolya, E. (1962) “Kar’era Rugonov” [“The Rougons’ Career”], in Zolya, E. *Sobranie sochinenii v 26 tomakh. Tom 3* [*Complete Works in 30 vols. Vol. 3*]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, pp. 7–346.

Kleman, M. K. (1930) “Nachal’nyi uspek Zolya v Rossii” [“Zola’s Initial Success in Russia”], in *Yazyk i literature. Tom 5* [*Language and Literature. Vol. 5*], pp. 271–328.

Kuchborskaya, E. P. (1973) *Realizm Emilya Zolya* [*The Realism of Emile Zola*]. Moscow: Moscow State University Press.

Letopis’ zhizni i tvorchestva F. M. Dostoevskogo v trekh tomakh. Tom 2. 1865–1874 [*Chronicle of the Life and Work of F. M. Dostoevsky in Three vols. Vol. 2. 1865–1874*] (1999) St. Petersburg.

Freid, Z. (1995) “Dostoevskii i ottseubiistvo” [“Dostoevsky and Patricide”], in *Khudozhnik i fantazirovanie* [*The Artist and Fantasy*]. Moscow: Respublika, pp. 285–294.

Yanovskii, S. D. (1990) “Vospominaniya o Dostoevskom” [“Memories about Dostoevsky”], in *Dostoevskii v vospominaniyakh sovremennikov. V 2 tomakh. Tom 1* [*Dostoevsky in the Memories of His Contemporaries. In 2 vols. Vol. 1*]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, pp. 230–251.

Bonnet, A. (1841) *Traité complet théorique et pratique des maladies du foie*. Paris: Librairie des sciences médicales.

Briquet, P. (1859) *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*. Paris: J. B. Baillière et fils.

Cullen, W. (1769) *Synopsis Nosologiae Methodicae*. Edinburgh.

Kanes, M. (1964) "Zola, Pelletan and 'La Tribune,'" *PMLA* 79, 4, pp. 473–483.

Kubler, C. (2017) "La face cachée des Rougon-Macquart d'Emile Zola," in *Littératures*. Université Sorbonne Paris Cité.

Maccary, A. (1810) *Essai sur l'hystérie sthénique et asthénique*. Paris: De l'Imprimerie de Froullé.

Pinel, P. (1809) *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*. Paris: J. Ant. Brosson.

Zola, E. (1871) *La Fortune des Rougon*. Paris.

Информация об авторах:

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

Ирис Уччелло — аспирант Университета Вероны (PhD researcher) и Санкт-Петербургского государственного университета. Занимается русской литературой XIX века, микроисторией и интеллектуальной историей поздней Российской империи. Фокус ее исследований — творчество Ф. М. Достоевского в контексте юридических и социальных дискуссий изучаемой эпохи. Публиковалась в международных научных журналах «Достоевский. Материалы и исследования», «Автобиография», «Esamizdat», «Umanistica digitale», «Мир русского слова» и др. Участвовала в международных научных конференциях (BASEES, University of Cambridge, 2024; University of Glasgow, 2023; Варшавский университет, 2023 и др.). Проходила научные стажировки в Государственном Эрмитаже (2017), Пушкинском Доме (2021) и Университете Джорджтауна (США, 2025).

Information about the author:

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

Iris Uccello — PhD student at the University of Verona and St. Petersburg State University. Her research interests include 19th-century Russian literature, microhistory, and the intellectual history of the late Russian Empire. Her research focuses on the works of F. M. Dostoevsky in the context of the legal and social debates of the era under study. Published in international scientific journals such as “Dostoevsky. Materials and Research,” “Autobiography,” “Esamizdat,” “Umanistica digitale,” “The World of the Russian Word,” etc. Participated in international scientific conferences (BASEES, University of Cambridge, 2024; University of Glasgow, 2023; University of Warsaw, 2023, etc.). Completed research internships at the State Hermitage Museum (2017), Pushkin House (2021), and Georgetown University (USA, 2025).

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 18.02.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 18.02.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 192–200.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 192–200.

Научная статья / Original article

УДК 179.9+141.3

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-192-200

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ РЕЦЕНЗИИ Д. И. ЧИЖЕВСКОГО

Николай Викторович Рябчинский
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, nryabchinskii@hse.ru,
<https://orcid.org/0000-0002-6601-4769>



 **Аннотация.** Вниманию читателя предлагается перевод рецензии философа и филолога-слависта Дмитрия Ивановича Чижевского (1894–1977) на вышедшую в 1931 году работу Н. А. Бердяева «О самоубийстве». Данная рецензия была опубликована в том же году во львовском журнале «Дзвони» на украинском языке и до сих пор относилась к числу работ Чижевского, которые прежде не переводились на русский язык. В силу этого она оставалась практически незнакома широкому кругу отечественных исследователей. Сама рецензия тематически структурирована по абзацам следующим образом. В первом абзаце Чижевский обрисовывает свое видение Бердяева как философа, а также специфику его философского подхода в русской и европейской философской традиции. Во втором абзаце Чижевский представляет самоубийство, с одной стороны, как «злободневное» явление в СССР, а с другой — как насущную проблему в современном философском дискурсе. В последующих трех абзацах, со-

ставляющих непосредственно центральную часть рецензии, Чижевский кратко, но достаточно подробно рассматривает специфичное видение проблемы самоубийства самим Бердяевым как христианским мыслителем. Наконец, в последнем абзаце Чижевский предлагает несколько расширить интерпретацию Бердяева, сдвинув взгляд с сугубо психологически-индивидуального аспекта проблемы самоубийства на ее широкий культурный контекст. Особую роль в философском осмыслении проблемы самоубийства Чижевский отводит М. Хайдеггеру, который в рецензии назван самым выдающимся мыслителем современности. Таким образом, рецензия Чижевского охватывает довольно обширный контекст проблемы самоубийства в философском дискурсе своего времени и с этой точки зрения может представлять особый интерес не только для чижевсковедов, но и для самого широкого круга исследователей. Перевод приурочен к 130-летию со дня рождения Чижевского и 150-летию со дня рождения Бердяева, которые отмечались в 2024 году.



Ключевые слова: Д. И. Чижевский, Н. А. Бердяев, самоубийство, бытие человека, небытие, христианская этика, культура



Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104, URL: <https://rscf.ru/project/24-78-10104/> (дата обращения: 15.08.2025).



Ссылка для цитирования: Рябчинский Н. В. Предисловие к переводу рецензии Д. И. Чижевского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 192–200. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-192-200.

Archival Materials. Unpublished Papers

PREFACE TO TRANSLATION OF D. I. CHIZHEVSKY'S REVIEW

Nikolay V. Ryabchinskiy

National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, nryabchinskii@hse.ru,
<https://orcid.org/0000-0002-6601-4769>



Abstract. The reader is presented with a translation of a review by the philosopher and Slavic philologist D. I. Chizhevsky on N. A. Berdyaev's work “On

Suicide,” published in 1931. This review was published in the Lviv journal “Dzvony” in Ukrainian and has remained one of Chizhevsky’s works that had not previously been translated into Russian, making it virtually unknown to a wide circle of domestic researchers. The review itself is thematically structured by paragraphs as follows. In the first paragraph, Chizhevsky outlines his view of Berdyaev as a philosopher, as well as the specifics of his philosophical approach within the Russian and European philosophical traditions. In the second paragraph, Chizhevsky presents suicide both as a “pressing” problem in the USSR and as an urgent issue in contemporary philosophical discourse. In the following three paragraphs, which form the central part of the review, Chizhevsky briefly yet comprehensively examines Berdyaev’s specific perspective on the problem of suicide as a Christian thinker. Finally, in the last paragraph, Chizhevsky proposes to broaden Berdyaev’s interpretation by shifting the focus from the purely psychological-individual aspect of the suicide problem to its broader cultural context. In the philosophical understanding of suicide problem, Chizhevsky attaches particular importance to M. Heidegger, who is described in the review as the most outstanding thinker of modernity. Thus, Chizhevsky’s review covers an extensive context of the suicide problem in the philosophical discourse of his time and, from this perspective, may be of particular interest not only to Chizhevsky scholars but also to a wider circle of researchers. This translation is timed to coincide with the 130th anniversary of Chizhevsky and the 150th anniversary of Berdyaev, both celebrated in 2024.



Keywords: D. I. Chizhevsky, N. A. Berdyaev, suicide, human existence, nonexistence, Christian ethics, culture



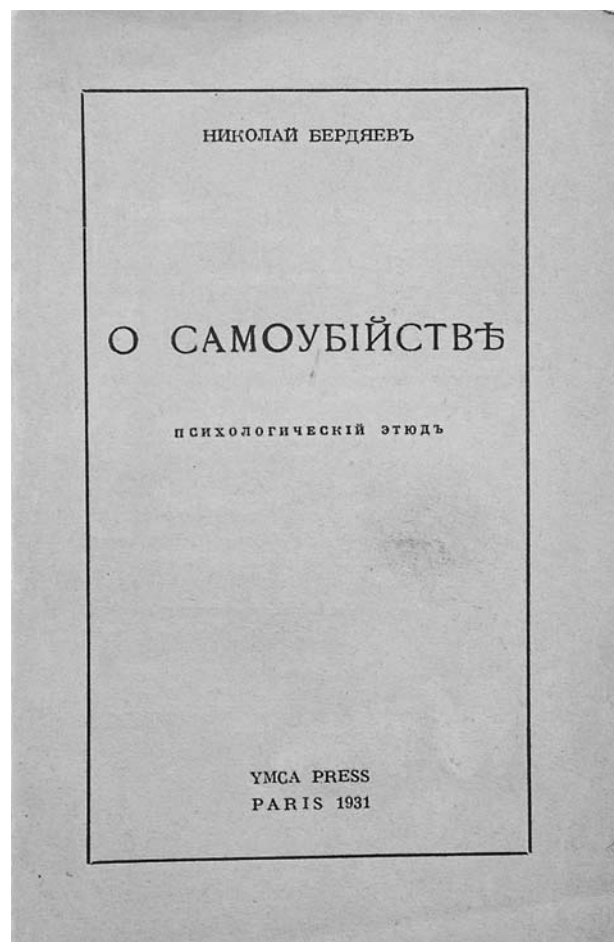
Acknowledgments. The research was funded by the Russian Science Foundation No. 24-78-10104. Available at: <https://rscf.ru/project/24-78-10104/> (Accessed: 15 August 2025).



For citation: Ryabchinskiy, N. V. (2025) “Preface to Translation of D. I. Chizhevsky’s Review,” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 192–200. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-192-200.

Пожалуй, трудно найти философа, который прямо или косвенно не высказался бы о проблеме самоубийства. Уже в Античности вопрос (не)правомерности самоубийства приобрел статус одной из наиболее острых философских проблем. Известно, что эта тема разрабатывалась уже в пифагорейской школе¹, а самоубийство Сократа и вовсе придало ей особую философскую значимость. Однако в работах мыслителей Античности, Средневековья и Нового времени феномен самоубийства рассматривался преимущественно в его индивидуальной составляющей, а именно в качестве акта конкретного этического субъекта. Совершенно иное значение эта проблема приобретает в европейской философской традиции конца XIX — начала XX века, когда самоубийство становится сродни эпидемии в силу своего массового характера и, как следствие, начинает рассматриваться прежде всего в качестве социального феномена и характерного симптома кризиса эпохи Модерна. Особенно в этом отношении показательны исследования философов-социологов, среди которых стоит выделить работу Т. Г. Масарика «Самоубийство как социальное массовое явление современной цивилизации» [Masaryk, 1881], а также знаменитый социологический этюд Э. Дюркгейма [Durkheim, 1897].

Стоит сказать, что определенная традиция, направленная на философское осмысление проблемы самоубийства, к этому моменту сложилась и в России. Причем истоки ее можно обнаружить уже в русской литературе второй половины XVIII века, прежде всего в текстах Я. Б. Княжнина (1742–1791) и А. Н. Радищева (1749–1802)². Важен и показателен в этом плане, к сожалению, совершенно забытый сегодня сборник «Самоубийство» (1911), напечатанный московским издательством «Заря». В его состав вошли статьи таких видных интеллектуалов того времени, как



¹ В частности, см. об этом книгу Дженнифер Хэчт: [Hecht, 2013, p. 25].

² Подробнее об этом см. исследование Ю. М. Лотмана: [Лотман, 2002, с. 249].

В. В. Розанов, А. Я. Луначарский, Н. Я. Абрамович, Ю. И. Айхенвальд и др.³ В том же ряду выделяется вышедшая двумя годами позже небольшая работа Питирима Сорокина «Самоубийство, как общественное явление» [Сорокин, 1913], а также напечатанное в 1923 году отдельным изданием исследование А. Ф. Кони «Самоубийство в законе и жизни» [Кони, 1923].

Однако упомянутые русские авторы рассматривают проблему самоубийства либо в контексте культурных и социальных условий России, либо в контексте европейской культуры в широком смысле. Тем примечательнее работа Н. А. Бердяева «О самоубийстве» (1931), опубликованная философом в парижском издательстве «YMCA-Press». Как известно, эта работа, названная самим автором «психологическим этюдом», была написана Бердяевым уже в эмигрантский период, и вопрос самоубийства в ней актуализируется именно в связи с социальными и культурными факторами эмигрантской среды русского зарубежья⁴. Тема эта, кажется, до сих пор не получила у нас должного внимания, как и, увы, не получила его сама работа Бердяева — дважды переизданная в России в 1992 году⁵. Оба раза она публиковалась без необходимых академических комментариев, в которых данная работа рассматривалась бы как в контексте континентальной философской традиции (прежде всего экзистенциальной), так и непосредственно в контексте философской мысли самого Бердяева.

В этой связи публикуемый перевод рецензии Д. И. Чижевского на психологический этюд Бердяева приобретает особую актуальность. Культурно-историческая и философская значимость этой рецензии может быть раскрыта как минимум в трех аспектах.

Во-первых, она являет собой непосредственный живой отклик на работу Бердяева, которая осталась практически незамеченной не только современными исследователями, но и современниками философа.

Во-вторых, данная рецензия способствует лучшему пониманию развития отношений Чижевского и Бердяева, поскольку тема эта относится к одной из самых непроясненных вех истории русского зарубежья. В частности, немногочисленные известные факты из истории взаимоотношений двух интеллектуалов приводит В. В. Янцен в своей комментарии к пока что единственному

³ См.: [Самоубийство, 1911].

⁴ Так, на первой же странице Бердяев пишет: «Вопрос о самоубийстве — один из самых беспокойных и мучительных в русской эмиграции. Очень много русских кончает жизнь самоубийством. (...) Самоубийство, как явление индивидуальное, существовало во все времена, но иногда оно становится явлением социальным, и таким оно является в наше время в русской эмиграции, где создается для него очень приятная коллективная атмосфера» [Бердяев, 1931, с. 5]. (Цитата приводится в соответствии с современными нормами русского языка.)

⁵ В 1992 году работа Бердяева была опубликована в составе двух номеров «Психологического журнала» (№ 1–2), а также вышла отдельной книжицей в 23 страницы в издательстве МГУ.

обнаруженному письму Бердяева Чижевскому [Бердяев, 2007, с. 212].

Наконец, значима эта рецензия и с чисто философской точки зрения (особенно для чижевсковедов), поскольку сама ее проблематика тематически соотносится с собственными философскими исследованиями Чижевского. Так, будучи написанной в 1931 году специально для львовского журнала «Дзвони»⁶, хронологически рецензия относится к раннему периоду философской и научной деятельности Чижевского, когда одной из центральных творческих идей ученого было написание оригинальной теоретической работы по критике современного этического формализма⁷. Напри-



Дмитрий Иванович Чижевский (1894–1977)

мер, в том же 1931 году в 4-м томе «Научных трудов Русского народного университета в Праге» была опубликована статья Чижевского «Этика и логика. К вопросу о преодолении этического “формализма”», задуманная им как один из разделов этой работы [Чижевский, 1931]. В качестве основной задачи своего проекта Чижевский полагал не только «построение целостной этической системы» [Чижевский, 1928, с. 9], но и выявление оснований, которые могли бы обеспечить онтологическую устойчивость человека в качестве этического

⁶ Журнал для публикации рецензии был выбран не случайно. Выходивший ежемесячно с 1931 по 1939 год во Львове при финансовой поддержке Галицкого митрополита Андрея Шептицкого, литературно-научный журнал «Дзвони» (рус. «Колокола») откровенно выступал против атеизма и материализма в силу своей явной католической ориентации. Учитывая, что рецензируемая Чижевским работа Бердяева «О самоубийстве» проникнута характерным для автора пафосом христианского персонализма, рецензия подходила этому журналу как нельзя лучше. Подробнее об истории и специфике львовского журнала «Дзвони» см. статью В. М. Льва: [Лев, 1977].

⁷ Изначально задуманная как магистерская диссертация, которую Чижевский собирался защищать в Русском научном институте в Берлине под научным руководством С. Л. Франка, эта работа должна была оформиться в книгу под названием «О формализме в этике». Однако обстоятельства сложились таким образом, что она так и не была закончена. Подробнее см. обзор В. В. Янцена: [Янцен, 2008, с. 69–78].

субъекта⁸. Как можно заметить, проблема самоубийства своей сутью оказывается непосредственно вписана в тот круг вопросов, которыми Чижевский занимался в данный период. И не исключено, что этой проблеме мог быть посвящен один из разделов его незавершенного проекта.

Список источников

Бердяев Н. О самоубийстве: Психологический этюд. Paris: YMCA-Press, 1931. 46 с.

Бердяев Н. А. Письмо Д. И. Чижевскому / публ. В. Янцена // *Новый Журнал*. 2007. Кн. 246. С. 212–216.

Кони А. Ф. Самоубийство в законе и жизни / под ред. А. М. Винавера. М.: Право и жизнь, 1923. 26 с.

Лев В. Перший етап «Дзвонів» // *Дзвони*. 1977. Ч. 1 (100). Рим — Дітройт. С. 6–13.

Лотман Ю. М. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // *Лотман Ю. М.* История и типология русской культуры. СПб.: «Искусство — СПб», 2002. С. 233–254.

Плотников Н. С. Очерк о феноменологической этике Д. И. Чижевского // *Этическая мысль*. 2014. Вып. 14. С. 240–270.

Самоубийство: Сборник общественных, философских и критических статей еп. Михаила, проф. Н. И. Кареева, Ю. И. Айхенвальда, Н. Я. Абрамовича, А. Я. Луначарского, В. В. Розанова и Иванова-Разумника. М.: Заря, 1911. 151 с.

Сорокин П. А. Самоубийство как общественное явление. Рига: Наука и жизнь, 1913. 48 с.

Чижевский Д. И. Проблема формальной этики // *Философское общество в Праге, 1927–1928*. Прага, 1928. С. 9–11.

Чижевский Д. Этика и логика. К вопросу о преодолении этического «формализма» // *Научные труды Русского народного университета в Праге*. Прага, 1931. Т. 4. С. (50) 222 — (68) 240.

Янцен В. В. Неизвестный Чижевский: Обзор неопубликованных трудов. СПб.: Изд-во РХГА, 2008. 162 с.

Durkheim E. Le Suicide: Étude de sociologie. Paris: Félix Alcan, 1897. 462 p.

Hecht J. M. Stay: A History of Suicide and the Philosophies Against It. New Haven; London: Yale University Press, 2013. 280 p.

Masaryk T. G. Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien: Verlag von Carl Konegen. 1881. 245 s.

⁸ См. об этом, например, исследование Н. С. Плотникова: [Плотников, 2014].

References

- Berdyayev, N. (1931) *O samoubiystve* [On Suicide]. Paris: YMCA-Press.
- Berdyayev, N. A. (2007) “Pis'mo D. I. Chizhevskomu” [“Letter to D. I. Chizhevsky”], *Novyi Zhurnal* [The New Review], 246, pp. 212–216.
- Chizhevskii, D. I. (1928) “Problema formal'noi etiki” [“The Issue of Formal Ethics”], in *Filosofskoe obshchestvo v Prage, 1927–1928* [The Philosophical Society in Prague, 1927–1928]. Prague, pp. 9–11.
- Chizhevskii, D. (1931) “Etika i logika. K voprosu o preodolenii eticheskogo ‘formalizma’” [“Ethics and Logic. On Overcoming Ethical Formalism”], in *Nauchnye trudy Russkogo narodnogo universiteta v Prage. Tom 4* [Scientific works of the Russian National University in Prague. Vol. 4]. Prague, pp. (50) 222 — (68) 240.
- Durkheim, E. (1987) *Le Suicide: Étude de sociologie*. Paris: Félix Alcan.
- Hecht, J. M. (2013) *Stay: A History of Suicide and the Philosophies Against It*. New Haven; London: Yale University Press.
- Koni, A. F. (1923) *Samoubiistvo v zakone i zhizni* [Suicide in Law and Life]. Ed. A. M. Vinaver. Moscow: Pravo i zhizn'.
- Lev, V. (1977) “Pershii etap ‘Dzvoniiv’” [“The First History of ‘Dzvony’”], *Dzvoni. Rim — Ditroit*, 1(100), pp. 6–13.
- Lotman, Yu. M. (2002) “Poetika bytovogo povedeniya v russkoi kul'ture 18 veka” [“The Poetics of Everyday Behavior in Eighteenth-Century Russian Culture”], in Lotman, Yu. M. *Istoriya i tipologiya russkoi kul'tury* [History and Typology of Russian Culture]. St. Petersburg: Iskusstvo — SPB, pp. 233–254.
- Masaryk, T. G. (1881) *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Wien: Verlag von Carl Konegen.
- Plotnikov, N. S. (2014) “Ocherk o fenomenologicheskoi etike D. I. Chizhevskogo” [“Essay on Phenomenological Ethics of Tschizhevskij”], *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 14, pp. 240–270.
- Samoubiistvo: Sbornik obshchestvennykh, filosofskikh i kriticheskikh statei ep. Mikhaila, prof. N. I. Kareeva, Yu. I. Aikhenval'da, N. Ya. Abramovicha, A. Ya. Lunacharskogo, V. V. Rozanova i Ivanova-Razumnika* [Suicide: Collection of Social, Philosophical and Critical Articles by Bishop Mikhail, prof. N. I. Kareev, Yu. I. Aikhenwald, N. Ya. Abramovich, A. Ya. Lunacharsky, V. V. Rozanov and Ivanov-Razumnik] (1911). Moscow: Zarya.
- Sorokin, P. A. (1913) *Samoubiistvo, kak obshchestvennoe yavlenie* [Suicide as a Social Phenomenon]. Riga: Nauka i zhizn'.
- Yantsen, V. V. (2008) *Neizvestnyi Chizhevskii: Obzor neopublikovannykh trudov* [Unknown Chizhevsky: Review of Unpublished Works]. St. Petersburg: RKhGA Publ.

Информация о переводчике: Николай Викторович Рябчинский — аспирант Школы философии и культурологии, 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 translator: Nikolay V. Ryabchinskiy — Postgraduate Student in Philosophy at the School of Philosophy and Cultural Studies, Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 12.08.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 12.08.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 201–208.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 201–208.

Научная статья / Original article

УДК 179.9+141.3

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-201-208

Д. ЧИЖЕВСКИЙ НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ. О САМОУБИЙСТВЕ (Н. Бердяев: О самоубийстве. Психологический этюд. Париж, 1931, 45 страниц)



Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104, URL: <https://rscf.ru/project/24-78-10104/> (дата обращения: 15.08.2025). Переводчик благодарит Романа Мниха (Варшава, Польша) за предоставленный скан рецензии, а также за помощь в переводе отдельных фрагментов текста.



Ссылка для цитирования: Чижевский Д. Николай Бердяев. О самоубийстве (Н. Бердяев: О самоубийстве. Психологический этюд. Париж, 1931, 45 страниц) / публ., пер. с укр., коммент. Н. В. Рябчинского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 201–208.
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-201-208.

Archival Materials. Unpublished Papers

D. CHYZHEVSKY

NIKOLAI BERDYAEV. ON SUICIDE

(N. Berdyaev, On Suicide, Psychological Etude, Paris, 1931, 45 pages)



Acknowledgments. The research was funded by the Russian Science Foundation № 24-78-10104. Available at: <https://rscf.ru/project/24-78-10104/> (Accessed: 15 Au-

Перевод осуществлен по изданию: Чижевський Д. Микола Бердяєв. Про самогубство (Н. Бердяєв: О самоубийстве. Психологический этюд. Париж, 1931, 45 сторінок) // Дзвони. Львів, 1931. Ч. 4–5. С. 328–331. Комментарии переводчика в постраничных сносках.

© Рябчинский Н. В., публикация, перевод на русский язык, комментарии, 2025

gust 2025). The translator thanks Roman Mnich (Warsaw, Poland) for providing a scan of the review, as well as for assistance in translating individual fragments of the text.



For citation: Chyzhevsky, D. (2025) “Nikolai Berdyaev. On Suicide (N. Berdyaev, On Suicide, Psychological Etude, Paris, 1931, 45 pages).” Publ., translate from the Ukrainian, comments by N. V. Ryabchinskiy, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 201–208. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-201-208.

Н. Бердяев — один из самых интересных русских философских современных писателей. Его труды не всегда являются образцом академического уровня, «научного» стиля, но всегда интересны, содержат немало глубоких мыслей, затрагивают темы, которые философски и жизненно «актуальны»¹. Он, правда, часто не «доводит» своих мыслей до конца, а лишь провозглашает их, часто не разъясняя, а лишь повторяя в иной форме, другими словами. Его произведения — за некоторыми исключениями — являются философскими манифестами. Но сам стиль философского манифеста в философии и оправдан, и традиционен. Бердяев своей «ориентацией» кое-чем отличается от других представителей русской философской мысли. Он не такой знаток Отцов Церкви, как Булгаков² или Флоренский³, он не такой поклонник современной фило-

¹ Афористичный стиль Бердяева, призванный подчеркнуть экзистенциальный характер его философствования, неоднократно отмечался современниками философа в качестве одного из основных недостатков его работ. Наиболее показательное высказывание на этот счет можно найти у В. В. Розанова. Так, в одной из своих многочисленных рецензий на Бердяева Розанов выражает «глубокий упрек» его философскому стилю: «...автор *высказывает*, а не *доказывает*. Слышим проповедника, но не видим философа» [Розанов, 2008, с. 230]. Примечательно, что Бердяев и сам прекрасно сознавал эту особенность своего философского стиля, объясняя ее «сравнительно слабой способностью к систематическому дискурсивному развитию своей мысли» [Бердяев, 1991, с. 345].

² Имеется в виду философ, экономист и богослов С. Н. Булгаков. Как и Бердяев, в 1922 году Булгаков был выслан из России на одном из «философских пароходов». В 1923 году Булгаков по приглашению П. И. Новгородцева перебрался в Прагу, где преподавал право на Русском юридическом факультете вплоть до июля 1925 года, когда окончательно обосновался в Париже. В Праге же Булгаков стал членом Философского общества, в котором состоял и Дмитрий Чижевский.

³ Ученый и православный философ П. А. Флоренский относится к числу тех мыслителей, с которыми Чижевский не был связан ни личным знакомством, ни перепиской (скорее всего, в виду того, что Флоренский остался в Советской России). Однако сочинения Флоренского Чижевский знал, о чем свидетельствует его доклад «Современная русская философия», прочитанный им в 1933 году в Кантовском обществе города Галле (см.: [Чижевский, 2002]).

софской литературы Запада, как Лосский⁴. Его симпатии — больше на стороне немецкой спекулятивной философии и немецкой мистики. Из всех немецких философов ему ближе всего Шеллинг и Баадер. Также он проникнут глубокими симпатиями к Якобу Бёме. Иными словами — он устремлен к религиозному пониманию всего мира. Он не столько философ религии, сколько именно «религиозный философ», который хочет не только философски уяснить себе факты христианской религии, но и с религиозной точки зрения осмыслить жизнь, природу, историю⁵.

Не удивительно, что Бердяев обратился к вопросу о самоубийстве. Самоубийство стало в СССР вопросом дня⁶. Не странно ли, что крупнейшие русские поэты — Есенин и Маяковский — прервали свою жизнь по собственной воле. В последнее время, как стало известно, тот же путь выбрал и белорусский поэт Янка Купала⁷. Однако Бердяева не столько интересует в самоубийстве «злободневное», как говорят русские, сколько его более глубокий религиозный смысл. Его мысли на эту тему выражены им в небольшой брошюре, может, немного фрагментарно, но они обсуждают тему, которая в современной европейской литературе представляется актуальной с философской и религиозной точки зрения. Не зря такой тонкий и проницательный гейдельбергский философ, как К. Ясперс, в своей «метафизике» немало места посвящает как раз проблеме самоубийства⁸. В опубликованных работах самого выдающегося современного немецкого философа Мартина Хайдеггера проблема самоубийства, правда, не обсуждается *explicit*, но к ней он подходит с разных сторон очень близко (об

⁴ Речь идет о философе-интуитивисте Н. О. Лосском, также высланном из России на очередном «философском пароходе» в 1922 году. С Лосским Чижевский познакомился, еще будучи студентом Санкт-Петербургского университета (1911–1913), и впоследствии, уже находясь в эмиграции, близко сошелся с ним как со старшим коллегой по Русскому народному университету и Философскому обществу в Праге (см. об этом, в частности, «пражские воспоминания» самого Чижевского: [Чижевский, 2004, с. 231]).

⁵ Эти же наблюдения о Бердяеве, но более патетично, Чижевский высказывает в упомянутом выше докладе, называя философа «выдающимся представителем самого “синтетического” идеала философии истории, который был возведен Достоевским» [Чижевский, 2002, с. 200].

⁶ Сам Бердяев в качестве предпосылки для написания своей работы указал популярность самоубийства в среде русской эмиграции, а не в СССР (см.: [Бердяев, 1931, с. 5]).

⁷ Белорусский поэт, будущий лауреат Сталинской премии Я. Купала в ноябре 1930 года совершил попытку самоубийства, распоров себе живот, однако был спасен жившим по соседству врачом. Формулировка Чижевского свидетельствует о том, что ему было известно об этом инциденте.

⁸ По-видимому, под «метафизикой» Ясперса Чижевский подразумевает здесь прежде всего его «Психологию мировоззрений» («Psychologie der Weltanschauungen»), изданную в 1919 году и фактически ставшую первой философской работой этого мыслителя. С философией Ясперса Чижевский познакомился в Гейдельберге, где в качестве студента философского факультета (1921–1922) слушал его курсы лекций по психологии религии и философии И. Канта.

этом несколько слов позже)⁹. Да и позитивисты интересовались проблемой самоубийства (Масарик, Дюркгейм)¹⁰.

Для Бердяева самоубийство является проявлением одиночества личности, ее самоизоляции, ее отрыва от всего, что находится за пределами «я», и больше за пределами данного момента бытия «я», за пределами ее нынешнего психического состояния. Мотивом самоубийства является «безнадежность». Но эта безнадежность, тьма собственного сознания возможна лишь через отрыв жизни данной личности от всего, что находится за границами ее «его». Самоубийца является эгоцентриком. Он оторван от других людей, от мира, а в первую очередь от «Солнца мира» — от Бога. Самоубийство является возведением мгновения — данного момента, в котором жизнь для меня безнадежна, — выше вечности. Да самоубийца только потому и может стать самоубийцей, что он не видит вечности, не видит Бога, что он, иными словами, в Бога, в вечность *не верит*. Самоубийство оказывается проявлением неверия.

Бердяев лишь повторяет и развивает известную — и вполне правильную — мысль о том, что самоубийство не является (или почти никогда не является) проявлением негации¹¹ мира, а наоборот — слишком высокой оценки мира и всего того, что человек имеет и может иметь от мира. Бердяев только придает этой мысли новую интерпретацию — на наш взгляд, он мог эти идеи развить в более радикальной форме — привязанность к миру закрывает человеку Бога и вечность, создает психические состояния и условия, при которых самоубийство становится возможным.

Весьма интересна и интерпретация (вообще-то не новая, Бердяев правомерно ссылается в этой части своей брошюры на Фому Аквинского), которую дает Бердяев самоубийству как «греху против себя самого»¹². Все «грехи против себя самого» (уничтожение или повреждение своего тела и своей души) являются произволом против Бога, которому принадлежит каждое человеческое существо, произволом против Божьего миропорядка, препятствием, которое

⁹ С философией Хайдеггера Чижевский познакомился, будучи студентом Фрайбургского университета, куда перевелся из Гейдельберга в 1922 году и где слушал его лекции по онтологии и феноменологии вплоть до окончания зимнего семестра 1923/24 года. Известно, что до 1933 года Чижевский состоял с Хайдеггером в переписке, а также внимательно следил за его научной деятельностью. Опубликованная весной 1927 года работа Хайдеггера «Бытие и время», о которой явно идет речь в рецензии, вызвала несомненный интерес Чижевского, особенно ее второй раздел, который, как известно, открывается разработкой вопроса о смерти в категории экзистенциально-онтологической проблемы [Хайдеггер, 2007, с. 235–267]. Подробнее об отношении Чижевского к Хайдеггеру и его работе см. в статье А. В. Тоичкиной: [Тоичкина, 2015, с. 417 и далее].

¹⁰ Об их работах см. мое предисловие к переводу рецензии Чижевского.

¹¹ То есть отрицания (*устар.*), от лат. *negatio*.

¹² См.: [Бердяев, 1931, с. 28].

самоубийца ставит осуществлению царства Божьего. Бердяев справедливо обращает внимание на то, что за пределами христианской этики самоубийство не является грехом. Стоики или Шопенгауэр, который был атеистом, признавали самоубийство (или определенные его формы) скорее одним из возможных случаев морального поступка человека¹³. «Только христианство провозглашает необходимость мужества в страданиях и признает их смысл; значение Христа. Поэтому христианство есть самая мужественная из всех религий»¹⁴. Самоубийство является снижением человека до вещи (вне христианства такое снижение возможно, например, в форме признания рабов лишь «вещами» господ), низведением человека из сферы собственно-человеческого состояния бытия в состояние нечеловеческого, природного (вещного) бытия. (Кстати, античный философ, чьи мысли наиболее часто встречаются в христианской философии, — Аристотель — решительно противился самоубийству¹⁵.)

Мы не можем здесь и далее следовать за мыслями Бердяева, как и уходить в подробности его тонкого анализа. Нам представляется, что его идеям можно дать и более общую формулировку (которую отчасти наметил еще и Достоевский). В каждом человеке одновременно присутствуют бытие и небытие¹⁶. В жизни каждого человека всегда и неустанно происходит борьба этих элементов. И всякая изоляция человека от других людей, от всего мира, от вечности есть победа небытия. Ибо бытие человека глубоко связано, уходит корнями своими в жизнь «общественности», природы, Бога. «Небытие», победив, совсем не должно неизбежно вести человека к самоубийству. Человек, который уничтожил в себе элементы бытия, который разорвал все свои связи с высшим бытием, может вполне благополучно продолжать существовать и иметь «жизненные успехи» и показные, иллюзорные «победы» в жизни, и убивать не себя, а других. И мы могли бы распространить эту мысль и на целые народы и культуры. Не готовит ли современная культура (которая вроде бы так процветает внешне) основания и условия для собственного «самоубийства», не делают ли этого же те народы, которые, оторвавшись от вечных идеалов и целей, лелеют как самостоятельную абсолютную ценность лишь оторванную от

¹³ К примеру, см. об этом разделы о Сенеке и Шопенгауэре в книге по суицидологии: [Суицидология ..., 2013].

¹⁴ Неточная цитата Бердяева. В действительности он пишет: «Только христианство утверждает бесстрашие перед страданиями и смысл страдания, значение Креста. Поэтому христианство есть самая мужественная религия» [Бердяев, 1931, с. 29].

¹⁵ В частности, Аристотель уделяет внимание вопросу самоубийства в «Никомаховой этике», рассматривая этот акт как один из видов несправедливого действия (см.: [Аристотель, 1983, с. 169]).

¹⁶ См. об этом статью Чижевского «Достоевский — психолог», опубликованную в 1933 году в составе второго пражского сборника «О Достоевском» [Чижевский, 1933].

вечного содержания внешнюю культуру? Не нужно быть пацифистом, чтобы видеть, как из «безбожного» понимания культуры вырастает основание для небывалого истребления человечества и «культурных достижений» этой же, в сущности уже уничтоженной, культуры. Не похожи ли эти процессы удивительным образом на то самоуничтожение, которое производят над собой «духовные самоубийцы»? Современная философия (упомянутый выше Хайдеггер) с необычайной силой поднимает вопрос о предпосылках и смысле подлинного существования человека, показывает, что это подлинное существование никоим образом не является простой эмпирической, «реальной» жизнью либо жизненными успехами личности. И развивая эту мысль, мы также должны сказать, что и бытие народа, нации или конкретной «культурной сферы» никак не сводится только к политическим и другим «успехам», но подлинно укоренено лишь в сфере вечности и живой связи с вечными ценностями. Потому-то брошюра Бердяева, которая освещает тему бытия человека с индивидуально-психологической точки зрения, имеет более широкое значение и потому-то мы рекомендуем ее вниманию читателей.

Список источников

Аристотель. Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // *Аристотель*. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 53–294.

Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 448 с.

Бердяев Н. О самоубийстве: Психологический этюд. Paris: YMCA-Press, 1931. 46 с.

Розанов В. В. Новая религиозно-философская концепция (Николай Бердяев. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Москва, 1916 г.) // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. В чадѹ войны. Статьи и очерки 1916–1918 гг. / под общ. ред. А. Н. Николютина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 228–237.

Суицидология: Прошлое и настоящее: Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах. М.: Когито-Центр, 2013. 569 с.

Тоичкина А. В. Философский контекст статьи Д. И. Чижевского «К проблеме двойника» (К методологии исследования ученого) // Ежегодник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына. 2014–2015 гг. М.: ДРЗ, 2015. С. 415–423.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Чижевский Д. Достоевский — психолог // О Достоевском. Сб. статей II / под ред. А. Л. Бема. Прага: Петрополис, 1933. С. 51–72.

Чижевский Д. И. Пражские воспоминания. Возникновение Пражского лингвистического кружка и его достижения // Русское зарубежье: приглашение к диалогу: Сборник научных трудов / под ред. Л. В. Сыроватко. Калининград: Изд-во КГУ, 2004. С. 227–253.

Чижевский Д. И. Современная русская философия // Россия и современный мир. 2002. № 1 (34). С. 194–203.

References

Aristotel' (1983) "Nikomakhova etika" ["Nicomachean Ethics"]. Transl. by N. V. Braginskaya, in Aristotel'. *Sobranie sochinenii: v 4 tomakh. Tom 4* [Collected Works in 4 vols. Vol. 4]. Ed. by A. I. Dovatur, F. Kh. Kessidi. Moscow: Mysl', pp. 53–294.

Berdyaev, N. A. (1991) *Samopoznanie (Opyt filosofskoi avtobiografii)* [Self-knowledge (The Experience of Philosophical Autobiography)]. Moscow: Kniga.

Berdyaev, N. (1931) *O samoubiystve* [On Suicide]. Paris: YMCA-Press.

Rozanov, V. V. (1983) "Novaya religiozno-filosofskaya kontseptsiya (Nikolai Berdyaev. Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka. Moskva, 1916 g.)" ["A New Religious and Philosophical Concept (Nikolai Berdyaev. The Meaning of the Creative Act. Moscow, 1916)"], in Rozanov, V. V. *Sobranie sochinenii. V chadu voyny. Stat'i i ocherki 1916–1918 gg* [Collected Works. In the Haze of War. Articles and Essays 1916–1918]. Ed. by A. N. Nikolyutin. Moscow: Respublika; St. Petersburg: Rostok, pp. 228–237.

Suitsidologiya: Proshloe i nastoyashchee: Problema samoubiystva v trudakh filosofov, sotsiologov, psikhoterapevtov i v khudozhestvennykh tekstakh [Suicidology: Past and Present: The Problem of Suicide in the Works of Philosophers, Sociologists, Psychotherapists, and in Literary Texts] (2013). Moscow: Kogito-Tsentr.

Toichkina, A. V. (2015) "Filosofskii kontekst stat'i D. I. Chizhevskogo «K probleme dvoynika» (K metodologii issledovaniya uchenogo)" ["Philosophical Context of the Article by D. I. Chizhevsky "On the Problem of the Double" (On the Methodology of the Scientist's Research)"], in *Ezhegodnik Doma russkogo zarubezh'ya im. Aleksandra Solzhenitsyna. 2014–2015 gg* [Yearbook of the Alexander Solzhenitsyn House of Russian Abroad. 2014–2015]. Moscow: DRZ, pp. 415–423.

Heidegger, M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Transl. by V. V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem.

Chizhevskii D. (1933) "Dostoevskii — psikholog" ["Dostoevsky as a psychologist"], in Bem, A. L. (ed.) *O Dostoevskom. Sb. statei II* [On Dostoevsky. A Collection of Articles II]. Prague: Petropolis, pp. 51–72.

Chizhevskii, D. I. (2004) "Prazhskie vospominaniya. Vzniknovenie Prazhskogo lingvisticheskogo kruzha i ego dostizheniya" ["Prague Memories. The Emergence of the Prague Linguistic Circle and its Achievements"], in Syrovatko, L. V. (ed.) *Rus-*

skoe zarubezh'e: priglasenie k dialogu: Sbornik nauchnykh trudov [Russian Abroad: An Invitation to Dialogue: A Collection of Scientific Papers]. Kaliningrad: KGU Publ., pp. 227–253.

Chizhevskii, D. I. (2002) “Sovremennaya russkaya filosofiya” [“Modern Russian Philosophy”], *Rossiya i sovremennyi mir* [Russia and the Contemporary World], 1(34), pp. 194–203.

Информация о переводчике: Николай Викторович Рябчинский — аспирант Школы философии и культурологии, 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 translator: Nikolay V. Ryabchinskiy — Postgraduate Student in Philosophy at the School of Philosophy and Cultural Studies, Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 12.08.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 12.08.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 209–232.

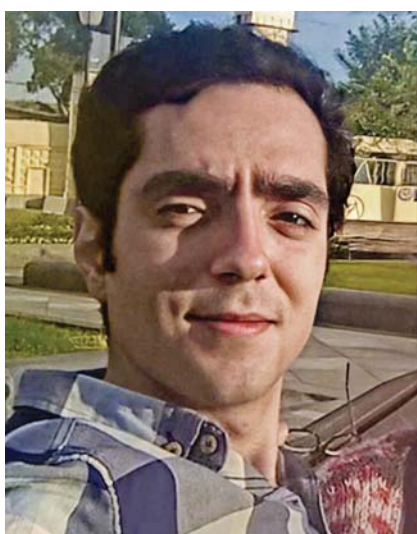
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 209–232.

Научная статья / Original article

УДК 141.82

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-209-232

ПРЕДИСЛОВИЕ К РЕПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ И. И. ЛАПШИНА «МИСТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ ПРОФ. С. Л. ФРАНКА»



Александр Леонович Беграмбеков

Выпускник аспирантуры

Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики»,

независимый исследователь,

Москва, Россия, Alexanderbegram@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-6731-1976>



Аннотация. Предисловие к републикации статьи И. И. Лапшина «Мистический рационализм проф. С. Л. Франка» (1922) содержит историографический анализ критики Лапшина в свете ее интерпретации, представленной в предисловии к полному собранию сочинений Франка (2023). Проводится сопоставление критики метафизики у Лапшина с подходами советских философов (И. К. Луппол, Г. К. Баммель). Оспаривается мнение, согласно которому статья Лапшина остается на периферии исследовательского интереса из-за ее предполагаемого сходства с официальной марксистской критикой. Детально разбираются основные претензии Лапшина к философской системе Франка, подчеркнутые в полном собрании сочинений: обвинение в «высокомерии» по отношению к эмпиризму, в допущении аффицирования сознания «вещью в себе», в «смешении транссубъективного и трансцендентного», а также в

«философском партикуляризме». Важным аргументом данного исследования является демаркация между философской полемикой и обстоятельствами высылки: решение о депортации Франка мотивировалось его «политической неблагонадежностью» в глазах советской власти, а не содержанием его философских взглядов или критикой метафизики со стороны Лапшина. Подтверждается идеологическая нейтральность работы Лапшина. В заключение обосновывается значимость статьи Лапшина для современных исследований философии Франка. Подчеркивается, что изучение подобных интеллектуальных дискуссий необходимо для понимания динамики русской мысли начала XX века, поскольку критика зачастую играла конструктивную роль в формировании идей. Результаты исследования представляют ценность как для историков русской философии, занимающихся 1920-ми годами, так и для специалистов по истории русской интеллектуальной культуры в целом.



Ключевые слова: С. Л. Франк, И. И. Лапшин, мистический рационализм, русская философия, критика метафизики, философская полемика, историография



Благодарности. Автор благодарит сотрудников СПбФ АРАН Е. Н. Груздеву и Т. В. Хромцову за содействие в архивных исследованиях.



Ссылка для цитирования: Беграмбеков А. Л. Предисловие к републикации статьи И. И. Лапшина «Мистический рационализм проф. С. Л. Франка» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 209–232. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-209-232.

Archival Materials. Unpublished Papers

PREFACE TO THE PUBLICATION OF I. I. LAPSHIN'S ARTICLE
"THE MYSTICAL RATIONALISM OF PROF. S. L. FRANK"

Alexander L. Begrambekov

Graduate of the Postgraduate program of National Research University
"Higher School of Economics" (HSE University), Independent researcher,
Moscow, Russia, Alexanderbegram@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-6731-1976>



Abstract. The preface presents a historiographical analysis of Lapshin's critique, reexamined through the interpretive lens provided by preface in Frank's Complete

Collected Works (2023). The research juxtaposes Lapshin's criticism of metaphysics with approaches taken by Soviet philosophers (I. K. Luppel, G. K. Bammel), challenging the view that Lapshin's article remains on the periphery of research interest due to its supposed similarity to official Marxist criticism. A detailed examination is offered of Lapshin's principal objections to Frank's philosophical system, as highlighted in the Frank's Complete Collected Works (2023): accusations in "intellectual arrogance" toward empiricism, accusations in affection of consciousness by the thing in itself (Ding an sich), the alleged "conflation of transsubjective and transcendent realms," and charges of "philosophical particularism." The study makes a crucial distinction between the philosophical debate and the circumstances of Frank's exile, demonstrating that his deportation resulted from being deemed "politically unreliable" by Soviet authorities, unrelated to either his philosophical views or Lapshin's critique of metaphysics. This confirms the ideological neutrality of Lapshin's work. In conclusion of the preface argues for Lapshin's article's continued relevance in contemporary studies of Frank's philosophy. Such intellectual debates, it maintains, prove essential for understanding the dynamics of early 20th century Russian thought, where criticism often served as a constructive force in shaping ideas. The results will interest both historians of 1920s Russian philosophy and scholars of Russian intellectual culture.



Keywords: S. L. Frank, I. I. Lapshin, mystical rationalism, Russian philosophy, critique of metaphysics, philosophical polemics, historiography



Acknowledgments. The author thanks the staff of the St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences, E. N. Gruzdeva and T. V. Khromtsova, for their assistance in archival research.



For citation: Begrambekov, A. L. (2025) "Preface to the Publication of I. I. Lapshin's Article 'The Mystical Rationalism of Prof. S. L. Frank'," *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 209–232. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-209-232.

*Damnosa quid non imminuit dies?*¹

Гораций

Иван Иванович Лапшин (1870–1952) — выдающийся русский философ, психолог и историк культуры, чьи работы оказали значительное влияние на развитие отечественной мысли первой половины XX века. Одна из значимых его статей — «Мистический рационализм проф. С. Л. Франка» (1922), публикуемая в этом номере журнала, была посвящена книге С. Л. Франка «Предмет знания» (1915). И. И. Лапшин был официальным оппонентом на защите магистерской диссертации Франка².

Сегодня статья Лапшина вызывает неоднозначный интерес: во-первых, это одна из немногих в целом не комплиментарных исторических статей о философии Франка, а во-вторых, хотя эту публикацию вспоминают существенно реже, чем, например, очерк о философии Франка В. В. Зеньковского, вниманием франковеды ее все же не обходят. При этом судьба статьи в современной историографии довольно неоднозначна. Так, исследователь творчества Франка и редактор значимого сборника «Русское мировоззрение» А. А. Ермичѳв отмечает, с одной стороны, ее вывод «за пределы серьезного исследовательского внимания» со стороны И. Евлампиева, работавшего над постсоветским изданием книги «Предмет знания» (1995), с другой — игнорирование ее в значимых историко-философских исследованиях П. П. Гайдено и Н. В. Мотрошиловой.

В целом Ермичѳв (так же как и Евлампиев) отмечает радикальное несогласие Лапшина с концепцией Франка. Однако с выводами Евлампиева он не соглашается, полагая, что эта концепция «совсем другая, неже-



Иван Иванович Лапшин

¹ Чего только время не разрушает? (*лат.*)

² Прежде он также был оппонентом на защите Н. О. Лосского, а после — П. А. Сорокина.

ли ее представил читателю И. И. Евлампиев» [Ермичёв, 2015, с. 78]. Ермичёв замечает несогласие Лапшина с Франком по трем пунктам:

- слишком узкое понимание знания — оно может быть не только ясным, но и смутным, а даже в самых темных состояниях сознания есть зачатки познания;
- онтологизация знания — Франк превращает знание (включая «спящее») в самостоятельную онтологическую реальность («Всеединое»), подобно тому как Гегель превращал его в «Мировой Разум»;
- смешение интуитивного и рационального — Франк одновременно утверждает мистическое познание «Всеединого» и рациональный анализ мира.

Продолжение полемики вокруг статьи Лапшина можно видеть в полном собрании сочинений (ПСС) Франка [Франк, 2023] со стороны исследователей Г. Е. Аляева, К. М. Антонова и Т. Н. Резвых. Хотя Зеньковский, автор строк «о философии Франка как высшей точке развития русской мысли, повторение которого можно встретить в любом наугад выбранном сочинении о Франке» [Плотников, 2002], перечисляет рецензию «Мистический рационализм проф. Франка» в ряду «философски существенных этюдов» [Зеньковский, 2001, с. 652], в новом издании она не просто, как писал А. Шитов, не принимается во внимание [Лапшин, 2015, с. 268], но даже интерпретируется как идеологически ангажированная. Так, во вступительной статье к публикации указывается, что «его характеристика философии Франка как “мистического рационализма” прозвучала в 1922 г. в унисон с теми обвинениями, исходя из которых как раз и предполагалось “подобных господ выслать за границу безжалостно”» [Аляев, Антонов, Резвых, 2023, с. 99].

Действительно, «мистический рационализм» — это едва ли положительная характеристика. Но критика Лапшина связана не с «идеологическим наступлением буржуазии», которую позднее за «философским языком богословия, онтологии, мистического рационализма (и еще чего-то там)» [Баммель, 1922, с. 35] увидел, например, советский философ Г. К. Баммель, а с предполагаемым формальным противоречием между мистицизмом и рационализмом в системе Франка. По содержанию рецензия Лапшина вполне укладывается в актуальное и по сей день направление философских исследований, сформированное более чем за 20 лет до этой рецензии:

В России, где с философской мысли еще так недавно «спали тяжкие оковы» и где интерес к философии принял столь значительные размеры, было бы желательно, наряду с предоставлением самой широкой свободы для развития всех возможных философских направлений, организовать систематическое

изучение причин, порождающих метафизические иллюзии, с точки зрения критической философии, одновременно с теоретической разработкой этого направления. Нельзя оставлять без внимания ненормальности мысли, — надо бороться с ними, разумеется, путем знания, а не насилия. До последнего времени философия была физиологией ума, нужно, чтобы она стала также его патологией и терапией. В этом смысле можно будет сказать вместе с Цицероном — *Philosophia est medicina mentis*³.

[Лапшин, 1900, с. 83]

В статье «Мистический рационализм проф. С. Л. Франка» нет ни выражений, сродни «Идеолог контрреволюции», «Лидер самых непримиримых профессоров и интеллигентов», «Настало время уничтожить их раз и навсегда», «Как долго ЧК будет мириться с их деятельностью?» [Сорокин, 1992, с. 133], ни погромного духа вообще — только критическое прочтение. Так, в петроградской газете «Речь» от 16 мая 1916 года в неподписанной заметке под названием «Философский диспут» отмечается, что «[в] общем, примыкая к А. И. Введенскому, И. И. Лапшин видит в книге Франка предвзятую богословскую точку зрения, которая, последовательно проведенная, должна привести к тому же господству богословия над философией, которое характерно для средневековой схоластики» [Ермичѳев, 2015, с. 78]. Советский философ И. К. Луппол тоже отмечал, что «за современной философской видимостью Франка скрывается средневековая схоластика» [Луппол, 1990, с. 126]. Но Луппол, так же как и Баммель, нападал на Франка именно идеологически: в контексте классовой борьбы и с неременной апелляцией к авторитету Маркса, Энгельса, Ленина и Плеханова. Отличительное качество подобной критики замечательно описал академик Д. С. Лихачев. По этой логике, «в науке действуют две противостоящие воли: одна классово-приемлемая и другая классово-враждебная этой первой — соответствующей пролетарской идеологии» [Лихачев, 1991, с. 5]. Такое дихотомическое идеологическое прочтение, часто встречающееся именно в советскую эпоху, не только упрощает историко-философский дискурс, но и затрудняет понимание реального содержания интеллектуальных дискуссий, в которых было более двух полюсов. Даже резкая профессиональная критика — обвинение в «схоластике» — может быть содержательной, если она апеллирует к доказательности, а не к идеологически «правильным» авторитетам. Критика Лапшина, в свою очередь, была направлена против метафизики и ничего более. В конце концов, положения этой критики в своей основе не изменились с 1916 по 1922 год.

³ Философия есть врачевание ума (лат.). — Здесь и далее примеч. авт.

В ПСС Франка утверждается: «Надо признать, что тон рецензии Лапшина отличается определенной высокомерностью» [Аляев, Антонов, Резвых, 2023, с. 99]. Но Лапшин обнаруживает высокомерие у самого Франка. В чем он его усматривает? Согласно Лапшину, «...эмпиристов Франк мало уважает, а иногда относится к ним с *высокомерным пренебрежением*. Так, например, по адресу Маха говорится: “Учение, что опытное суждение есть только ‘анализ (или синтез) ощущений’, есть плод *поверхностного гносеологического дилетантизма* и должно быть раз навсегда изгнано из теории познания” (стр. 35). Но что же делать, если подобное учение *упирается и не хочет уходить* из сферы теории познания?! Четверть века тому назад эмпиризм был настолько модным учением, что, казалось, платонизм и в теории познания, и в психологии мышления похоронен раз навсегда. И, однако, что мы видим теперь? Платонизм воскрес и не только представляет в лице Гуссерля, Наторпа, Когена последний “крик модерна” в теории познания, но и, — *risum teneatis*⁴! — проник в лоно психологических лабораторий. Франк спешит уплатить дань этой модной волне “антипсихологизма”, забывая, что эмпиризм жив, процветает в лице Джэмса, Маха, Авенариуса, Дьюи и др. и *требует к себе гораздо большего внимания*. Я боюсь, что высокомерие Франка к эмпиризму оттолкнет от его интересной книги многих искренних любителей философии» [Лапшин, 1922, с. 141].

«По его [Лапшина] словам, Франк стоит на “допотопной” точке зрения в понимании кантовской вещи в себе» [Аляев, Антонов, Резвых, 2023, с. 99], — отмечается далее в ПСС. Допотопность, которую здесь обнаруживает Лапшин, заключается в аффицировании сознания вещью в себе. Но что же писал об этом сам Кант?

Если из эмпирического познания устранить всякое мышление (посредством категорий), то не останется никакого знания о каком бы то ни было предмете, т. к. посредством одних лишь созерцаний ничто не мыслится, и то обстоятельство, что это аффицирование чувственности происходит во мне, не создает еще никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту. Если же я устраню [из мышления] всякое созерцание, то у меня все же останется еще форма мышления, т. е. способ определения предмета для многообразного [содержания] возможного созерцания. Поэтому категории в этом смысле простираются дальше [сферы] чувственного созерцания, т. к. они мыслят объекты вообще, не обращая внимания на особый вид (чувственности), каким они мо-

⁴ удержитесь ли от смеха (*лат.*).

гут быть даны. Но этим категории не определяют более широкой области предметов, т. к. допустить, что такие предметы могут быть даны, можно не иначе, как предположив возможность созерцания, отличного от чувственного, но на это мы не имеем никакого права.

[Кант, 2020, с. 182–183]

Критика Лапшина сводится к тому, что вещь в себе не есть допонятийное основание вещей, а является источником раздражения для разума. Она есть «невозможное задание для разума» [Лапшин, 1922, с. 145]. Так, исследователь В. Белов отмечает, что, согласно Франку, «следует прибегать к понятиям, чтобы их же и отрицать с целью выйти на допонятийную или сверхпонятийную их основу» [Белов, 2023, с. 8]. Другими словами, у Франка кантовская вещь в себе необходимо существует только для того, чтобы быть отброшенной, и, хотя этого не сделал сам Кант, это должно быть сделано. Эти воззрения могут апеллировать не только к Якоби или Фихте, но и к истории неокантианства, которое повторило путь к Гегелю⁵. Однако, как указывал С. В. Лурье, «...Лейбниц, Кант, Гегель, Шопенгауэр не потому расходились в своих воззрениях, что одни мыслили истинно, а другие ложно. Разум, т. е. способность комбинировать идеи, у всех упомянутых философов был достаточно изощренный, чтобы не допускать ошибок» [Лурье, 1921, с. 173]. Подобный строго эволюционистский прогрессистский взгляд делает из, например, Фихте своеобразный канат, протянутый между Кантом и Гегелем. В таком случае автор, согласно М. К. Мамардашвили, просто «занимает место бабочки на какой-то ступеньке эволюции» [Мамардашвили, 2002, с. 11]. В данном случае спорность этого взгляда заключена не в том, что вещь в себе не должна пониматься подобным образом, а в том, что вещь в себе может просто пониматься иначе, чем у Франка (то есть вводится не только для того, чтобы быть отброшенной), и тогда допонятийность или сверхпонятийность вещи в себе в знании становится опциональной и оперировать ею так, как если бы она не была обязательной, уже нельзя.

Вещь в себе Франка и вещь в себе Канта — это два вполне различных понятия, которыми авторы оперируют тоже по-разному. Если соотнести положения Франка с критическими замечаниями Лапшина, то это позволит избежать искажения его критики, что, в свою очередь, поможет воссоздать авторскую концепцию.

Наиболее яркий пример искажения мысли Лапшина в ПСС представлен здесь:

⁵ Подробнее см.: [Давыдов, 2002].

Франк, по словам Лапшина, смешивает «в одну кучу трансубъективное и трансцендентное»; ему «не приходит в голову, что современный критицизм весьма далек от сенсуализма» и вообще надо «несколько отрезвить его от философского партикуляризма», так как «для Франка непостижимо, как находятся такие глупые люди, которые осмеливаются инако мыслить». Приходится сказать, что последнее утверждение Лапшина не просто предвзято, но прямо звучит (опять же — это 1922 год!) как какой-то навет. Во всяком случае, оно явно противоречит словам почти всех иных рецензентов, подчеркивающих как раз примирительную тенденцию мысли Франка. Обвинить Франка в нетерпимости к инакомыслию — это надо было быть уж слишком нетерпимым к нему лично. Говорить далее о рецензии Лапшина — это значит лишь продолжать наталкиваться на подобные сарказмы, чем-то напоминающие философский стиль автора процитированного выше письма, как раз в это время решившего «очистить Россию надолго» как от Франка, так и от авторов питерской «Мысли».

[Аляев, Антонов, Резвых, 2023, с. 99–100]

Итак, почему Лапшин пишет о неразличении у Франка трансубъективного (лежащего за границей субъекта) и трансцендентного (недоступного для эмпирического познания)? Чтобы говорить о смешении, что-то трансубъективное должно стать трансцендентным, либо наоборот. Франк комментирует свое понимание этой проблемы следующим образом:

В пределах идеализма здесь возможны лишь два решения: либо признать понятие предмета как чего-то, выходящего за пределы представлений, вообще противоречивым и невозможным, т. е. отрицать не только познаваемость, но и саму мыслимость «предмета», либо же допустить, что это «нечто непредставляемое», будучи доступно сознанию, тем самым лежит в пределах сознания и, следовательно, в более широком смысле тоже только субъективно.

[Франк, 2023, с. 160]

Первое решение Франк наблюдает у Беркли и находит его «несостоятельным»: «...простое описание смысла любого знания говорит нам, что предмет есть не что иное, как представление, что, например, предмет не возникает и не исчезает вместе с моим представлением о нем, а имеет длительное бытие» [Франк, 2023, с. 163]. Второе решение мыслитель наблюдает у Канта, и, согласно Франку, «он захватывает проблему предмета глубже, чем чисто отрицательная теория Беркли» [Франк, 2023, с. 164]. По этому решению, «предмет есть действительно нечто отличное от представления; но так как предмет как

бытие, трансцендентное сознанию, нам абсолютно недоступен, то остается допустить, что представлениями не исчерпывается мое сознание, а что имеются еще иные, имманентные формы сознания, которые выражаются в идее предмета как чего-то, отличного от представлений» [Франк, 2023, с. 164]. Таким образом, согласно Франку, у Беркли транссубъективное становится трансцендентным, а у Канта трансцендентное перестает быть собой и становится транссубъективным.

Франк, как он сам полагает, следует здесь за Кантом, за тем лишь исключением, что вслед за Фихте отбрасывает вещь в себе. Вопрос о том, «насколько это решение правильное (возможное и необходимое)?», никак не меняет того факта, что Франк действительно делает из трансцендентного транссубъективное. У Франка тоже «нечто непредставляемое», будучи доступным сознанию, тем самым уже лежит в пределах сознания и, следовательно, просто лежит за границей субъекта. И Лапшин только констатирует это. Он негативно относится к этому смещению, но у Франка оно действительно присутствует и, согласно самому Франку, присутствует у Беркли и Канта. Согласно Лапшину, у Канта этого нет. «Как дешево можно было бы в таком случае опровергнуть критицизм» [Лапшин, 1922, с. 145], — отмечает он. Не столь важно, кто здесь выражает подлинное кантианство — Лапшин или Франк. Помимо того, что оба философа слишком оригинальны в собственном творчестве, они также оба весьма критично⁶ подходят к творчеству Канта, чтобы можно было свести их мысль к единственно возможному развитию его мысли.

Точно так же Лапшин, по собственному мнению, пытается отрезвить от партикуляризма Франка. И делает это не из-за того, что «для Франка непостижимо, как находятся такие глупые люди, которые осмеливаются инако мыслить» — это только вывод Лапшина⁷, — а из-за предполагаемого Франком, согласно Лапшину, тождества между «неопровержимостью» и «достоверностью».

⁶ Пожалуй, называть кантианцем Франка даже в течение его «кантианского» периода — это преувеличение. С большим успехом его можно было бы называть фихтеанцем (см. подробнее: [Беграббеков, 2022, р. 68–69]). В отношении кантианства Лапшина характерно то же, что и для кантианства Введенского: при всей абстрактности термина кантианства/неокантианства Введенский и Лапшин были кантианцами еще в меньшей мере, чем их западные коллеги. Более того, в отличие от Канта и неокантианцев Марбурга и Баадена, русские неокантианцы не строили систему кантианства, а сосредотачивали свое внимание на критицизме. Подробнее по этой теме в творчестве Введенского см.: [Белов, 2013, с. 74–92]. Лапшин в этом смысле был кантианцем исключительно в смысле критики метафизики. Причем он критиковал ее в еще более радикальной форме, чем А. Введенский.

⁷ К похожему выводу приходили также С. В. Лурье, В. Ф. Эрн и П. С. Юшкевич. Относительно критики Лурье подробнее см.: [Беграббеков, 2023]. У Эрна и Юшкевича даже встречается одинаковый сравнительный образ: для обоих нечто Абсолютное Франка сродни Альдонсе, которую называют Дульсинеей Тобосской [Эрн, 1911, с. 139; Юшкевич, 1916].

В сущности, о снятии того же тождества писал Б. Рассел в примере о чайнике на орбите. Поэтому, когда Лапшин говорит об отрезвлении от философского партикуляризма, то он не призывает к расстрелу или изгнанию Франка, а, так же как и позднее Рассел, просто снимает это тождество: если что-то нельзя опровергнуть, то это не является доказательством достоверности.

Обратимся к самой цитате Лапшина:

Положение Лейбница, что мир для меня есть *phaenomenon bene fundatum*, закономерно упорядоченная совокупность феноменов, включающая бесконечность пространства и времени и вполне отличимая по содержанию от субъективных грез и галлюцинаций, никогда не было опровергнуто никаким философом именно потому, что оно совершенно неопровержимо. Это положение есть чистейшее выражение принципа относительности. Для Франка непостижимо, как находятся такие глупые люди, которые осмеливаются *инако мыслить*. Дабы несколько отрезвить его от философского партикуляризма, я напому ему, что даже материалист Гольбах признает *крайнюю трудность опровержения Беркли*.

[Лапшин, 1922, с. 145–146]

Материалист Гольбах этого тождества не признает, но его, согласно Лапшину, признает Франк. Другими словами, то, что кантианцы не опровергли Якоби, вовсе не значит, что кантианцы были обязаны отбросить вещь в себе, чтобы остаться с истиной. То, что Якоби видел в Фихте необходимое развитие философии Канта⁸, не значит, что оно действительно является единственно необходимым. То, что Беркли крайне труден для опровержения даже для материалиста Гольбаха, не значит, что Гольбах признавал или должен был признавать правоту Беркли.

Можно ли считать критику Лапшина предвзятой? На наш взгляд, нет. В подтверждение сошлемся на самого Франка. Если критика диктуется «исключительно объективными мотивами» и отсутствуют следы смещения «идейного несогласия с нравственным опорочиванием» [Франк, 2020b, с. 254], то она не является примером философского партикуляризма. А вот что писал по адресу рецензируемой работы Лапшин: «Я нахожу основную идею книги проф. С. Л. Франка в корне ложной. Абсолют Франка — это “*chimaera bombinans*

⁸ Якоби пишет Фихте об этом так: «...я продолжаю, и прежде всего еще раз настойчивее и громче провозглашаю Вас царем среди иудеев спекулятивного разума, и грожу жестоким, дабы они признали Вас; кенигсбергского же Крестителя чтобы принимали как Вашего Предтечу» [Якоби, 2006, с. 211].

invasio”⁹ и тем не менее считаю его произведение *весьма талантливой* работой, обнаруживающей глубокое *знание предмета*, хотя и не разрешающей загадки *предмета знания*» [Лапшин, 1922, с. 152]. То есть критика несколько не мешает признанию заслуг, и наоборот. Исходя из этого, не ясно, почему Лапшину, человеку, по многочисленным отзывам, максимально аполитичному¹⁰, который критиковал метафизику к 1922 году уже более 20-ти лет, необходимо было перестать ее критиковать.

В действительности систематическая философская карьера Франка началась с работы «Предмет знания», и ее концептуальная значимость до выхода книги «Непостижимое» (1939) только росла. Помимо этого, период с 1918 по 1921 год, судя по библиографии Лапшина, совсем не был отмечен публикациями, из чего можно сделать вывод, что Лапшин как раз наоборот, не «вполне мог (...) опубликовать его [свой отзыв] ранее» [Аляев, Антонов, Резвых, 2023, с. 98]. 1922 год, напротив, был, пожалуй, наиболее продуктивным годом для Лапшина, только закончившего свой труд предшествующих четырех лет — «Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии». Более того, Лапшин не мог знать, что в 1922 году (на исходе Гражданской войны и в разгар НЭПа) окажется вместе с Франком изгнанником.

Успех метафизической философии, который, на взгляд Лапшина, был довольно симптоматичным, для представителей критической мысли в лице Введенского и его самого был равносителен догматической колыбельной после того, как Иммануил Кант, наоборот, проснулся сам и разбудил всех в Европе. Неудивительно, что это неприятие приобрело форму войны. Сам Франк, вспоминая конфликты с Введенским, отмечал, что «...с обеих сторон война не всегда оставалась на почве идейного спора, а слишком часто переходила в личные столкновения» [Франк, 2020с, с. 171]. Именно этим и объясняется некоторая резкость критики, а отнюдь не политической конъюнктурой.

В пользу того, что статья Лапшина была не столь предвзятой, несправедливой и несвоевременной, говорит и то, что Франк поздравлял ее автора с юбилеем следующими словами:

Среди мрака и тягчайших бедствий современной России, перед лицом попыток радикального истребления и удушения всякого проявления независимой

⁹ «химера, жужжащая в пустоте» (лат.).

¹⁰ В попытке спасти Лапшина от эмиграции за него подало ходатайство множество разных людей и организаций, настаивающих на абсолютной его аполитичности. При этом ни одно из прошений не апеллировало к статье «Мистический рационализм С. Франка» как к доказательству политической благонадежности, что заставляет еще раз усомниться в ангажированности этой работы (КР РИИИ. Ф. 57. Оп. 1. № 17. Л. 1–14).

мысли и духовной жизни, отрадно сознавать, что русская философская мысль, нашедшая себе приют за рубежом, еще жива и имеет таких представителей, как Н. О. Лосский и И. И. Лапшин.

[Франк, 2021, с. 246]

Это можно было бы списать на тактичность Франка. Однако также нет свидетельств того, что Лапшин мешал карьере Франка. Есть только свидетельства обратному, причем как в России (как это указывал Г. Е. Аляев) [Аляев, 2021, с. 102], так и в эмиграции (как это указывала Т. Оболевич) [Оболевич, 2022, с. 174–188]. При этом даже если допустить, что Лапшин «был слишком нетерпимым к нему лично», то это все равно не влияет на научное содержание его критики. Едва ли можно сравнивать такую критику с критикой и призывами к изгнанию, характерными для В. И. Ленина. Применение *Reductio ad Leninum* к философу-критицисту, которому всегда претила метафизика в философии, представляется избыточным. В конце концов, похожим образом можно было бы обвинить Э. Л. Радлова и Н. О. Лосского как руководителей журнала Петербургского философского общества «Мысль» [Синельникова, Соболев, 2016, с. 165], что они пропустили этот «навет».

Возможно, подобные коннотации обусловлены тем, что статья И. И. Лапшина «Мистический рационализм Франка» (Мысль, 1922, № 3) была представлена в качестве отзыва о книге С. Л. Франка «Предмет знания» (1915) в Петербургскую академию наук и удостоена денежной премии [Пустырников, 1999, с. 341]. Вместе с тем данное обстоятельство нуждается в дополнительном уточнении. Книга «Предмет знания» была подана автором на соискание премии М. Н. Ахматова в Российскую академию наук [СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 1. Д. 24]. Она рассматривалась Академией в 1918 году. По правилам премии, книга должна была получить рецензию от кого-то из членов Академии¹¹. Отзыв на книгу Франка было предложено написать Лапшину¹², и в ноябре 1918 года его рецензия поступила в Комиссию по премии [СПбФ АРАН. Ф. 9. Оп. 3. Д. 48]. В итоге Франку была присуждена премия в 750 руб. [СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 5. Д. 18. Ед. хр. 2], а Лапшину — золотая рецензентная медаль [СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 5. Д. 20. Ед. хр. 26]. Однако из-за трудностей военного и революционного времени изготовить медали сразу было невозможно, поэтому Академия предложила

¹¹ По оценкам историка Б. С. Кагановича, до конца 1920-х годов «Академия наук была, вероятно, самым автономным и независимым учреждением в Советском Союзе» [Каганович, 2002, с. 59].

¹² Лапшин был рецензентом работ, представленных на соискание премии имени Ахматова еще в 1913 году [СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 29].

рецензентам выбор: или дождаться медалей, или получить вместо них некую «известную» сумму. Лапшин выбрал последнее.

«Философский пароход» для Франка и других веховцев случился все-таки не из-за возрождения метафизики, что вполне предсказуемо не приветствовалось гонителями «опиума народа», а из-за полярной политической позиции. Так, В. К. Кантор замечает, что «Правда» комментировала высылку ученых следующим образом: «Среди высланных нет крупных научных имен. В большинстве это — политиканствующие элементы профессуры, которые гораздо более известны своей принадлежностью к кадетской партии, чем своими научными заслугами» [Кантор, 2012, с. 13–14]. Не имеет значения статус этих научных имен — не наука и не Абсолют изгоняли пассажиров «философского парохода», а большевики. И изгоняли они не «крупные научные имена», а именно «политиканствующих элементов профессуры». Именно так советская власть их воспринимала и именно в этом качестве их высылала.

Поводом для высылки Франка послужил сборник «Освальд Шпенглер и закат Европы» (1922), охарактеризованный Лениным как «литературное прикрытие “белогвардейской организации”» [Кантор, 2012, с. 13–14]. Однако у Ленина были и старые счеты с веховцами. Он писал:

Демократическое движение и демократические идеи не только политически ошибочны, не только тактически неуместны, но и морально греховны, — вот к чему сводится истинная мысль «Вех», ровно ничем не отличающаяся от истинных мыслей Победоносцева. Победоносцев только честнее и прямее говорил то, что говорят Струве, Изгоевы, Франки и К°.

[Ленин, 1998, с. 500]

Все дожившие до 1922 года веховцы, за исключением Гершензона, оказались пассажирами «философского парохода». Однако Гершензон еще во времена «Вех» сильно выбивался из ряда авторов¹³, а к 1922 году уже сильно болел и несколько встроился в советскую систему¹⁴. Что касается Франка, то

¹³ Позднее Франк вспоминал: «...я, шутя, как-то сказал Гершензону, что мы, собственно, имели намерение напасть друг на друга и что только потому, что в промежутке между нами стояла “русская интеллигенция”, мы принялись совместно, но с разных сторон, наносить ей удары» [Франк, 1954, с. 14].

¹⁴ Поведение Гершензона, в котором тогда видели «приспособление и соглашательство», не только помогло продолжить академическую карьеру — в 1920–1921 годах он стал членом бюро Литературного отдела Наркомпроса, членом коллегии 4-й секции Главархива, а с 1921 года стал заведующим литературной секцией Государственной академии художественных наук, — но и дало ему возможность помогать многим обездоленным, чем он не преминул пользоваться [Ходасевич, 1996, с. 101].

его разгромная рецензия на книгу Ленина, лелеющая надежду, что эта книга «пойдет на макулатуру» [Франк, 2020а, с. 252], возможно, сама стала причиной публичной реакции Ленина на «Вехи» [Сапов, 1998, с. 15] и, очевидно, шансов на спокойную жизнь при советской власти отнюдь ни прибавила. Более того, история враждебных взаимоотношений с Лениным еще более старая: именно Ленин поучаствовал в том, чтобы Франк «имел честь быть обруганным и оплеванным самым великим инквизитором российского (да и европейского) ортодоксального марксизма — Жоржем (Плеханов)ым» [Франк, 2006, с. 43]. Ленин не только направил Плеханову копию книги Франка, но и попросил того написать рецензию [Аляев, 2017, с. 37].

Все-таки большевистский гуманизм для многих пассажиров «философского парохода» оказался лучшей альтернативой, чем отсутствие какого-либо гуманизма вообще. Вменяемое «нежелание примириться и работать с советской властью» [Осоргин, б. г.] в отношении Франка и других веховцев представляется достаточно точным, потому что работать с советской властью значило работать *на* советскую власть. Франк в 1918 году — на первом году воцарившегося большевизма — писал о том, что не мог и предположить той страшной бездны, в которую «[мы] провалились и в которой беспомощно барахтаемся» [Франк, 2010, с. 169]. Однако работать *на* советскую власть он, наверное, все-таки не стал бы. Франк позднее довольно прямо заявлял в письме к Эйнштейну, как он представлял свое возвращение в Россию. Несмотря на все испытания эмиграции, работать *на* советскую власть даже в рамках мысленного эксперимента он все равно не собирался: «Я готов вернуться в Россию, воздерживаться от любой политической деятельности и даже от любого политического высказывания в том случае, если советское правительство со своей стороны публично гарантирует Вам, что я получу кафедру в русском университете и смогу свободно обучать своим философским убеждениям» [Переписка С. Л. Франка и А. Эйнштейна, 2018, с. 124]. Франк понимал, что причиной высылки была его политическая деятельность начала XX века и препятствием к его возвращению была именно она. Поэтому сложно предположить, что «философский пароход» оказался для него, в отличие от аполитичного Лапшина¹⁵, бóльшим злом, чем неминуемый расстрел.

Представляется, что статья Лапшина являлась просто частью научной полемики. Его критическое отношение к «мистическому рационализму» Фран-

¹⁵ Лапшин в списке на высылку оказался без причины, а поводом стало то, что он (так же как Лосский и Л. П. Карсавин) «[п]олучал материальную поддержку через Таганцева (руководителя военного заговора) от зарубежной белой организации» [Главацкий, 2002, с. 188]. Из 253 томов этого дела рассекречены только 3, но, исходя из доступных на сегодняшний день данных, наиболее логичным объяснением кажется то, что Таганцев оказывал анонимную помощь голодающим ученым Петрограда, к числу которых относился и Лапшин [Черняев, 2011].

ка и метафизике в целом не связано с политическим контекстом эпохи. Более простой и доказуемой причиной интереса Лапшина к любого рода «мистическому» можно найти в его биографии. Родители Лапшина были сильно увлечены спиритизмом, и на их сеансы регулярно ходил В. С. Соловьев [Мочульский, 2002, с. 574], системе которого Лапшин в своей статье уподобил систему Франка. Вероятно, Лапшин, дистанцировавшись от собственного участия в подобных мероприятиях, продолжил испытывать к ним интерес как к явлениям «метафизических иллюзий».

Объективно статья Лапшина представляет большой интерес для исследователей творчества Франка. Критика является необходимой частью любого философского дискурса. Более того, как отмечала Ю. Б. Мелих, исторически «как раз взаимное неприятие и создавало поле дискурса. Трудно представить себе судьбу журнала “Логос”, если бы на него не было такой бурной реакции. Опять же трудно себе представить, что Лапшин, защитивший диссертацию именно в России по неокантианству и развивающий логицизм, говорит о “незабвенном” Соловьеве — и религиозная философия входит в круг его осмысления (...)». Поэтому, казалось бы, противоположные и разнообразные направления философской мысли в России представляют собой все-таки целостный феномен. Одно без другого трудно представить. Мы можем их рассматривать отдельно, но нельзя сказать, что они самодостаточны, что они смогли бы развиваться самостоятельно» [Конференция — «круглый стол» ... , 2014, с. 20].

Если исторически разные философские течения сталкивались и формировались в столкновениях, то это значит, что изучение данной полемики сегодня также не может быть выборочным и локальным, а должно предполагать целостное и непредвзятое описание.

Список источников

Аляев Г. Е. С. Л. Франк и А. И. Введенский: страницы философского общения (предисловие к некрологу) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2021. Вып. 1 (9). С. 99–118.

doi: 10.31119/phlog.2021.1.135.

Аляев Г. Е., Антонов К. М., Резвых Т. Н. Предисловие. С. Л. Франк: «Предмет знания» // Франк С. Л. Полное собрание сочинений / под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. Т. 5: Предмет знания. С. 5–109.

Аляев Г. Е. Семен Франк. СПб.: Наука, 2017. 255 с.

Баммель Г. К. Сумерки идеалистической философии // Печать и революция. 1922. № 2. С. 22–37.

Беграмбеков А. Л. Эволюция взглядов С. Франка на культуру и религию в контексте полемики с С. Лурье // *Вопр. философии*. 2023. № 5. С. 142–150. doi: 10.21146/0042-8744-2023-5-142-150.

Белов В. Н. А. И. Введенский — родоначальник русского неокантианства // *Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин* / под ред. В. Н. Брюшинкина, В. С. Поповой. М.: РОССПЭН, 2013. С. 74–92.

Главацкий М. Е. «Философский пароход»: год 1922-й: Историографические этюды. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 224 с.

Давыдов Ю. Н. Поздний В. Виндельбанд: запоздалое тяготение к теоретико-методологическому синтезу. Неокантианство на пути к неогегельянству // *История теоретической социологии*. В 4-х т. / отв. ред. и сост. Ю. Н. Давыдов. М.: Канон+, 2002. Т. 2. С. 437–454.

Ермичёв А. А. Магистерская диссертация С. Л. Франка и ее критики // *Соловьёвские исследования*. 2015. № 4 (48). С. 67–86.

Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. 652 с.

Каганович Б. С. Российская академия наук в 1920 — начале 1930-х гг. (по материалам архива С. Ф. Ольденбурга) // *За «железным занавесом»: Мифы и реалии советской науки* / под ред. М. Хайнеманна, Э. И. Колчинского. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. С. 56–71.

Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Академический проект, 2020. 567 с.

Кантор В. К. Федор Степун: хранитель высших смыслов, или Сквозь катастрофы XX века // *Федор Августович Степун* / сост. В. К. Кантор. М.: РОССПЭН, 2012. С. 5–33.

Конференция — «круглый стол» «Философия России первой половины XX века» // *Вопр. философии*. 2014. № 7. С. 3–38.

Лапшин И. И. Кант и современная философия (по поводу 200-летия со дня рождения Э. Канта) / публ., вступ. ст. и примеч. А. В. Шитова // *Вестн. РХГА*. 2015. Т. 16, № 3. С. 268–278.

Лапшин И. И. Мистический рационализм проф. С. Л. Франка // *Мысль*. 1922. № 3. С. 140–153.

Лапшин И. И. О психологическом изучении метафизических иллюзий // *Жизнь*. 1900. № 1. С. 72–83.

Ленин В. И. О «Вехах» // *Вехи: pro et contra* / под ред. В. В. Сапова. СПб.: Изд-во РХГА, 1998. С. 496–503.

Лихачев Д. С. Предисловие // *Репрессированная наука* / под общ. ред. М. Г. Ярошевского. Л.: Наука, 1991. С. 5–9.

Луппол И. К. Рецензия на книгу С. Л. Франка «Введение в философию в сжатом изложении» // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / сост. П. В. Алексеев. М.: Политиздат, 1990. С. 123–126.

Лурье С. В. Два пути (Философия идеи и философия переживания) // Современные записки. 1921. Кн. VII. С. 162–187.

Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002. 320 с.

Мочульский К. В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Вл. Соловьев: PRO ET CONTRA. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 556–829.

Оболевич Т. Участие С. Л. Франка в Восьмом международном философском конгрессе в Праге // Философский журнал. 2022. Т. 15, № 2. С. 174–188. doi: 10.21146/2072-0726-2022-15-2-174-188.

Осоргин М. А. Как нас уехали. URL: <https://ihst.ru/projects/sohist/document/deport/osorgin.htm> (дата обращения: 15.03.2025).

Переписка С. Л. Франка и А. Эйнштейна / публ. писем С. Л. Франка Т. Оболевич и А. Цыганкова; публ. писем А. Эйнштейна В. Хазана и В. Янцена; пер. с нем. Т. Оболевич, А. Цыганкова, В. Янцена; предисл. и коммент. Т. Оболевич и А. Цыганкова // Вопр. философии. 2018. № 11. С. 117–141.

Плотников Н. С. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002. № 2 (22). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/plotnjik.html> (дата обращения: 08.08.2024).

Пустырников В. Ф. И. И. Лапшин как философ, исследователь научного и художественного творчества // Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М.: Республика, 1999. С. 340–355.

Сапов В. В. Вокруг «Вех» (Полемика 1909–1910 годов) // Вехи: pro et contra / под ред. В. В. Сапова. СПб.: Изд-во РХГА, 1998. С. 2–17.

Синельникова Е. Ф., Соболев В. С. Воскрешая величавые образы мыслителей: Из истории Петербургского философского общества (1897–1923) // Петербургский исторический журнал. 2016. № 3. С. 150–166.

Сорокин П. А. Дальняя дорога. М.: Терра, 1992. 315 с.

Франк С. Л. [Рец. на:] Вл. Ильин. Материализм и эмпириокритицизм // Франк С. Л. Полное собрание сочинений / под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020а. Т. 3: 1908–1910. С. 251–252.

Франк С. Л. Дневник Семена Людвиговича Франка // С. Л. Франк. Саратовский текст / сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. С. 16–111.

Франк С. Л. Из истории русской общественной мысли начала XX века // Вестн. Русского студенческого христианского движения. 1954. № 3 (33). С. 13–19.

Франк С. Л. Культура и религия (По поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье) // Франк С. Л. Полное собрание сочинений / под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020b. Т. 3: 1908–1910. С. 254–271.

Франк С. Л. Памяти А. И. Введенского / републикация и критические замечания А. А. Ермичёва // Соловьёвские исследования. 2020с. № 1 (73). С. 158–193. doi: 10.17588/2076-9210.2022.1.169-175.

Франк С. Л. Полное собрание сочинений / под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018– . Т. 1–5.

Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. 1915 // Франк С. Л. Полное собрание сочинений / под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. Т. 5: Предмет знания. С. 109–538.

Франк С. Л. Юбилей двух русских философов // Вестн. РХГА. 2021. Т. 22, вып. 2. С. 245–246. doi: 10.2599WRHGA.202L22.Z038.

Франк С. Л. De profundis // Франк С. Л. Избранные труды / сост., автор вступ. ст. и коммент. С. Б. Роцинский. М.: РОССПЭН, 2010. С. 169–190.

Ходасевич Владислав. Некрополь // Ходасевич Владислав. Некрополь. Воспоминания. Литература и власть. Письма Б. А. Садовскому / сост. С. Сильванович, М. Шатин; предисл. и коммент. Н. Богомолова; примеч. к письмам и заключ. ст. И. Андреевой. М.: СС, 1996. С. 19–175.

Черняев В. Н. Таганцевский заговор: к 90-летию нерассекреченного дела. 2011. URL: <https://web.archive.org/web/20190401122416/https://www.svoboda.org/a/24385412.html> (дата обращения: 19.05.2025).

Эрн Владимир. Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку // Эрн Владимир. Борьба за Логос. Опыт философии и критические. М.: Путь, 1911. С. 120–142.

Юшкевич П. О философах и философии (На диспуте С. Л. Франка) // День. 1916. № 134 (1294). 17 мая. С. 2.

Якоби Ф. Г. Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте (1799) // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры / сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С. В. Волжин. СПб.: [б. и.], 2006. С. 206–264.

Begrambekov Alexander. Georg Simmel and Semyon Frank: from Kant to Lebensphilosophie // Russian Sociological Review. 2022. Vol. 21, no. 4. P. 57–81. doi: 10.17323/1728-192x-2022-4-57-81.

Архивы

КР РИИИ — Кабинет рукописей Российского института истории искусств;
СПбФ АРАН — Санкт-петербургский филиал Архива Российской академии наук.

References

Alyae, G. E. (2021) “S. L. Frank i A. I. Vvedenskii: stranitsy filosofskogo obshcheniya (predislovie k nekrologu)” [“S. L. Frank and A. I. Vvedensky: Pages of Philosophical Communication (Preface to the Obituary)”], *Filosofskii polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoi filosofii* [*Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy*], 1(9), pp. 99–118. doi: 10.31119/phlog.2021.1.135.

Alyae, G. E., Antonov, K. M. and Rezvykh, T. N. (2023) “Predislovie. S. L. Frank: ‘Predmet znaniya’” [“Preface. S. L. Frank: ‘The Object of Knowledge’”], in Frank, S. L. *Polnoe sobranie sochinenii. Tom 5: Predmet znaniya* [*Complete Works. Vol. 5: The Object of Knowledge*]. Moscow: PSTGU, pp. 5–109.

Alyae, G. E. (2017) *Semen Frank* [*Semyon Frank*]. St. Petersburg: Nauka.

Bammel', G. K. (1922) “Sumerki idealisticheskoi filosofii” [“Twilight of Idealistic Philosophy”], *Pechat' i revoliutsiia* [*Printing and Revolution*], 2, pp. 22–37.

Begrambekov, A. L. (2023) “Evolutsiya vzglyadov S. Franka na kul'turu i religiyu v kontekste polemiki s S. Lur'e” [“The Evolution of S. Frank's Views on Culture and Religion in the Context of the Polemic with S. Lurye”], *Voprosy filosofii* [*Questions of Philosophy*], 5, pp. 142–150.

Belov, V. N. (2013) “A. I. Vvedenskii — rodonachal'nik russkogo neokantianstva” [“A. I. Vvedensky — Founder of Russian Neo-Kantianism”], in *Neokantianstvo v Rossii: Aleksandr Ivanovich Vvedenskii, Ivan Ivanovich Lapshin* [*Neo-Kantianism in Russia: Alexander Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin*]. Moscow: ROSSPEN, pp. 74–92.

Glavatskii, M. E. (2002) “*Filosofskii parokhod*”: god 1922-i: Istoriograficheskie etyudy [“*The Philosophers Steamship*”: The Year 1922: Historiographical Sketches]. Ekaterinburg: Ural University Press.

Davydov, Yu. N. (2002) “Pozdnii V. Vindel'band: zapozdaloe tyagotenie k teoretiko-metodologicheskomu sintezu. Neokantianstvo na puti k neogegel'yanstvu” [“Late W. Windelband: A Belated Gravitation Toward Theoretical-Methodological Synthesis. Neo-Kantianism on the Path to Neo-Hegelianism”], in *Istoriya teoreticheskoi sotsiologii. V 4-kh tomakh. Tom 2* [*History of Theoretical Sociology. In 4 Vols. Vol. 2*]. Ed. by Yu. N. Davydov. Moscow: Kanon+ Publishing House, pp. 437–454.

Ermichev, A. A. (2015) “Magisterskaya dissertatsiya S. L. Franka i ee kritiki” [“S. L. Frank's Master's Thesis and Its Critics”], *Solov'evskie issledovaniya* [*Soloviev's Research*], 4(48), pp. 67–86.

Zenkovsky, V. V. (2001) *Istoriya russkoi filosofii* [*History of Russian Philosophy*]. Moscow: Akademicheskii Proekt; Raritet.

Kaganovich, B. S. (2002) “Rossiiskaya akademiya nauk v 1920 — nachale 1930-kh gg. (po materialam arkhiva S. F. Ol'denburga)” [“The Russian Academy of Sciences in the 1920s — Early 1930s (Based on Materials from S. F. Oldenburg’s Archive)”], in *Za “zheleznym zanavesom”: Mify i realii sovetskoi nauki* [Behind the “Iron Curtain”: Myths and Realities of Soviet Science]. M. Heinemann and E. I. Kolchinsky (eds). St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, pp. 56–71.

Kant, I. (2020) *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Translated from the German by N. O. Lossky. Moscow: Akademicheskii proekt.

Kantor, V. (2012) “Fedor Stepun: khranitel’ vysshikh smyslov, ili Skvoz’ katastrofy XX veka” [“Fedor Stepun: Guardian of Higher Meanings, or Through the Catastrophes of the 20th Century”], in *Fedor Avgustovich Stepun*. Comp. by V. K. Kantor. Moscow, pp. 5–33.

“Konferentsiya — ‘kruglyi stol’ ‘Filosofiya Rossii pervoi poloviny XX veka’” [“Conference — ‘Round Table’ ‘Philosophy of Russia in the First Half of the 20th Century’”] (2014) *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 7, pp. 3–38.

Lapshin, I. I. (2015) “Kant i sovremennaya filosofiya (po povodu 200-letiya so dnya rozhdeniya E. Kanta)” [“Kant and Modern Philosophy (On the 200th Anniversary of E. Kant’s Birth)”], *Vestnik RKhGA* [Bulletin of RKhGA], 16(3), pp. 268–278.

Lapshin, I. I. (1922) “Misticheskii ratsionalizm prof. S. L. Franka” [“Mystical Rationalism of Prof. S. L. Frank”], *Mysl’* [Mysl], 3, pp. 140–153.

Lapshin, I. I. (1900) “O psikhologicheskom izuchenii metafizicheskikh illyuzii” [“On the Psychological Study of Metaphysical Illusions”], *Zhizn’* [Life], 1, pp. 72–83.

Lenin, V. I. (1998) “O ‘Vekhakh’” [“On ‘Landmarks’”], in *Vekhi: pro et contra* [Landmarks: Pro et Contra]. St. Petersburg: RKhGA, p. 496–503.

Likhachev, D. S. (1991) “Predislovie” [“Preface”], in *Repressirovannaya nauka* [Repressed Science]. Ed. by M. G. Yaroshevsky. Leningrad: Nauka, pp. 5–9.

Luppol, I. K. (1990) “Retsenziya na knigu S. L. Franka ‘Vvedenie v filosofiю v szhatom izlozhenii’” [“Review of S. L. Frank’s ‘Introduction to Philosophy in a Condensed Form’”], in *Na perelome. Filosofskiye diskussii 20-kh godov: Filosofiya i mirovozzreniye* [At the Turning Point: Philosophical Discussions of the 1920s]. Comp. by P. V. Alekseyev. Moscow: Politizdat, pp. 123–126.

Lurie, S. V. (1921) “Dva puti (Filosofiya idei i filosofiya perezhivaniya)” [“Two Paths (Philosophy of Idea and Philosophy of Experience)”], *Sovremennye zapiski* [Modern Notes], VII, pp. 162–187.

Mamardashvili, M. K. (2002) *Kantianskie variatsii* [Kantian Variations]. Moscow: Agraf.

Mochulskii, K. V. (2002) “Vladimir Solov’ev. Zhizn’ i uchenie” [“Vladimir Solovyov: Life and Doctrine”], in *Vl. Solov’ev: PRO ET CONTRA*. St. Petersburg: Izdatel’sтво

Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta [Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Institute], pp. 556–829.

Obolevich, T. (2022) “Uchastiye S. L. Franka v Vos’mom mezhdunarodnom filosofskom kongresse v Prage” [“S. L. Frank’s Participation in the Eighth International Congress of Philosophy in Prague”], *Filosofskiy zhurnal* [Philosophy Journal], 15(2), pp. 174–188. doi: 10.21146/2072-0726-2022-15-2-174-188.

Osorgin, M. (no date) *Kak nas uekhali* [How We Were Taken Away]. Available at: <https://ifap.ru/library/gost/7052008.pdf> (Accessed: 15 March 2025).

“Perepiska S. L. Franka i A. Einshteina” [“Correspondence of S. L. Frank and A. Einstein”] (2018) *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 11, pp. 117–141.

Plotnikov, N. S. (2002) “Filosofiya dlya vnutrennego upotrebleniya” [“Philosophy for Internal Use”], *Neprikosnovennyi zapas* [Emergency Reserve], 2(22). Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/plotnjik.html> (Accessed: 8 August 2024).

Pustyrnakov, V. F. (1999) “I. I. Lapshin kak filosof, issledovatel’ nauchnogo i khudozhestvennogo tvorchestva” [“I. I. Lapshin as Philosopher and Researcher of Scientific and Artistic Creativity”], in Lapshin, I. I. *Filosofiya izobreteniya i izobretenie v filosofii: Vvedenie v istoriyu filosofii* [Philosophy of Invention and Invention in Philosophy: Introduction to the History of Philosophy]. Moscow: Respublika, pp. 340–355.

Sapov, V. V. (1998) “Vokrug ‘Vekh’ (Polemika 1909–1910 godov)” [“Around ‘Landmarks’ (The Polemic of 1909–1910)”], in *Vekhi: pro et contra* [Landmarks: Pro et Contra]. St. Petersburg: RKhGA, pp. 2–17.

Sinelnikova, E. F. and Sobolev, V. S. (2016) “Voskreshaya velichavye obrazy myslitelei: Iz istorii Peterburgskogo filosofskogo obshchestva (1897–1923)” [“Resurrecting the Majestic Images of Thinkers: From the History of the St. Petersburg Philosophical Society (1897–1923)”], *Petersburgskii istoricheskii zhurnal* [Petersburg Historical Journal], 3, pp. 150–166.

Sorokin, P. A. (1992) *Dal’nyaya doroga* [The Long Road]. Moscow: TERRA.

Frank, S. L. (2020a) “[Retzenziya na:] Vl. Il’in. Materializm i empiriokrititsizm” [“[Review of:] Vl. Ilyin. Materialism and Empirio-Criticism”], in Frank, S. L. *Polnoe sobranie sochinenii. Tom 3: 1908–1910* [Complete Works. Vol. 3: 1908–1910]. Moscow: PSTGU, pp. 251–252.

Frank, S. L. (2006) “Dnevnik Semena Lyudvigovicha Franka” [“Diary of Semyon Ludwigovich Frank”], in *Saratovskii tekst* [Saratov Text]. Saratov: Saratov University, pp. 16–111.

Frank, S. L. (1954) “Iz istorii russkoi obshchestvennoi mysli nachala XX veka” [“From the History of Russian Social Thought of the Early 20th Century”], *Vestnik Russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Student Christian Movement], 3(33), pp. 13–19.

Frank, S. L. (2020b) “Kul’tura i religiya (Po povodu stat’i o ‘Vekhakh’ S. V. Lur’e)” [“Culture and Religion (Regarding S. V. Lurie’s Article About ‘Landmarks’)”], in Frank, S. L. *Polnoe sobranie sochinenii. Tom 3: 1908–1910* [Complete Works. Vol. 3: 1908–1910]. Moscow: PSTGU Publ., pp. 254–271.

Frank, S. L. (2020c) “Pamyati A. I. Vvedenskogo” [“In Memory of A. I. Vvedensky”]. Reprint and Critical Remarks by A. A. Yermichev, *Solov’evskie issledovaniya* [Soloviev’s Research], 1(73), pp. 158–193. doi: 10.17588/2076-9210.2022.1.169-175.

Frank S. L. (2018–) *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete Works] (vols 1–5). General eds: G. Ye. Alyaev, K. M. Antonov and T. N. Rezvykh. Moscow: PSTGU Publ.

Frank, S. L. (2023) “Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechennogo znaniya” [“The Object of Knowledge: On the Foundations and Limits of Abstract Knowledge”], in Frank, S. L. *Polnoe sobranie sochinenii. Tom 5: Predmet znaniya* [Complete Works. Vol. 5: The Object of Knowledge]. Moscow: PSTGU Publ., pp. 109–538.

Frank, S. L. (2021) “Yubilei dvukh russkikh filosofov” [“Anniversary of Two Russian Philosophers”], *Vestnik RKhGA* [Bulletin of RKhGA], 22(2), pp. 245–246. doi: 10.2599WRHGA.202L22.Z038.

Frank, S. L. (2010) “De profundis”, in Frank, S. L. *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Moscow: ROSSPEN, pp. 169–190.

Khodasevich, Vladislav. (1996) “Nekropol’” [“Necropolis”], in Khodasevich, Vladislav. *Nekropol’. Vospominaniya. Literatura i vlast’. Pis’ma B. A. Sadovskomu* [Necropolis. Memories. Literature and Power. Letters to B. A. Sadovsky]. Moscow: Literatura i vlast’, pp. 19–175.

Cherniaev, V. N. (2011) “Tagantsevskii zagovor: k 90-letiyu nerassekrechennogo dela” [“The Tagantsev Conspiracy: On the 90th Anniversary of the Still-Classified Case”]. Available at: <https://web.archive.org/web/20190401122416/https://www.svoboda.org/a/24385412.html> (Accessed: 19 July 2012).

Ern, V. F. (1911) “Kul’turnoe neponimanie. Otvet S. L. Franku” [“Cultural Misunderstanding. Reply to S. L. Frank”], in Ern, V. F. *Bor’ba za Logos. Opyty filosofskiye i kriticheskiye* [The Struggle for Logos. Philosophical and Critical Experiments]. Moscow: Pravda, pp. 120–142.

Yushkevich, P. S. (1916) “O filosofakh i filosofii (Na dispute S. L. Franka)” [“About Philosophers and Philosophy (At S. L. Frank’s Dispute)”], *Den’* [Day], 134(1294), May 17, p. 2.

Jacobi, F. H. (2006) “Pis’mo F. G. Yakobi k I. G. Fikhte (1799)” [“Letter from F. H. Jacobi to J. G. Fichte (1799)”], in Hamann, I. G. and Jacobi, F. H. *Filosofiya chuvstva i very* [Philosophy of Feeling and Faith]. St. Petersburg, pp. 206–264.

Begrambekov, A. L. (2022) “Georg Simmel and Semyon Frank: from Kant to Lebensphilosophie,” *Russian Sociological Review*, 21(4), pp. 57–81. doi: 10.17323/1728-192x-2022-4-57-81.

Информация об авторе: Александр Леонович Беграмбеков — выпускник аспирантуры школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), независимый исследователь, Москва, Россия.

Information about the author: Alexander L. Begrambekov — Graduate of the Postgraduate program of the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University), Independent researcher, Moscow, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 21.06.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 21.06.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 233–256.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 233–256.

Публикация / Publication

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-233-256

И. И. ЛАПШИН МИСТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ ПРОФ. С. Л. ФРАНКА



Ссылка для цитирования: Лапшин И. И. Мистический рационализм проф. С. Л. Франка / публ. А. Л. Беграмбекова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 233–256. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-233-256.

Archival Materials. Unpublished Papers

I. LAPSHIN

THE MYSTICAL RATIONALISM OF PROF. S. L. FRANK



For citation: Lapshin, I. I. (2025) “The Mystical Rationalism of Prof. S. L. Frank”, Publ. by A. L. Begrambekov, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 233–256. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-233-256.

I

Книга С. Л. Франка¹ представляет обширное метафизическое исследование, целую философскую систему, которую лучше всего можно охарактеризовать, мне думается, термином «*мистический рационализм*». Термин этот на первый

Материал публикуется в качестве приложения к статье: Беграмбеков А. Л. Предисловие к републикации статьи И. И. Лапшина «Мистический рационализм проф. С. Л. Франка» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 209–232. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-209-232. Источник текста: Лапшин И. И. Мистический рационализм проф. С. Л. Франка // Мысль. 1922. № 3. С. 140–153. Текст представлен в авторской орфографии с исправлением явных опечаток. Места, выделенные в источнике разрядкой, даны курсивом. Все выделения, в том числе в цитатах, принадлежат И. И. Лапшину.

¹ С. Л. Франк, «Предмет познания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (Петр. 1915 г.). — *Примеч. авт.*

© Беграмбеков А. Л., публикация, 2025

взгляд может показаться заключающим в себе *contradictionem in adjecto*², но он, как показано будет ниже, имеет право на существование и впервые, насколько мне известно, был применен Э. Л. Радловым³ к философии Вл. Соловьева. Вся книга Франка, от начала до конца, есть развитие одной мысли: *без признания трансцендентной реальности Абсолюта, которая постигается сверхрассудочным интуитивным путем, невозможно и феноменальное рассудочное познание, как физического, так и духовного мира*. Книга распадается на три части: *первая* трактует о знании в его отношении к бытию, *вторая* — об интуиции всеединства и той роли, которую она играет в сфере отвлеченного знания, *третья* — о конкретном всеединстве, стоящем в центре «живого знания». Заключительные семьдесят страниц книги посвящены историческому очерку онтологического доказательства.

Книга Франка производит *двойственное* впечатление на читателя не того философского направления, к которому принадлежит Франк. Кто не верит заранее в реальность Абсолюта и постижимость его путем мистической интуиции, для того все диалектические ухищрения автора не представляются достаточно убедительными. Онтологический аргумент даже в его утонченно модернизированной форме не ассимилируется сознанием современного скептически настроенного читателя; этот аргумент роковым образом выталкивается наружу немистической логикой, как пробка, насильственно погруженная на дно сосуда, мгновенно всплывает на поверхность, как только выпущена из руки. Для мистика книга Франка, написанная с замечательным диалектическим искусством, может показаться в эмоциональном отношении холодной и даже местами вялой. Поэтому мистически настроенную душу она едва-ли удовлетворит. Тут невольно вспоминаются замечательные слова Достоевского («Дневник Писателя», 1876 г., стр. 117, XI т., «Собр. Сочинений», изд. 1905 г.) о «вековечном законе человеческой природы, по которому в мистических идеях даже самые математические доказательства ровно ничего не значат», — принцип, имеющий одинаковое значение как для обоснования мистики в теорию, так и для ее опровержения. В самом деле, допустим на минуту, что философское открытие Франка есть доказанная, бесспорная истина. Тогда можно представить себе в будущем профессора, который, *стуча мелом по доске*, будет доказывать студентам, что открывающийся его непосредственному чувству Абсо-

² Внутренне противоречивое определение (лат.). — Здесь и далее, за исключением особо оговоренных случаев, примеч. публикатора.

³ Эрнест Леопольдович Радлов (20 ноября (2 декабря) 1854, Санкт-Петербург, Российская империя — 28 декабря 1928, Ленинград, СССР) — русский философ, автор одного из первых фундаментальных исследований по истории русской философии.

люют есть логически необходимый момент всякого правильного рассуждения, что за неумение доказать бытие Абсолюта может быть поставлена такая же неудовлетворительная отметка, как и за неумение доказать какую-нибудь математическую теорему. Система Франка есть нечто промежуточное, какое-то «chiaroscuro»⁴ между мистицизмом и рационализмом. Как в несколько перерзлом новоплатонизме Прокла, здесь мистические идеи уложены в монотонную триадическую ритмику диалектического процесса.

Есть философские системы, в которых *proton pseudos*⁵ находится где-нибудь в глубине, скажем, в середине системы. Есть другие (например, Спиноза), где, допустивши истинность первого тезиса, вы уже отдаете себя во власть автора безвозвратно, и он окончательно подчиняет вас своей воле. Рационалисты нередко *деспоты по натуре* и часто с самого начала пытаются «принудить читателя к пониманию». Если вы эмпирист, то, по словам Джэмса в его посмертном «Введении в философию», вы будете постулировать бытие понемножку, миллиграмм за миллиграммом, но, «если вы рационалист, вы сразу потребуете от читателя допустить целый килограмм бытия». Таков уже психологический склад изобретателей онтологического доказательства.

Вполне естественно, что представителей мистицизма Франк ценит особенно высоко: Плотин, Николай Кребс, Якоби, Бергсон, Вл. Соловьев, Лосский особенно дороги его сердцу. К платонизирующим анти-психологистам современности он также благосклонен, — особенно почтительно он относится к Гуссерлю и «гениальному Кантору». Но зато эмпиристов Франк мало уважает, а иногда относится к ним с *высокомерным пренебрежением*. Так, например, по адресу Маха говорится: «Учение, что опытное суждение есть только “анализ (или синтез) ощущений”, есть плод *поверхностного гносеологического дилетантизма* и должно быть раз навсегда изгнано из теории познания» (стр. 35). Но что же делать, если подобное учение *упирается и не хочет уходить* из сферы теории познания?! Четверть века тому назад эмпиризм был настолько модным учением, что, казалось, платонизм и в теории познания, и в психологии мышления похоронен раз навсегда. И, однако, что мы видим теперь? Платонизм воскрес и не только представляет в лице Гуссерля, Наторпа, Когена последний «крик модерна» в теории познания, но и — *risum teneatis!*⁶ — проник в лоно психологических лабораторий. Франк спешит уплатить дань этой

⁴ Игра светотени (*итал.*).

⁵ Первая ложь, основное заблуждение (*др.-греч.*). Термин аристотелевской логики, обозначающий первую ложную предпосылку в дедукции, из которой, как правило, следуют дальнейшие ложные утверждения, даже если формально выводы сделаны корректно.

⁶ Удержитесь ли от смеха (*лат.*).

модной волне «антипсихологизма», забывая, что эмпиризм жив, процветает в лице Джэмса, Маха, Авенариуса, Дьюи и др. и *требует к себе гораздо большего внимания*. Я боюсь, что высокомерие Франка к эмпиризму оттолкнет от его интересной книги многих искренних любителей философии. Напомним проф. Франку, что его любимец Гуссерль и Мейнонг⁷ — *рenegаты эмпиризма*, и первый из них уже успел вновь изменить свою точку зрения.

II

Чтобы уяснить природу знания, Франк подвергает длинному анализу суждение, стараясь определить природу субъекта суждения. Выражая суждение в форме: X есть А, можно задаться вопросом, какова природа этого X'а. Я показал, что ее можно истолковывать весьма различно — в духе наивного реализма, аристотелизма, эмпиризма, критицизма и спинозизма. Характеристика всех этих толкований дана мною в исследовании: «Логика отношений и силлогизм»⁸:

I) *Наивно реалистический взгляд*. «В передней находится сторож». Где тут подлежащее? А вот — я иду в переднюю, зову сторожа и *представляю вам подлежащее ad oculos* (пример взят у Петражицкого⁹).

II) *Аристотелевский взгляд* — субъект есть *субстанция, энтелехия* или монада.

III) *Спинозический взгляд* — субъект есть вся совокупность бытия, есть *Бесконечный Абсолют* в контакте с моей мыслью (Брэдли¹⁰).

IV) Эмпирический взгляд — Болдвин¹¹ пишет: «Субъект есть отграниченная часть вселенной: — “Суждение не высказывает суждения о вселенной, за

⁷ Алексиус Майнонг в примечании 54 он Мейнинг (17 июля 1853, Лемберг, Австрийская империя, Германский союз — 27 ноября 1920, Грац, Австрия) — австрийский философ, ученик Ф. Brentano. Согласно автору, мыслимые феномены, не отраженные в эмпирической реальности, все равно присутствуют в бытии как род «так-бытия» (Sosein).

⁸ Данное произведение является еще более критической рецензией на диссертацию «Логика. Общее учение о доказательствах» ученика А. В. Веденского — С. И. Поварнина.

⁹ Лев Иосифович Петражицкий (13 (25) апреля 1867, Российская империя — 15 мая 1931, Варшава, Польша) — польский философ и правовед, член Философского общества при Императорском Санкт-Петербургском университете, критик классического правоведения, обособленного от психологии и социологии, учитель П. А. Сорокина.

¹⁰ Фрэнсис Герберт Брэдли (30 января 1846, Клапем, графство Суррей, Великобритания — 18 сентября 1924 года, Оксфорд, Великобритания) — английский философ, представитель абсолютного идеализма, утверждал о тождестве Абсолюта и Бога. «О параллели между философией Франка и абсолютным идеализмом Ф. Брэдли будут писать редакторы французского перевода книги Франка Р. Ле Пенн и Л. Лавель» (Аляев Г. Е., Антонов К. М., Резвых Т. Н. Предисловие. С. Л. Франк: «Предмет знания» // Франк С. Л. Полное собрание сочинений / под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. Т. 5: Предмет знания. С. 100).

¹¹ Джеймс Марк Болдуин (12 января 1861, Колумбия (Южная Каролина), США — 8 ноября 1934, Париж, Франция) — американский философ и психолог, автор концепции «Эффект Болдуина».

исключением того случая, когда мы судим о вселенной; даже в экзистенциальных и безличных суждениях имеется в виду *часть вселенной*". В экзистенциальных суждениях «предположение о сфере существования или реальности есть всегда спящий участник во всей той фирме смысла, которая выражается вывеской *Content Ltd*, пока участник не потребует, чтобы его имя было в экзистенциальном суждении выставлено в титуле "*Content, Reality and Comp.*"» (См. "Thoughts and things", p. 24, v. II, 1908).

V) *Критический взгляд*. Подлежащее есть «многообразие», с неопределенным в количественном смысле *in indefinitum*¹², а не *in infinitum*¹³, богатством интеллектуального содержания — *rudis indigestaque moles*¹⁴, ядро смутного знания и познания, подводимое под электрический свет отчетливого категориального синтеза, ἄλειρον¹⁵, но не в смысле законченной бесконечности¹⁶.

Проф. Франк склоняется к Спинозическому пониманию¹⁷ — для него Х есть бесконечный Абсолют в контакте с человеческой мыслью. Он излагает этот взгляд в своеобразной форме. Оказывается, формула: «Х есть А» загадочна в двояком смысле. *Во-первых*, в ней мы «знаем то, чего мы еще не знаем», и, *во-вторых*, «то, чего мы не знаем, есть для нас опора и носитель того, что мы знаем», ибо ведь если мы находим в Х'е А, то значит, что Х хотя и является для нас первоначально *абсолютной неопределенностью*, однако мы узнаем в этой абсолютной неопределенности основу и носителя именно того, что мы знаем, т. е. А. *Читатель, прежде чем проглотить один глоток из источника знания, вы должны предварительно захлебнуться в безбрежном океане Спинозической премудрости*: трансцендентальное подлежащее — это та самая *substantia, una, infinita, causa sui*¹⁸, которая в виде бесплатного приложения назойливо привходит во всякое ваше высказывание. Блажен, кто верует, но я *не верую* и нахожу, что проф. Франк злоупотребляет паралогизмом, который стар, как мир, и который неоднократно применялся в философии скептиками и мистиками; в новейшее время мы находим этот паралогизм у Нельсона¹⁹, но прежде, чем

¹² На неопределенное время (*лат.*).

¹³ До бесконечности (*лат.*).

¹⁴ Сырая и неупорядоченная масса (*лат.*). Выражение из «Метаморфоз» Овидия (I, 7), где описывается первоначальное состояние мира до его упорядочивания богами.

¹⁵ Неопределенное первоначало (*др.-греч.*).

¹⁶ См. П. Наторп, «Логика». — *Примеч. авт.*

¹⁷ В работе «Логика отношений и силлогизм» (1917) Лапшин также причисляет Франка (наравне с Брэдли) к сторонникам Спинозического взгляда на природу субъекта суждения.

¹⁸ Субстанция единая, бесконечная, причина самой себя (*лат.*). Этот термин описывает центральное понятие Спинозовской метафизики — Бога или Природу (*Deus sive Natura*).

¹⁹ Леонард Нельсон (11 июля 1882, Берлин, Германия — 29 октября 1927, Гёттинген, Германия) — немецкий философ и психолог, последователь Я. Фриза, оппонент Э. Гуссерля, сторонник «психологизма» в гносеологии.

говорить о нем, остановимся на минуту на термине *знание*. Всякое состояние сознания включает в себе *познавание* и, следовательно, включает в себе хотя бы в зачаточной форме известное знание. Здесь можно отметить, по крайней мере, три ступени знания: 1) Знание *смутное* и *мимолетное*, не поддающееся воспроизведению. В самых темных состояниях сознания имеется *хотя бы различение и отождествление* и, следовательно, имеются *начатки мышления, познавания и знания*. Практически такое знание почти равно нулю, но теоретически нельзя отрицать его наличности. Таково знание, заключающееся в «психических обертонах» Джэмса, «динамических схемах» Бергсона и т. п. 2) Знание *смутное и устойчивое*, но не *фиксированное в словесных высказываниях*. Когда, например, я мыслю и высказываю суждение: А есть В, я попутно во множество окружающих восприятий и даже ощущений привношу смутные акты мысли, *потенциальные суждения*, но не оформляю их словесно. 3) Знание *ясное и устойчивое, оформленное в словесное высказывание*. Если всякое состояние сознания включает в себя элементы знания, то не всякое знание есть непосредственное состояние сознания, и *нередко именно это только и называют знанием*. Что значит: я знаю тригонометрию, такое-то стихотворение Пушкина? Где я *храню* это знание? Ведь до воспроизведения я не сознаю его. Бесполезно думать, как Тейхмюллер²⁰, что оно покоится в *бессознательной психике*, если мы не признаем таковой²¹. Можно сказать, что, наподобие объекта восприятия, который в моменты перерыва сознания является для меня простою мыслимою *возможностью восприятия* (Wahrnehmungsmöglichkeit), мои знания, когда я о них не думаю, сводятся к *постоянной возможности воспроизведения комплексов логически упорядоченных нечувственных смыслов* в виде системы суждений. Когда я замечаю, что эти комплексы суждений соответствуют действительности, имеют необходимый и общезначимый характер для всех разумных существ, у меня является склонность рассматривать подобный *мир истин*, как будто он образует себе довлеющее, всему человечеству данное *царство идей* или «*суждений в себе*». Это и есть мнимо отличающийся то *содержания* знания *предметов* знания²². Так рассуждаю я, но совсем не так рассуждает Франк. Его вышеприведенные рассуждения, как я заметил, напоминают паралогизм Нельсона

²⁰ Густав Тейхмюллер (19 ноября 1832, Брауншвейг, Нижняя Саксония, Германия — 22 мая 1888, Дерпт, Эстония) — немецкий философ, создатель философской доктрины персонализма, также называемой спиритуализмом и панпсихизмом, основатель Юрьевской философской школы.

²¹ См. об этом мои работы: «Э. Гартманн» («Р. Мысль» 1906), «Законы мышления и формы познания», «Проблема чужого я», «О перевоплощаемости в художественном творчестве», «О музыкальном творчестве», «Логика отношений» и «Философия изобретения». — *Примеч. авт.*

²² Как идеальная конструкция мысли, платоновский мир идей имеет вечную непреходящую эвристическую ценность, являясь одним из величайших научных открытий. — *Примеч. авт.*

в его статье: «Невозможность теории познания». Нельсон, повторяя старые аргументы софистов, приводимые Платоном, и скептиков, утверждает, будто теория познания неосуществима. Чтобы установить истинный критерий познания, мы уже должны обладать им, все равно, будем ли мы его усматривать во *всеобщем согласии познающих субъектов, очевидности, полезности* знания или в чем-нибудь другом. Казалось бы, отсюда один вывод — полный скептицизм. Но такой вывод получается только в том случае, если мы будем думать, что всякое *познание есть суждение*. Но дело-то в том, что познание *не совпадает с суждением*, мы можем многое познавать непосредственно в восприятии. Восприятие не нуждается ни в каких понятиях, оно есть непосредственное познание. Природа этого последнего может быть раскрыта путем искусственного психологического анализа состава восприятия, остаток от подобного анализа и дает нам наличность непосредственного познания. После того, что нами сказано, очевидно, что Нельсон и следующий за ним проф. Франк трактуют здесь *восприятие как нечто такое, что не включает в себе актов суждения в скрытой форме, имплицитно*. Между тем, как показано выше, это совершенно неверно. Таким образом, *загадочность софизма «мы знаем то, чего мы еще не знаем» оказывается мнимой*. А вместе с ним отпадает и второй софизм: «то, чего мы не знаем, есть для нас опора и носитель того, что мы знаем». Франк искусственно разрывает момент *индивидуально данного, чистой чувственности и функций рассудка в познании*, которые в действительности никогда не отделимы друг от друга, но суть лишь *диалектические моменты одного целого*. В этом отношении учение Франка о трансцендентальном подлежащем напоминает учение Брэдли. Сходство между Брэдли и Франком более *поразительно*, чем «*поразительное*» сходство Ремке с Лосским, на которое указывает Франк²³. Брэдли различает в познании *that and what* — существование и содержание, которые неразрывны (“Appearance and reality”, 162). Если мы хотим охватить *that* само в себе, мы не достигаем его, ибо мы вынуждены квалифицировать «это», что делает нашу попытку безнадежной. Если мы хотим постигнуть «что» само по себе, мы сразу обнаруживаем, что не охватываем его всецело — оно указывает (*it points to something beyond*) на нечто запредельное. Субъект суждения есть *that*, предикат — *what*, причем даже когда суждение еще не вполне сформировалось и мы еще держим порознь его элементы, субъект не есть голое «это». Истина есть цель мысли и сводится к идеальному характеризированию существования. Но «это» неисчерпаемо, и природа его *трансцендентна всякому «что»*, последнее не может никогда его исчерпать. Всякое «что» есть установка

²³ Помимо Франка об этом сходстве говорил также Д. Михалчев.

отношений. Но подлежащее должно войти в суждение и заражается его относительной формой, содержание же суждения не вмещает себе довлеющего и непосредственного характера трансцедентального субъекта. Таким образом, наше рассудочное знание не вмещает в себя законченную бесконечность трансцедентального субъекта, его полновесную реальность, но в наше сознание этот субъект как-то все же привходит. Как же? — *Непосредственно*, — отвечает Брэдли, — *и этот характер непосредственности явно несовместим с характером бесконечности*. «Реальность, предстоящая мысли, охватывается последней в форме неадекватной ее природе и за пределами последней должна представиться ей, как “Иное” (Other)... Но, раскрывая окончательно наш взгляд на решение проблемы, мы можем сказать, что последняя природа (“иное”) есть та, которую мысль хочет для самой себя». Мысль хотела бы быть непосредственной, себе довлеющей, всеобъемлющей индивидуальностью. Но при достижении этого совершенства и в акте достижения его мысль утратила бы присущий ей характер. Мысль желает именно такой индивидуальности, к ней именно она тяготеет. Но, с другой стороны, индивидуальность не может быть получена, пока мы связаны с отношениями (confined to relations. Bradley, “Appearance and Reality”, 1899, стр. 179). Франк совершенно не знает философии Брэдли, но совпадение их взглядов станет нам понятным, если мы вспомним, что оба философа испытали на себе сильное влияние Гегеля, в панлогизме которого есть элементы интуитивизма.

III

Заставив нас уверовать в трансцедентную природу логического подлежащего, Франк переходит к обоснованию трансцедентной реальности того истинно сущего «запредельного», *которое соответствует доброй старой вещи в себе*. Когда нами достигнута полная ясность понятий в освещении какой-нибудь первоосновы познания, самоочевидной истины, то нам приходится без дальних рассуждений указать на нее смиренно, просто и *сознаться в неразрешимости* основной тайны познания (81). С трансцедентным предметом дело обстоит именно так. Когда представитель мистицизма Якоби сказал: «Без этой предпосылки (предположения вещей в себе), нельзя войти в систему Канта, а с нею нельзя оставаться», — то он был совершенно прав. Якоби и до сих пор не опровергнут. Выход из этого тумана, согласно С. Л. Франку, сводится к непосредственному металогическому постижению трансцедентного бытия в его связном и непрерывном существовании в то время, когда чувственные данные субъективного сознания, взятые сами по себе, *распыляются в импрессионистический хаос*. Если бы мы попробовали стать на чисто имманентную

точку зрения, отвергающую реальность трансцендентного предмета, то мы натолкнулись бы на целый ряд безвыходных затруднений. Важнейшие из них следующие:

1. Самое понятие *явления без являющегося* есть *nonsens*, самое понятие предела предполагает *запредельное*, последнее дано нашему сознанию с такой же очевидностью, как и непосредственные состояния или переживания последнего (111 стр.). Мнение, что нам известно только непосредственно данное и что вне его для нас нет ничего, — даже оно само предполагает то самое, что явно отвергает. Какой смысл имело бы это ограничение, если бы оно не было ограничением мыслимого безграничного (111).

2. Отрицатель *запредельного* попадает в безвыходную дилемму — *aut — aut*²⁴: «одно из двух, — или предмет трансцендентен сознанию (восприятию), и тогда непонятно, как восприятие улавливает то, что лежит за его пределами, т. е. откуда мы знаем при восприятии, что воспринятое есть то, что существует независимо от воспринятости, или же такого трансцендентного предмета нет, и тогда мы возвращаемся к сенсуалистическому идеализму, т. е. к признанию, что нам доступны только представления».

3. Но последовательное развитие (стр. 78) последнего взгляда приводит к *моментальному солипсизму*, т. е. к философскому самоубийству.

4. Мистическое присутствие трансцендентного объекта одинаково необходимо предполагать как по отношению к сверхчувственному бытию, так и по отношению к *трансгредиентным представлениям* (Циген²⁵). Так, например, между Богом и шарообразностью земли, поскольку в познании того и другой мы выходим за пределы непосредственно данного, не существует принципиального качественного различия.

5. Если вдуматься в природу сознания, то «учение, что сознание есть совокупность ощущений или вообще складывается целиком из “опыта”, из “непосредственно данного”, оказывается в таком противоречии с реальными фактами, что *становится непостижимым, как оно вообще могло возникнуть*» (стр. 105). Ведь и самое знание, *что что-то было и будет*, что настоящим мигом не исчерпывается вся совокупность бытия, есть *абсолютно самоочевидное знание*, критерием в котором также является *непредставимость противоположного* (121). Таково же и *запредельное* в смысле *бесконечного простран-*

²⁴ Или-или (лат.). Строгая дизъюнкция, выбор между двумя взаимоисключающими альтернативами.

²⁵ Теодор Циген (12 ноября 1862, Франкфурт-на-Майне, Гессен, Германия — 29 декабря 1950, Висбаден, ФРГ) — немецкий врач и философ, представитель психологического монизма, в Йене лечил Фридриха Ницше.

ственного бытия вещей за границу непосредственных восприятий. В противоположность непосредственно переживаемому содержанию сознания *hexis epistemes*²⁶ по Платону, данное, *das Gegebene*²⁷, мы имеем запредельное в качестве потенциально обладаемого, *ktesis epistemes*²⁸, *das Vorhandene*²⁹.

По поводу всех приведенных соображений Франка я имею в виду заметить следующее. После смерти Якоби о трансцендентном предмете было высказано достаточно основательных соображений, ниспровергающих его взгляд. С. Л. Франк, по-видимому, стоит на «допотопной» точке зрения *аффицирования* сознания вещью в себе, которое отнюдь не выражает сути этого понятия. Кант в предисловии к «Критике», действительно, говорит о том, что нет явления без являющейся вещи в себе, но этот последний термин мы должны понимать здесь вместе с ним не в специфическом философском, а в обычном смысле *восприятия раздражения*. Так, в подобном смысле радуга есть явление, а дождик — вещь в себе. Как дешево можно было бы в таком случае опровергнуть критицизм, но уже индийская философия за XII веков до Канта предостерегала от подобной наивности³⁰. Вещь в себе не есть область неведомого, смежная с явлениями, но *невозможное для нашего разума и сознания задание*. Франк совершенно игнорирует вопрос о переносе законов мышления на вещи в себе, и его *aut — aut*, таким образом, оказывается совершенно ложным. Вещь в себе, как невозможное задание для разума, *выключается* нами из рассуждений о транссубъективном: мы не должны принимать дилеммы: вещь в себе или существует, или нет. Франк повторяет ошибку³¹ Гартманна³², раскрытую мною в книге «Законы мышления и формы познания». Трансцендентное бытие, магически вплетающееся в ткань явлений, представляется ему самоочевидной истиной, и он говорит здесь о *тайне* познания. Я имею небольшую коллекцию философских возгласов о чуде познания (*Wunder*), о *мистерии* познания (*Mysterium*), и т. п. у Гуссерля, Шуппе³³ и др. и заметил, что к таким воскли-

²⁶ Обладание знанием, устойчивая диспозиция знания (*др.-греч.*).

²⁷ Данное, непосредственно данное в опыте (*нем.*).

²⁸ Приобретение знания, процесс овладения знанием (*др.-греч.*).

²⁹ Наличное, присутствующее (*нем.*).

³⁰ См. замечательную книгу Ф. И. Щербатского, «Логика и теория познания по учению позднейшего буддизма», т. II-й, гл. 1-я. — *Примеч. авт.*

³¹ Согласно Лапшину, следует не высказывать о реальности объектов восприятия, вне непосредственного восприятия, ни утверждений, ни отрицаний.

³² Карл Роберт Эдуард фон Гартман (23 февраля 1842, Берлин, Германия — 5 июня 1906, Грослихтерфельде, Германия) — немецкий философ, выводящий сначала бессознательное (*das Unbewusste*), а позднее сверхсознательное (*das Ueberbewusste*) в качестве проявлений метафизического духовного начала.

³³ Вильгельм Шуппе (5 мая 1836, Бриг, Польша — 29 марта 1913, Бреслау, Польша) — немецкий философ, родоначальник имманентной философии, один из предшественников феноменологии.

цаниям немцы прибегают, когда не хватает пороку для доказательств. Боюсь, что Франк, выдерживая стиль тех, кому он подражает, прикрывает конвульсивным пафосом *locus minoris resistentiae*³⁴. По поводу смешения Франком в одну кучу транссубъективного и трансцедентного («extra» *pos*³⁵ и «praeter» *pos*³⁶) нужно заметить следующее.

1) Раз обнаружена фиктивность вышеуказанной дилеммы, *запредельное* оказывается простою *возможностью восприятия*: нет никакой необходимости ни попадать в абсолютный иллюзионизм, ни допускать реальность вещей в себе.

2) Относительно разницы переживаний, когда я просто воображаю отсутствующий предмет или мысль его как таковой, т. е. находящимся в известном контексте пространства и времени с данными непосредственного восприятия, имеются исследования американских психологов³⁷, которые в ряде интересных опытов обнаружили соучастие в образовании *внекругозорных представлений моторных ощущений*. Что же касается тех интеллектуальных актов, которые приводят к представлению о возможном восприятии, то, описывая их, Франк совершает ошибку. Верно, как я показал в моей книге, что я должен с логической необходимостью мыслить бытие *вне сферы непосредственного восприятия*, например, до моего рождения или после моей смерти, или на Сириусе, или в центре земли, но из этого вытекает только то, что я не могу для себя без противоречий объяснить связное целое опыта, без мысли о том, что происходило и происходит там и тогда, где и когда я *мог бы быть*; утверждать, что это транссубъективное бытие действительно было само в себе — значит делать здесь ошибку, называемую *quaternio terminorum*³⁸. Положение Лейбница, что мир для меня есть *phaenomenon bene fundatum*³⁹, *закономерно упорядоченная совокупность феноменов, включающая бесконечность пространства и времени и вполне отличимая по содержанию от субъективных грез и галлюцинаций, никогда не было опровергнуто никаким философом именно потому, что оно совершенно неопровержимо*. Это положение есть чистейшее выражение

³⁴ Место наименьшего сопротивления, слабое звено (лат.).

³⁵ Лежащее вне нас, за пределами нас (лат.).

³⁶ Помимо нас, независимо от нас (лат.).

³⁷ См. «Философия изобретения», т. II, гл. V-я, 1922. — Примеч. авт.

³⁸ Учетверение терминов (лат.). Логическая ошибка в силлогизме, при которой используется четыре термина вместо необходимых трех, из-за которой один из терминов употребляется в разных значениях. Согласно Франку, предмет знания не исчерпывается представлением, а понятие сознания включает как логические условия мышления, так и предметное содержание. Согласно Лапшину, доступность сознанию как условие связности опыта еще не есть реально познаваемое содержание.

³⁹ Хорошо обоснованный феномен (лат.).

*принципа относительности. Для Франка непостижимо, как находятся такие глупые люди, которые осмеливаются иначе мыслить. Дабы несколько отрезать его от философского партикуляризма, я напомним ему, что даже материалист Гольбах признает крайнюю трудность опровержения Беркли*⁴⁰.

С другой стороны, Франку даже не приходит в голову, что современный критицизм весьма далек от сенсуализма Милля и Беркли, и учение о «*постоянных возможностях ощущения*» в рамках несенсуалистической психологии мышления приобретает совершенно новое освещение. Учение о знании *потенциальном и реальном*, как его развивает Франк, несостоятельно, ибо *потенциальность* у него сводится к трансцендентной реальности. Сравнения здесь не помогают делу. «Я могу иметь платье, но не носить его, — говорит Франк, — точно также я могу обладать трансцендентным, не переживая его». Это рассуждение напоминает мне одно рассуждение Зигварта⁴¹ о том, что объект может существовать без субъекта, подобно тому, как всадник остается всадником и тогда, когда он ходит пешком⁴². Потенциальное обладание Франка напоминает и *потенциальный центральный* член Авенариуса, который я сравнивал однажды с мертвыми душами, но только совершенно живыми, или потенциальным *Bewusstsein ueberhaupt*⁴³ Краузе⁴⁴. Сделать потенциальное знание содержанием сознания не в виде психических актуальных переживаний — дело безнадежное, и тут приходится отделяться *метафорами*, например сказать: «сознание сравнимо с пучком лучей, который, исходя из одной точки, расширяется в безграничность и, ничего не замыкая в себе, потенциально все захватывает» (150). Замечу мимоходом, образ, заимствованный из мистической литературы (Плотин), — он встречается позднее у Фихте и, *воздействуя, быть может, на воображение мистической души*, не может служить логическим доказательством. Эта часть учения Франка тесно связана с воззрениями Гуссерля, кото-

⁴⁰ «В итоге вышло так, что самая сумасбродная из всех систем (система Беркли) оказалась самой трудной для опровержения. “Abyssus abyssum invocat”» [«Бездна вызывает к бездне»] (лат.). См.: Гольбах П. А. Система природы, или О законах мира физического и духовного. Гл. X.

⁴¹ Христоф фон Зигварт (28 марта 1830, Тюбинген, Баден-Вюртемберг, Германия — 4 августа 1904, там же) — немецкий философ, критик традиционной логики, сторонник идеи «логического психологизма», раскритикованной Г. Фреге и Э. Гуссерлем.

⁴² См.: Зигварт Х. Логика. Т. I, ч. 1, § 6.

⁴³ Сознание вообще (нем.). Кантовский термин из книги «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки», означавший сознание в своей общности, помимо всех индивидуальных субъективных особенностей и различий. Уильям Джеймс характеризует эволюцию этого понятия у последователей Канта как превращение «*Bewusstsein ueberhaupt*», то есть превращение понятия отвлеченного безличного сознания вообще в бесконечное конкретное самосознание. См.: Джеймс У. «Многообразие религиозного опыта». Лекция 18.

⁴⁴ Карл Христиан Фридрих Краузе (6 мая 1781, Тюрингия, Германия — 27 сентября 1832, Мюнхен, Бавария, Германия) — немецкий философ, ученик Фихте и Шеллинга, автор концепции панентеизма.

рый, захваченный антипсихологизмом в «Логических исследованиях», до того увлекся вытравливанием из мыслящего сознания всяких *переживаний*, что договорился до абсурда, до допущения, что мы схватываем нечувствительный смысл путем какого-то Erschauen⁴⁵, которое не есть психическое переживание. Будучи уличен в грубой ошибке Буссе⁴⁶, Наторпом, Михалчевым⁴⁷ и другими, он развил новую теорию познания, в которой разграничивает *актуальную и потенциальную направленность* сознания на нечувствительные объекты. Вот за эту-то потенциальную направленность и ухватился Франк. Я согласен с Франком, что для уловления *его* мирозерцания «нужно что-то увидеть, не глядя» (154 стр.), но я не в состоянии этого сделать, даже при помощи того *хрупкого перископа*, которым Франк пытается заглянуть в запредельное. Должно быть, этот перископ made in Germany⁴⁸ и мне не по глазам. Но Франк немного ниже успокаивает нас: нам нечего искать каким-то контрабандным способом Абсолют, он вечно при нас и в нас, — мы непосредственно ощущаем в себе всеобъемлющее единство, которое *есть* в абсолютной первичной и самоочевидной форме. Это *бытие для себя предшествует раздвоению на субъект и объект* (156).

Добавлю еще, что смешение транссубъективного с трансцендентным у проф. С. Л. Франка напоминает учение Бергсона о «*виртуальных восприятиях*». Улица вне комнаты и весь остальной мир не воспринимаются мною актуально и тем не менее существуют «сами по себе». Но раз мы не постигаем их реальности сознанием, дух должен охватывать ее какою-то потенциальной, *бессознательной* функцией («Память и материя», 1911 г., стр. 150, р. пер. Баулера). Еще до Бергсона подобные же мысли о постижении трансцендентного при помощи бессознательной деятельности интеллекта развивал Гартманн, а по его следам Фолькельт⁴⁹ (см. «Erfahrung und Denken», 1886). Ошибка Фолькельта хорошо выяснена в полемике с ним Шубертом-Зольдерном⁵⁰. Отсюда

⁴⁵ Усмотрение, созерцание, зрение (нем.).

⁴⁶ Карл Генрих Август Людвиг Буссе (27 сентября 1862, Брауншвейг, Нижняя Саксония, Германия — 13 сентября 1907, Хальберштадт, Саксония-Анхальт, Германия) — немецкий философ, ученик В. Дильтея, антиматериалист.

⁴⁷ Димитр Георгиев Михалчев (25 декабря 1880, Лозенград, Турция — 18 января 1967, София, Болгария) — болгарский философ, ученик И. Ремке, присоединился к критике Э. Гуссерля П. Наторпом в своей монографии «Philosophische Studien. Beitrage zur Kritik des modernen Psychologismus».

⁴⁸ Сделан в Германии (англ.).

⁴⁹ Иоганнес Фолькельт (21 июля 1848, Липник, Галиция, Австро-Венгрия — 8 мая 1930, Лейпциг, Саксония, Германия) — немецкий философ, ставивший целью построить метафизическую систему, способную противостоять критике И. Канта, Р. Шуберта-Зольдерна и Р. Авенариуса.

⁵⁰ Рихард Шуберт фон Зольдерн (позднее Шуберт-Зольдерн; 14 декабря 1852, Прага, Чехия — 19 октября 1924, Цветль, Нижняя Австрия, Австрия) — австрийский философ, представитель имманентной философии и гносеологического солипсизма.

вполне понятно, что проф. С. Л. Франк в своем позднейшем сочинении «Душа человека» является сторонником учения о «подсознательном» (см. стр. 72-ю). Современная мистическая метафизика никогда не обходится без допущения в той или другой форме бессознательной «психики».

Опираясь на предшествующие рассуждения, Франк пытается реабилитировать онтологический аргумент. Ссылаясь на Шуппе, он подчеркивает, что бытие «на самом деле» и необходимая мыслимость есть именно одно и то же. Франк, следуя некритически Шуппе, забывает добавить: *для меня*, для моего сознания. Действительно, для моего сознания его необходимые всеобщие элементы имеют *объективную* значимость, т. е. составляют *структуру* бытия в его чувственной конкретизация. Но ведь Шуппе переносит это объективное бытие в сверхиндивидуальное сознание — *Bewusstsein ueberhaupt*, которое играет у этого мыслителя роль, подобную Абсолюту у Франка. Далее, оказывается, что абсолютное бытие есть *сверхвременное единство* или вечность. Я думаю, что Франк здесь *играет словами*. Время-де находится в сознании, а не сознание во времени: следовательно, сознание должно иметь сторону, возвышающуюся над временем — *вневременную* или *сверхвременную*. На самом деле сознание коррелятивно с временем и его двумя моментами — постоянства и изменяемости. То, что постоянно, законы математики, логически необходимые *смыслы всевременны*, а не *вневременны*.

Считаю нужным еще отметить следующее. Среди метафизиков-идеалистов следует отметить два резко противоположных типа — монистов и плюралистов. Для одних сущность мира заключается в какой-нибудь единой всепоглощающей сущности — Боге, Идее, Воле, Сознании вообще, Всеединстве и т. п., для других мир — республика нетленных духов с Богом в виде президента. К первому типу относятся Спиноза, Гегель, Бергсон, Шуппе, ко второму — Лейбниц, Лютославский⁵¹, Джемс, Соловьев, Банзен⁵² и др. Последний, осуждая узкий монизм представителей первого типа, называет их *Всеединцами*, *Alleiner'ами*. Франк — *типичный Alleiner*. Для него эмпирический индивидуум — какой-то случайный модус в Бесконечном интеллекте Всеединого. Франк часто говорит вместо «я» «мы», но для читателя остается тайной, *кто эти мы* — *почитатели книги Франка*, или *вообще все разумные существа мира*, или *это эвфемизм для божественного духа*, — *мы, божьей милостью*, или, наконец, это мы означает

⁵¹ Винценты Лютославский (6 июня 1863, Варшава, Российская империя — 28 декабря 1954, Краков, Польша) — польский философ, критик Львовско-варшавской школы, один из пионеров стилометрии.

⁵² Юлиус Фридрих Август Банзен (30 марта 1830, Тённер, Южная Дания, Дания — 7 декабря 1881, Лауэнбург, Кёслин, провинция Померания, Королевство Пруссия) — немецкий философ, создатель «реальной диалектики» и «характерологии».

просто Семен Людвигович Франк. Между тем попытка построить целую метафизическую систему, пренебрежительно минуя проблему множественности сознаний, заведомо обречена на безвыходные затруднения.

IV

Во второй части своей книги Франк вскрывает новую трудность. Оказывается, между непосредственным знанием и посредственным (выводным) лежит непроходимая пропасть, которую никакое количество промежуточных логических звеньев не в состоянии заполнить, что приводит к ряду безвыходных апорий: эти апории могут быть «сняты» лишь тогда, когда мы признаем, что суждения не слагаются из понятий, а умозаклучения из суждений, но наоборот, что умозаклучение есть *прототип, целостная форма познания*, в которой посылки синтетически связаны между собой. Но и этого недостаточно: нужно признать, что даже умозаклучение, оторванное от связи с другими, выходящими за пределы его состава логическими коррелятами, дает лишь окончательное, застывшее знание, ибо живое знание является как бы бесконечным соритом⁵³, с которым органически связано некоторое *металогическое знание*, некоторая несказанная, но сопричастующая неизменно и непосредственно в акте познания данность. Дабы уяснить природу этого металогического начала, Франк обращается к анализу законов мышления. Закон тождества, выражаемый, как простая тавтология $A=A$, не только неточен, а прямо неверен, ибо самопротиворечив, есть «бессмысленная тавтология с явным противоречием». Ведь в приведенной формуле A первое или отлично от второго, и тогда они не равны, или тождественно с ним, и тогда нет двух A . Закон противоречия, претендующий констатировать *несовместимость* A и $\text{Non-}A$, на самом деле ложен, ибо A не только совместимо с $\text{Non-}A$, но настолько неразрывно с ним связано, что *немыслимо вне его*: A определимо именно через свое отношение к $\text{Non-}A$, т. е. через свою отрицательную связь с ним, так что $\text{Non-}A$ является признаком, через который прямо определяется само A (A есть то, что отлично от $\text{Non-}A$). Наконец, закон исключенного третьего в самой формулировке своей отрицает себя: «в лице того, чему приписывается невозможность быть чем-нибудь третьим между A и $\text{Non-}A$, мы имеем перед собой именно это третье». Причина всех этих апорий та, что законы эти выражают оформление в виде *определенностей*, а не черты некоего готового содержания. Эти законы сами создают содержание A и $\text{Non-}A$ на фоне известной сверхлогической или *металогической данности*. Закон тождества выражает тот факт, что нами из этой

⁵³ Цепь последовательных опосредованных силлогизмов (*др.-греч.*).

данности выделено нечто вообще, как законченное замкнутое единство. Закон противоречия констатирует, что это А есть, действительно, нечто особое, иное содержание. А осуществляется именно в момент обособления, выделения противопоставленности (215). Закон же исключенного третьего подчеркивает то, что «А есть, наконец, не только особое или “не иное вообще”, но “именно такое, а не иное”» (215). Эти три момента и выражают начало *определенности*, дифференцированности. Но сама «сфера отдельных определенностей, подчиненная закону определенности, возможна лишь на почве иной сферы, которая уже не подчинена этому закону, и природа которой может быть отрицательно охарактеризована, как область единства или совпадения противоположностей» (220). Соприсутствие такого металогического начала во всякой операции мысли ясно выступает из того факта, на который недавно обратила внимание психология, а именно, что *целое никогда не равно своим частям*. Еще Эренфельс⁵⁴ обратил внимание на то, что какой-нибудь комплекс, например *мелодия*, не тождественна сумме своих, скажем, *n* тонов, но дает при восприятии некоторое *n + 1*-е свойство, качество формы (*Gestaltqualität*), — это «момент, констатирующий целое, как таковое, в отличие от его частей». Подобным же образом и в логическом мышлении мы имеем дело не с замещением тождественного тождественным, но с отношением эквивалентности между членами необходимой синтетической связи. Но что же уполномочивает нас на подобное замещение? Целое и части не сводимы друг к другу, но соотносительны и взаимно предполагают друг друга. Хотя А и В в отдельности нетождественны АВ, но *внутренне родственны* или сходны, но сходны так, что АВ, не совпадая с А и с В, в то же время не содержат ничего материально нового по сравнению с ним. В основе того и другого лежит металогическое *исконное единство*, оно-то и дает нам право на замещение. Эта сверхлогическая подоплека мышления и есть *интуиция целостного бытия*.

V

По поводу вышеприведенных рассуждений я могу заметить следующее.

1) Если верить Франку, то, подобно тому, как мы выше лишились права высказывать суждение *x есть a*, не уверовавши в франковский Абсолют, так оказывается теперь — всякое суждение разворачивается перед нами в умозаключение, умозаключение — в бесконечный сорит, и мы вместе с Франком в положении

⁵⁴ Христиан фон Эренфельс (20 июня 1859, Родаун, Австрия — 8 сентября 1932, Лихтенау-им-Вальдфиртель, Австрия) — австрийский философ и психолог, ученик Ф. Brentano и А. Мейнонга, представитель Австрийской школы, сформулировал ключевую идею целостности восприятия, которая легла в основу будущей гештальтпсихологии.

гетевского ученика чародея: нас грозит затопить диалектический потоп, про-
рвавшийся из абсолютного начала. Признание умозаключения и сорита перво-
основой познания — характерная черта индийских мистиков, о чем мог бы уз-
нать Франк из превосходной работы Щербатского⁵⁵ и статьи Массон д'Урселя⁵⁶
об индийском сорите. Психологически это вполне понятно. Мистицизм — *ин-
тегральная* система, мистику сразу подавай всю законченную бесконечность —
типичная черта представителей “all or none doctrine”⁵⁷, по выражению Милля.
2) Утверждение, что закон тождества в форме $A=A$ самопротиворечив, бесспор-
но, но из этого соображения вытекает лишь то, что его надо иначе формули-
ровать исходя из факта, что законы мышления опираются на синтетическую
связь всех форм познания (самосознания, пространства, времени и категорий),
что и сделано мною в книге «Законы мышления и формы познания»⁵⁸. 3) Из
истинности того, что « A есть то, что отлично от $\text{Non-}A$, нельзя сказать, что A
и $\text{Non-}A$ совместимы, ибо утвердительная грамматическая форма суждения
здесь прикрывает суждение: A не есть $\text{Non-}A$, которое фактически констати-
рует ту же несовместимость. 4) Закон исключенного третьего отнюдь не ут-
верждает реальности этого третьего так же, как понятие «круглый квадрат»
есть невозможное задание. Здесь вывод основан на игре слов, как у Гегеля,
который утверждал, что закон исключенного третьего гласит: « A должно быть
или $+A$, или $-A$ ». 5) Положение, что всякое замещение имеет в основе эквива-
лентность, а не тождество, правильно, оно подробно развито по следам Канта
и Гегеля у Брэдли, но оправдание такого замещения вовсе не нуждается в пред-
положении *исконного* единства металоогической природы, а почерпается из
трансцендентального единства апперцепции. 6) Из учения «о качестве формы»
не вытекает вовсе идея нетождества целого частям. Представим себе, что зву-
чит мелодия, которую слушают два лица — музыкант и человек, страдающий
душевной глухотой. Для первого мелодия будет нетождественна своим частям,
второй не охватит единства мелодии, но одному дано *лишь целое*, другому
лишь части от одного и того же звукового ряда, следовательно, здесь два раз-
ных психологических аспекта на то же явление, и понятно, что эти аспекты

⁵⁵ Федор Ипполитович Щербатский (19 сентября 1866, Кельце, Царство Польское — 18 мар-
та 1942, Боровое, Акмолинская область, Казахская ССР) — русский востоковед, один из круп-
нейших исследователей буддизма, автор двухтомной книги «Теория познания по учению
позднейших буддистов» (1903–1909).

⁵⁶ Поль Массон-Урсель (5 сентября 1882, Париж, Франция — 18 марта 1956, там же) — фран-
цузский востоковед и философ, один из пионеров философской компаративистики, ученик
А. Бергсона и Э. Дюркгейма, автор статьи «Очерк сравнительной теории соритов» (1912).

⁵⁷ Все или ничего (англ.).

⁵⁸ Согласно Лапшину, закон тождества является чисто аналитической формулой, незави-
симой от синтеза качественного отождествления и различения.

нетожественны. 7) Синтетический характер познания не нуждается для своего объяснения в предположении *исконного металогического единства*. Это понятие опирается на указанную нами выше *выдумку* неопознанного, недифференцированного познания, без всякой определенности. (Подробности касательно учения о замещении и о значении этого понятия в логике читатель найдет в моем исследовании: «Логика отношений и силлогизм», 1917⁵⁹.)

Весьма замечательно, что в своей попытке создать *металогику* С. Л. Франк *предупрежден* проф. Н. А. Васильевым⁶⁰, который тоже пытается дать *металогику*. Только *рационалист* Франк *исходит из учения о трансфинитном* Кантора, а *эмпирист* Васильев *из идеи Лобачевского*, и *по аналогии с неэвклидовой пангеометрией последнего*, где отменен XI постулат Эвклида, строит *неаристотелевскую логику*, где отменен закон противоречия. Работа Н. А. Васильева была неизвестна С. Л. Франку, и ход мыслей, которым оба автора приходят к *металогике*, не имеет между собой ничего общего. Тем более знаменательным является *совпадение термина и аналогия общего замысла*, указывающие на то, что в обеих попытках отображаются *неведомо для авторов известные общие тенденции философской мысли, присущие нашему времени*, что эти попытки *не являются лишь продуктом личной фантазии их изобретателей*.

VI

В главе X-й, посвященной анализу понятий времени и числа, Франк отмечает две преобладающие в философии числа тенденции — одни признают *время* основанием *числа* при дедукции этого понятия, другие — *число* основанием времени. Франк подробно анализирует попытки дедуцировать число из какого-нибудь первоосновного принципа и, примыкая к Пуанкаре в его критике логистов, отмечает плачевное *petitionem principii*⁶¹ у Ресселя. Не менее удачна его критика теории Наторпа, у которого обнаруживается *hysteron proteron*⁶². Причисление Канта к представителям теорий, дедуцирующих число из времени, мне думается, основано на недоразумении. Дело в том, что Франк, охваченный рационалистическим увлечением все дедуцировать из одного,

⁵⁹ Согласно Лапшину, замещение тождественного тождественным основывается на идее абсолютного тождества (функции трансцендентного единства апперцепции), но не имеет достаточного основания, которое есть внешний прием, требующий объяснения, а не самостоятельная логическая операция.

⁶⁰ Николай Александрович Васильев (29 июня (11 июля) 1880, Казань, Российская империя — 31 декабря 1940, Казань, Татарская АССР) — русский философ, создатель системы «воображаемой» логики (1910), предвосхитивший многие ключевые идеи неклассической логики.

⁶¹ Предвосхищение основания (*лат.*). Логическая ошибка, заключающаяся в допущении недоказанной предпосылки.

⁶² Логическая ошибка, означающая инверсию последовательности (*др.-греч.*).

упустил из виду совет Канта считаться с двумя принципами при установке первоосновных непроеизводных априорных форм — *гомогенности* (монистическое начало) и *спецификации* (плюралистическое начало). И время, и количество — начала одинаково первичные: дедукции времени из числа и числа из времени равно бессмысленны и безнадежны. Эта мысль развита мною в виде закона *коммутативности форм познания* в книге: «Законы мышления и формы познания»⁶³.

В следующей главе С. Л. Франк связывает понятие *всеединства* с понятием *трансфинитного*. Этого следовало ожидать уже при чтении первой главы книги Франка. Философствования Кантора выросли на почве онтологизма иудейской средневековой схоластики, примыкающей к христианским воззрениям Ансельма и Декарта. Жаль только, что С. Л. Франк принимает философствования «гениального Кантора», игнорируя критику философии Кантора у Пуанкаре. Франк — типичный *инфинитист*, для него *ratio essendi* лежит в реальной законченной бесконечности, которая себе довлеет, как платоновская идея, *помимо считающих духов*. Позволю себе по этому поводу обратить его внимание на следующие рассуждения Пуанкаре в его блестящей статье: «Логика бесконечного» (*Scienza*, 1912): «Для одних бесконечное производно от конечного, бесконечное существует, ибо существует бесконечность конечных возможных вещей, для других *бесконечное предсуществует конечному*, и последнее получается отрезыванием от бесконечного маленького кусочка. Антикатористы допускают лишь *indefinitum*, но не *inlinitum*, — они хотят рассматривать лишь такие объекты, которые могут быть определены при помощи конечного числа слов; нужды нет, если практически в известных случаях актуальный счет неосуществим. Законченная бесконечность счета могла бы быть осуществлена каким-то *Бесконечным Болтунищем*. Противники канторовского онтологизма отказываются опираться в рассуждениях на гипотезу, я не знаю, какого болтливое божества, которое способно в конечное время придумывать бесконечно большое число слов. Кантористы, наоборот, воображают, будто объекты существуют в каком-то огромном магазине, независимо от всего человечества; что в этом магазине мы можем выбирать, что, без сомнения, у нас нет в достаточной мере ни аппетита, ни денег, чтобы скушать все, но что инвентарь магазина существует, независимо от ресурсов покупателей». Приведенное замечание не относится к специальным математическим заслугам Кантора, которые могут, по-видимому, сохранять свое значение для

⁶³ Лапшин определяет этот закон как отсутствие определенного порядка при дедукции категорий.

представителей самых различных философских точек зрения, — достаточно упомянуть здесь когеньянцев Наторпа и Гавронского⁶⁴, а также Ионаса Кона⁶⁵.

VII

Рассуждения Франка об отношении форм знания к его содержанию (гл. XII) станут понятны нам после следующей исторической справки и теоретических соображений.

Рационалисты, по примеру Лапласа, мечтают вывести всю полноту содержания опыта и его формы из одной формулы. Наиболее последовательные представители *эмпиризма*, например Лаас⁶⁶, полагают, что никаких априорных законов разума нет, но что все единообразия природы сводимы к некоторым основным непротоизводным эмпирическим единообразиям, из которых, правда, все частные законы могут быть дедуцированы, но истины факта так и останутся *нерастворенными* в истинах вечных за отсутствием таковых. В первую половину XIX в. была особенно популярна первая точка зрения, во вторую — вторая. Брэншви́г⁶⁷ (Leon Brunschwig, «La modularité du jugement») так описывает взаимоотношение этих взглядов в истории. «До половины XIX в. прогресс науки благоприятствовал такой концепции: теории света, теплоты, электричества, даже химия тяготели к тому, чтобы стать математическими теориями, и казалось, что все эти теории конвергируют к одной формуле, которая, с одной стороны, будет удовлетворять разум своей ясностью и простотой, с другой — найдет себе приложение к частностям в явлениях природы. Таков идеал, завещанный нам великими математиками начала XIX в. Этот идеал пользовался таким кредитом в науке, что сами позитивисты, приняв его, продолжали считать себя верными своим принципам; последние страницы, написанные Тэнном, были посвящены определению верховной мировой формулы. Однако новейшие научные открытия, по-видимому, подвергли сомнению этот идеал. Возрастающие осложнения, которые пришлось допустить, чтобы остаться верным фактам, теория колебания эфира, трудность связать с законом сохранения

⁶⁴ Дмитрий Осипович Гавронский (1883, Смоленск, Российская империя — 24 июня 1949, Цюрих, Швейцария) — русский философ, эсер-революционер, депутат Всероссийского учредительного собрания, по признанию П. Наторпа, «самый талантливый» его ученик.

⁶⁵ Ионас Кон (2 декабря 1869, Гёрлиц, Саксония, Германия — 12 января 1947, Бирмингем, Великобритания) — немецкий философ, ученик В. Виндельбанда, сторонник диалектического взгляда на теорию ценностей.

⁶⁶ Эрнст Лаас (16 июня 1837, Фюрстенвальде, Бранденбург, Германия — 25 июля 1885, Страсбург, Франция) — немецкий философ, учитель П. Наторпа, создатель теории коррелятивизма.

⁶⁷ Леон Брюнсвик (10 ноября 1869, Париж, Франция — 18 января 1944, Экс-ле-Бен, Франция) — французский философ, учитель Э. Левинаса, один из основателей журнала «The Revue de métaphysique et de morale».

энергии некоторые законы термодинамики и, в частности, закон необратимости, наконец, множество теорий, предложенных учеными для объяснения известных оптических явлений, теорий, из которых любая одинаково хорошо удовлетворяет требованиям математической дедукции, — все это должно было заставить призадуматься ученого и задаться вопросом, следует ли за основными уравнениями математической физики признать проявление необходимости природы, как этого хотела механическая философия, или их значение исчерпывалось лишь внешней формой математического выражения».

Проф. Александр Ив. Введенский, разобрав кантовскую априорную дедукцию закона тяготения (от которой Кант впоследствии отказался) и доказав ее несостоятельность, замечает, что мы не видим даже никаких намеков на существование здесь необходимой связи с законами познания: по-видимому, познание присутствия перед нами материальных частиц остается одинаково возможным, будут ли они сближаться между собой со скоростями, зависящими от кубов или квадратов расстояний»⁶⁸.

«Как известно, говорит Эдм. Кёниг⁶⁹, основоположения механики отнюдь не поддаются *чисто математической* дедукции, и опирается ли математика (здесь, в частности, геометрия) на обще-логические или сверх того еще на ей присущие принципы, составляет по меньшей мере спорный вопрос. А так как, вне всякого сомнения, в основу механики помимо математических принципов, положены еще эмпирические предпосылки, то и теоретическое естествознание не растворяется без остатка в механике. Если мы станем на точку зрения динамического атомизма, то представляются необходимыми наряду с механическими принципами для дедукции явлений природы еще определенные допущения, касающиеся законов деятельности атомных сил, что решается в конечном итоге опытом. Все усилия дедуцировать определенные законы сил (например, закон тяготения) как единственно возможные, не прибегая к опыту, тщетны. Но даже если допустить, что мы достигли бы априорной конструкции одного или нескольких соответствующих действительности законов, то все-таки эти законы могли бы относиться лишь к общей математической *форме* функции сил, но не к *постоянным*, входящим в нее, которые наряду с данным в известное время распределением масс и скоростей оставались бы как чисто эмпирические данные»⁷⁰.

⁶⁸ «Опыт построения теории материи», ч. 1-я, 1888, заключение. — *Примеч. авт.*

⁶⁹ Эдмунд Вильгельм Герман Кёниг (14 марта 1858, Вестгройсен, Тюрингия, Германия — 15 января 1939, Зондерсхаузен, Тюрингия, Германия) — немецкий философ, ученик В. Вундта, оппонент Э. Гартмана.

⁷⁰ «Ueber die letzten Fragen der Erkenntnistheorie» etc. Zweiter Artikel., Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik. B. 104. — *Примеч. авт.*

Критицизм устанавливает, наперекор представителям рационализма и эмпиризма, первичную *непроизводность* чувственности и рассудка, синтетических суждений, априорных и апостериорных, которые не сводимы друг на друга. Форма и содержание опыта суть логические корреляты, как правое и левое; мысль о сводимости обоих моментов к одному хотя бы в пределе с этой точки зрения просто *не имеет никакого смысла*. Вот именно против такой точки зрения, в особенности в связи с учением о законе причинности, и поднимает свой голос мистицист Гартманн, задаваясь вопросом, в каком отношении находятся всеобщие и необходимые условия опыта (закон причинности) к специальным фактически данным в опыте причинным связям. Гартманн, а по его примеру и проф. М. И. Каринский⁷¹ пытались указать на то обстоятельство, что знание закона причинности еще не раскрывает перед нами и не предрекает существования в мире опыта *именно таких, а не иных специальных форм причинности*. Если бы Кант, — говорит Гартманн, — сумел объяснить то, что в явлениях вообще имеется налицо закономерность, то и в таком случае из его посылок еще не вытекало бы, *какие* законы имеют силу в природе, род и способ причинного порядка оставались бы в отношении к имманентному закону причинности случайными, хотя бы они, как порядок вообще, могли бы быть необходимы, и потому учение Канта, хотя оно устанавливает как априорную необходимость существование закономерности в природе, все же не могло бы поручиться за общезначимость известного рода последовательности двух явлений⁷².

Во имя общего закона причинности, — говорит проф. М. И. Каринский⁷³, — чистое самосознание может приказывать только: «Причины! Выступайте вперед! Действия! Следуйте позади!» Но если оно не в состоянии разъяснить, какие же именно представления должны считать себя причинами и какие — действиями, т. е. если оно не может вывести из своих категорий частных законов, то для представлений, каким бы послушанием они ни отличались, этот общий признак окажется лишенным всякого смысла и, следовательно, совершенно невозможным».

Возражения эти, мне кажется, основаны на грубом недоразумении. Если понимать закон причинности в духе рационализма, тогда действительно можно было бы задаваться вопросом о «дедукции» из общего закона мысли

⁷¹ Михаил Иванович Каринский (4 (16) ноября 1840, Москва, Российская империя — 20 июня (3 июля) 1917, Большая Субботиха, Вятская губерния, Российская империя) — русский философ и логик, автор собственной классификации выводов, которая основана не на противоположности между индукцией и силлогизмом.

⁷² «Grundlegung des Transcendent. Realismus». S. 80. — *Примеч. авт.*

⁷³ По поводу статьи проф. А. И. Введенского: «О Канте действительном и Канте воображаемом». «Вопросы философии и психологии», № 23, 1845, стр. 346. — *Примеч. авт.*

всех частных законов природы и даже всех единичных вещей природы. Но даже математические аксиомы связаны синтетически с выводными теоремами, не говоря уже об эмпирических законах природы.

Рассуждения Франка на данную тему представляют причудливую смесь рационализма с мистицизмом. Его душа Alleiner'a не мирится с *дуализмом* формы и материи опыта, факта и закона, априорного и апостериорного, и он рассуждает следующим образом: «Мы имеем закон природы в смысле “вечной истины” общего содержания: “Если А есть, то есть и В”, и наряду с ним факт существования А. Как эти два элемента, принадлежащие, казалось бы, к двум совершенно разнородным мирам, соединяются между собою и порождают факт В? Обычное научное сознание не задумывается над этой проблемой, *гордясь своим позитивизмом, оно живет, в сущности, совершенно мифологическими представлениями*. Существуют законы природы и существуют факты им подчиненные — и этим все кончается. Если продумать смысл этого решения, то мы приходим к фантастическому представлению, что в мире действуют законы в смысле каких-то *вселенских юридических норм*, например: “всякое А обязано соединиться с В”, и что отдельные факты беспрекословно *выполняют* эти требования. Факт А, раз возникши, внимает голосу закона природы и *послушно* соединяется с фактом В». (398). Сопоставьте это рассуждение с приведенными словами Коринского — и вы увидите, как мало в них чего-либо оригинального. Проблема соотношения высших законов природы к их *спецификации* в иерархии эмпирических законов и к конкретной «гуще жизни» занимала и занимает и гегельянцев, и представителей эмпиризма (Конт и Лаас), и представителей критицизма (Кант, Кассирер в Substanzbegriff и Functionsbegriff, Goerland, Kant und Aristoteles, проф. А. И. Введенский). *Мифологические представления* имеются именно у Франка, который, софистически разорвав связь между содержанием и формами опыта, констатирует *несоединимость* двух *фантомов*, порожденных искусственно придуманной головоломкой.

VIII

Я нахожу основную идею книги проф. С. Л. Франка в корне ложной. Абсолют Франка это «chimaera bombinans invasio»⁷⁴, и тем не менее считаю его произведение *весьма талантливой* работой, обнаруживающей глубокое *знание предмета*, хотя и не разрешающей загадки *предмета знания*.

Всякая философская система есть не только совокупность известных отвлеченных мыслей, но отображает типично-индивидуальные черты человека,

⁷⁴ «Химера, жужжащая в пустоте» (лат.).

принадлежащего известной культурной среде и эпохе. Философская система, по меткому выражению Канта, есть «гипсовый слепок с живого человека» (Gipsabdruck von einem lebenden Menschen). С этой точки зрения *металогика* Франка и проф. Н. А. Васильева весьма актуальна, в ней отображаются революционные искания современной философской мысли.

Эта «металогика» Франка и Васильева, стремящаяся порвать с законами мышления аристотелевской логики и дать более утонченное обоснование знания, напоминает стремление музыкальных футуристов (Авраамов⁷⁵) порвать с темперированным строем Баха и создать новую музыкальную систему с 52 звучаниями в гамме на основе *ультрахроматизма*. Подобные попытки, как и всякое смелое и искреннее стремление человеческого духа «к новым берегам», интересны даже в том случае, если бы оказались на поверку ложным парадоксом, ибо талантливые парадоксы всегда весьма плодотворно возбуждают философскую мысль, даже тогда, когда они не открывают собой новую эру творчества, но развивается в упадочных формах позднего барокко, завершая длинный период развития мысли, а не возглавляя ее в новый период. Если бы Шпенглер знал книгу Франка, он, может быть, усмотрел бы в ней еще одну *конвульсивную* попытку дряхлеющей философской мысли влить «новое вино в старые мехи».

И. Лапшин

Информация о публикаторе: Александр Леонович Беграмбеков — выпускник аспирантуры школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), независимый исследователь, Москва, Россия.

Information about the publisher: Alexander L. Begrambekov — Graduate of the Postgraduate program of the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University), Independent researcher, Moscow, Russian Federation.

Статья поступила в редакцию 21.06.2025;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 21.06.2025;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

⁷⁵ Арсений Михайлович Авраамов (Краснокутский) (10 апреля (22 апреля) 1886, Малый Невсетаи, Ростовский округ, Российская империя — 19 мая 1944, Москва, СССР) — советский композитор, теоретик музыки, изобретатель, предвосхитивший жанр конкретной музыки.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 257–264.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 257–264.

Рецензия на книгу / Book Review

УДК 323.272(091)(47+57)«1917»

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-257-264

«ЧЕЛОВЕК ОБРЕЧЕН НА ИСПЫТАНИЯ ИСТОРИЕЙ...»

Рецензия на книгу: Булдаков Владимир.

Страсти революции: Эмоциональная стихия 1917 года.

М.: Новое литературное обозрение, 2024. 432 с.: ил.

(Серия «Что такое Россия»)

Антон Олегович Кондратенко

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, aokondratenko@edu.hse.ru



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



Ссылка для цитирования: Кондратенко А. О. «Человек обречен на испытания историей...» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 257–264. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-257-264.

“MAN IS DOOMED TO THE TESTS OF HISTORY...”

Review of the book: *Buldakov Vladimir*.

Passions of the Revolution: The Emotional Elements of 1917.

Moscow: New Literary Review, 2024. 432 p.: ill.

(Series “What is Russia”)

Anton O. Kondratenko

National Research University

“Higher School of Economics” (HSE University),

Moscow, Russia, aokondratenko@edu.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: Kondratenko, A. O. (2025) “Man is Doomed to the Tests of History...” *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(3), pp. 257–264. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-3-257-264.

Осмысление событий 1917 года, разделившего историю России на «до» и «после», — процесс, не имеющий видимых пределов. Едва ли историкам, политикам или простым обывателям удастся прийти к консенсусу в оценках двух революций: Февральской и Октябрьской. Между тем современные исследования и дискуссии по теме революции часто вплетают в исторические факты эмоции и переживания дня сегодняшнего, что чревато порождением и укоренением в истории мифов и идеологем, сформулированных «задним числом».

Книга доктора исторических наук, главного научного сотрудника Центра изучения новейшей истории России и политологии Владимира Прохоровича Булдакова «Страсти революции: Эмоциональная стихия 1917 года», напротив, посвящена умунастроениям людей именно *того* времени. Автор предлагает исследование коллективной психологии российского общества революционного периода, своего рода эмоциональную хронологию «русской смуты». В основе работы лежат как прежние исследования автора, так и свидетельства очевидцев и непосредственных участников событий 1917 года. Вместе это позволяет взглянуть на события не только ретроспективно, но и с позиций людей, находившихся внутри революционной стихии.

В своей работе Владимир Булдаков смещает привычные акценты — вместо идеологизированных интерпретаций русской истории, воспроизводимых в отечественном дискурсе на протяжении многих лет, автор фокусируется на ментальных особенностях российского народа, проявившихся в экстремальных условиях революции. По его мнению, такой подход — единственный способ преодолеть недостаток исторических обобщений и заблуждений, присущих человеческому сознанию.

«Страсти революции: Эмоциональная стихия 1917 года» — это попытка понять феномен революционной стихии, отделив друг от друга эмоциональные и рациональные причины описываемых социальных катаклизмов. Проникновение в эмоциональную суть тогдашних событий, в «ментальную ткань» России образца 1917 года отличается от общепринятых попыток осмысления революции. Булдаков замечает: «Разложение сложноорганизованной системы всегда вызывает поток простейших объяснений. Они востребованы познавательными слабостями человека...» (с. 13).

Известно, что знание прошлого открывает путь к пониманию настоящего. И отголоски потрясений столетней давности, прорывающиеся сегодня, доказывают необходимость адекватного осмысления исторических событий. Как пишет автор, «водовороты человеческих самообольщений могут повторяться до бесконечности» (с. 17). Истокам этих «водоворотов» в российском сознании начала XX века и посвящен труд В. Булдакова.

Книга состоит из 22 глав, последовательно фиксирующих события и общественно-политическую атмосферу в России с февраля по октябрь 1917 года. Сочетание исторических фактов, выдержек из мемуаров деятелей прошлого и авторского анализа делает книгу не сухим перечнем дат и событий, но «живым» полотном революционной эпохи. Такая композиция позволяет автору обращаться к читателю, «далекому от академических штудий» (с. 18).

Владимир Прохорович подчеркивает: «...по своей документальной основе данная работы не представляется совершенно новой. Новизна заключается лишь в концентрированной подаче материала, который остался незамеченным в прежних моих работах» (с. 17). Стало быть, книга содержит не сенсационные исторические открытия, а аккуратное переосмысление уже имеющегося в историографии материала. Именно с таким подходом следует приступать к знакомству со «Страстями революции».

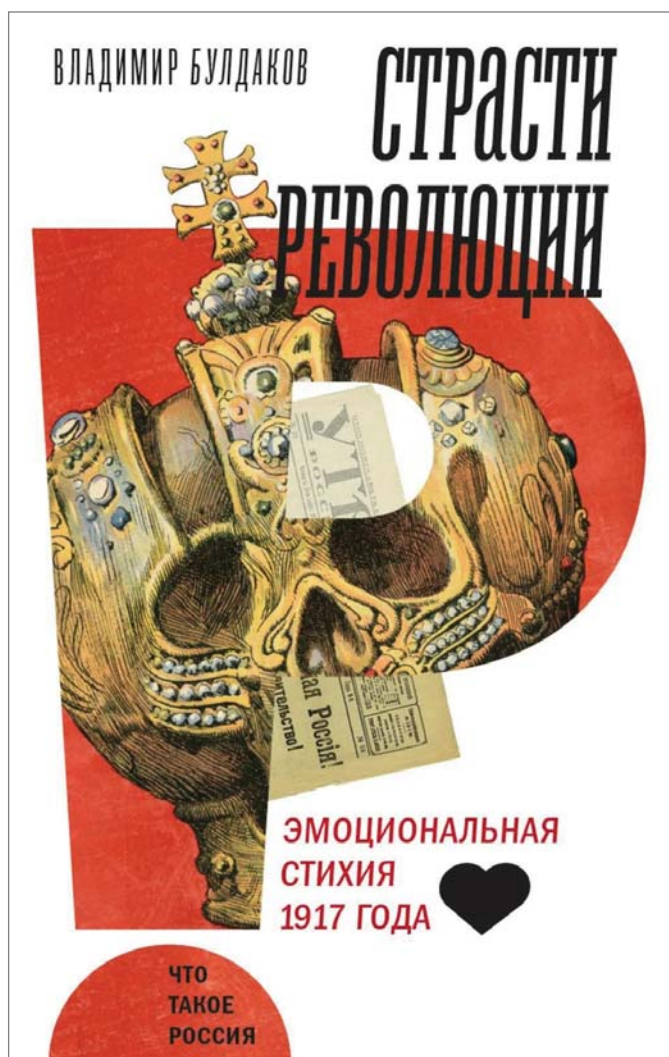
Книга представляет собой исследование ментальных процессов периода между февралем и октябрём 1917 года. С этим хронологическим порядком соотносятся и главы, каждой из которых Владимир Булдаков дал особое название. Среди заголовков можно найти и вопросы, и утверждения, и едкие оценки си-

туации в определенный момент революционной поры.

Начало работы, как и начало 1917 года, является лишь «предисловием» к стихии, которая разольется — в истории страны и на страницах книги — совсем скоро. Автор представляет читателям политическую картину в преддверии Февральской революции. Ключевым пунктом первых глав служит констатация Булдаковым ожидания революции российским обществом при его же полном бездействии. Люди были готовы к революции «только в мечтах» (с. 123), и это сказалось на хаотичности и сумбуре, охвативших Россию.

Несмотря на предчувствие и желание радикальных изменений в обществе, жители Империи, как только эти изменения неотвратимым образом стали реализовываться наяву, оказались растерянными. «Людское сознание рыскало в поисках точки опоры. Бывшие подданные царя, вроде бы превратившиеся в свободных граждан, по-прежнему озирались на место, где полагалось быть Власти» (с. 33–34). Та неопределенность, в которой пребывал российский народ, по мнению Булдакова, убедительно доказывает стихийный характер революции. Она не была намеренной, но казалась неизбежной. Поэтому ее наступление большинство граждан восприняло как естественный ход вещей, в котором неожиданным был только момент начала революции.

Стихийный характер революции определил ее самостоятельный, бесконтрольный ход, где воля случая преобладала над разумными устремлениями отдельных лиц. Владимир Булдаков отмечает, что к революции люди были готовы лишь как к некому абстрактному проекту будущего: как только она начала приобретать хоть сколько-нибудь видимые очертания, стала очевидна растерянность и недееспособность так долго грезивших о ней интеллигентов-



доктринеров. В их действиях «было мало политики — было много наивной радости по поводу “новизны”» (с. 57).

«Попросту говоря, россиянин не был отформатирован для демократии, но этого не хотелось замечать» (с. 428). В этом и кроется причина тех нелепостей и неведомых сил, овладевших умами и ситуацией в первые месяцы после Февральской революции. Революционная обстановка изнутри воспринималось зачастую неадекватно: хлынувшая свобода и слом привычной системы позволили прорваться наружу эмоциям и страстям, таившимся внутри людей десятилетиями, если не сотнями лет.

Эти наблюдения характерны для всей революционной поры, а не только для отдельных ее эпизодов. Владимир Булдаков последовательно доказывает справедливость таких оценок ментального кризиса российского общества, связывая рост эмоциональных волн с историческими событиями 1917 года. Не вдаваясь в подробное изложение фактического материала, попробуем сформулировать главные эмоциональные симптомы эпохи, зафиксированные автором:

- Благородные чаяния общества о революции быстро сменились «суровой» реальностью смуты, полной анархии и разгула вседозволенности, прикрываемых утопическими идеями;
- Хаотическая природа революции диктовала ее хаотичный ход. Как заметил Ф. Степун, «душою революции был хаос, оттого и авторитетом для революционных масс мог быть только хаотический Совет» [Степун, 1956, с. 48];
- Катализаторами этого хаоса стали «страхи в верхах и непомерные надежды в низах» (с. 85). Серен Кьеркегор считал, что страх — это головокружение свободы. Булдаков соглашается, прибавляя: «совладать с ним [страхом] в России не научились» (с. 86);
- Перепады настроений в обществе возникали постоянно: революционная масса то «взвинчивала себя все новыми “победами”» (с. 140), то заражалась страхами и разочарованиями. Характерно, что к апрелю, когда «стали плодиться всевозможные страхи <...> мартовские страсти еще не остыли» (с. 153). Сочетание двух предельных душевных состояний отравляло способность критического мышления внутри смуты, что множило дальнейшие неурядицы;
- Российское общество, спустя пару месяцев после февраля 1917-го, стало уповать скорее на чудо, нежели на саму революцию. В моменты, когда требовались немедленные усилия и конкретные шаги, экзальтированные массы и правящие группы оставались громкими ораторами, но пассивными деятелями. «Пафос испепеления всего старого» (с. 175) безрассудно владел умами, заглушая малочисленные созидательные устремления.

Предложенные Булдаковым зарисовки того времени, мемуары и официальные сводки подтверждают тезис о примате в ту пору эмоций, часто неведомых, над рассудочно-логическим мышлением.

В революционных событиях 1917 года обнажились принципы русского бунта, не раз описанного отечественными писателями и философами. Отголоски пугачевщины, зарисованной Пушкиным, вседозволенность и «бесовщина», о которых пророчествовал Достоевский, стали явью.

Не только причиной, но и направляющим революционные события фактором явилась пропасть между интеллигенцией и народом, укрепившаяся за многие предшествующие годы. В «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевский указывал на необходимость контракта интеллигенции с народом, который, к сожалению, так и не осуществился в полной мере. Более того, Владимир Булдаков небезосновательно считает, что в 1917 году «нарасталась поляризация сознания верхов и низов. При этом ощущение “мы” и “они” неуклонно перерастало в вопрос “кто кого?”» (с. 343).

Ретроспективно обнаруживается, что «тогдашние события были наполнены жутковатой символикой, не замечаемой, казалось, одними политиками» (с. 62). Понимание этого было недоступно людям, находившимся внутри «водоворота страстей» (с. 180). Предчувствие перманентного ухудшения положения и парализующий всю деятельность страх вытесняли трезвый анализ ситуации. В такой обстановке «коллективного психоза» (с. 428) неизбежно набирала силу хаотическая волна революции, уничтожающая все на своем пути и пожирающая своих сынов.

В советской (и последовавшей за ней российской) историографии принято считать, что приход к власти большевиков был предопределен, подготовлен и потому успешен. Булдаков отвергает этот нарратив, являющийся продуктом коммунистической идеологии. По мнению Владимира Прохоровича, «ничто в истории Великой российской революции не подвергалось такому упрощенчеству, как приход большевиков к власти. А обыденное сознание и ныне испытывает доверие к конспирологическим домыслам» (с. 378).

В условиях дезорганизованного общественного пространства, ожидающего скорейшего насильственного захвата власти, этот захват мог быть осуществлен только реальной силой, лидеры которой не были подвержены доктринерству и бесплодной говорильне. Возобладал старый принцип права сильного. И к октябрю 1917 года оказалось, что кроме большевиков, готовых взять власть силой, практически никого не было.

Булдаков отмечает, что «судьба революции решалась за счет “сомневающихся”, число которых в критических ситуациях всегда преобладает» (с. 381).

В случае русских революций сомнения масс были помножены на безрассудность, страх и особенности коллективного сознания, рассчитывающего на чудо, на авось.

Результатом такого массового психоза населения стала не только неспособность активного участия в созидательной деятельности, но и, напротив, прорыв самых низменных чувств и страстей. Автор описывает это так: «Казалось, проснулась та самая необузданная Русь диких степей, которую в течение столетий безуспешно пытались укротить государство» (с. 416).

В результате проделанного осмысления исторического материала автор соглашается с тезисом Н. В. Устрялова о том, что сущность революции — «“не политическая, не буржуазная, не социалистическая”, а “биологическая”» (с. 416). В последней части своей работы Владимир Булдаков делится размышлениями об историческом процессе, часто определяемом специфическими особенностями человека как живого существа. Финал книги получился весьма философским. Он не только подводит черту под ответами автора на вопросы о прошлом, но и наталкивает читателей на мысли о настоящем и будущем.

Известно, что история — это союз между умершими, живыми и еще не родившимися. Кроме общего исторического пути все семьи, народы, человечество в целом объединяет ментальное сходство. Люди, как говорил герой М. Булгакова, за две тысячи лет мало изменились, «только квартирный вопрос их испортил». Вероятно, именно поэтому невыученные уроки истории так больно бьют по нам сегодня.

Людям зачастую кажется, что исторические события остались где-то далеко позади. На деле же они незримо сопровождают каждого из нас всю жизнь как причины и предпосылки сегодняшних радостей и печалей, побед и поражений. Прошлое невозможно стереть, исправить, с ним невозможно расстаться — его необходимо изучать, пытаться понять и осмыслить в неразрывной связи с днем сегодняшним. Владимир Прохорович Булдаков формулирует важный принцип нашей жизни: «Человек обречен на испытания историей по самой своей природе» (с. 424). Стало быть, уроки истории — это обязательное «домашнее задание» для всего человечества.

Список источников

Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1956. Т. 2. 432 с.

References

Stepun, F. A. (1956) *Byvshee i nesbyvsheesya. Tom 2 [Past and Unfulfilled. Vol. 2]*. New-York: Izdatel'stvo imeni Chekhova.

Информация об авторе: Антон Олегович Кондратенко — студент 4-го курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Information about the author: Anton O. Kondratenko — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 06.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

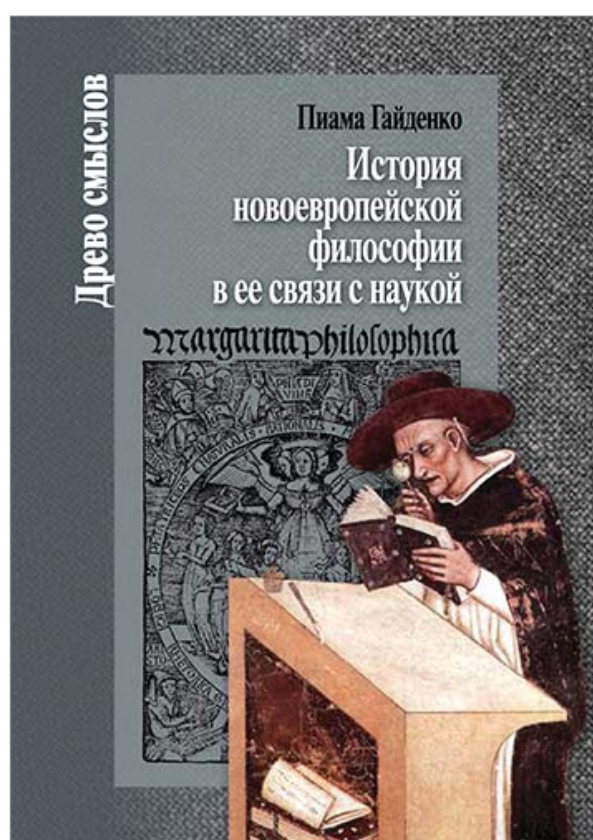
The article was submitted 06.11.2024;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 3. С. 265–267.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 265–267.

ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2025 году



Гайденко П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой / 3-е изд. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. — 456 с. (Серия «Древо смыслов»)

В книге рассматривается европейская философия Нового времени, или, как теперь ее часто называют, философия модерна, начиная с ее предистории в эпоху Возрождения и кончая немецким идеализмом. Автор показывает, как в XV–XVI веках формировались мировоззренческие и теоретические предпосылки новоевропейской мысли, получившие свое развитие и классическое завершение в творчестве Декарта, Бэкона, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Поскольку спе-

цифика философии XVII–XIX вв. определяется ее глубокой органической связью с наукой, прежде всего экспериментально математическим естествознанием, постольку в книге раскрывается эта связь: автор анализирует творчество таких выдающихся ученых как Коперник, Галилей, Гюйгенс и др., показывая, как оно определяло фундаментальные принципы философии, ее понимание природы, человека, познания.

Книга представляет интерес для научных работников, преподавателей, аспирантов, студентов — для всех, кто изучает историю философии науки и культуры эпохи модерна — эпохи, определившей характер современной индустриальной цивилизации.

Словарь средневековой культуры / под ред. А. Я. Гуревича. — 3-е изд., — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. — 624 с. (Серия «Универсум культуры»)

Издание представляет новую концепцию развития средневекового общества, — соединяющую проблемы социальной и культурной истории. Оно имеет междисциплинарный характер и охватывает проблематику и методы исследования различных областей гуманитарного знания. Для подготовки настоящего коллективного труда были объединены усилия видных отечественных (Е. М. Мелетинский, С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров) и зарубежных (Ж. Ле Гофф, П. Динцельбахер, Ж. К. Шмитт) специалистов.

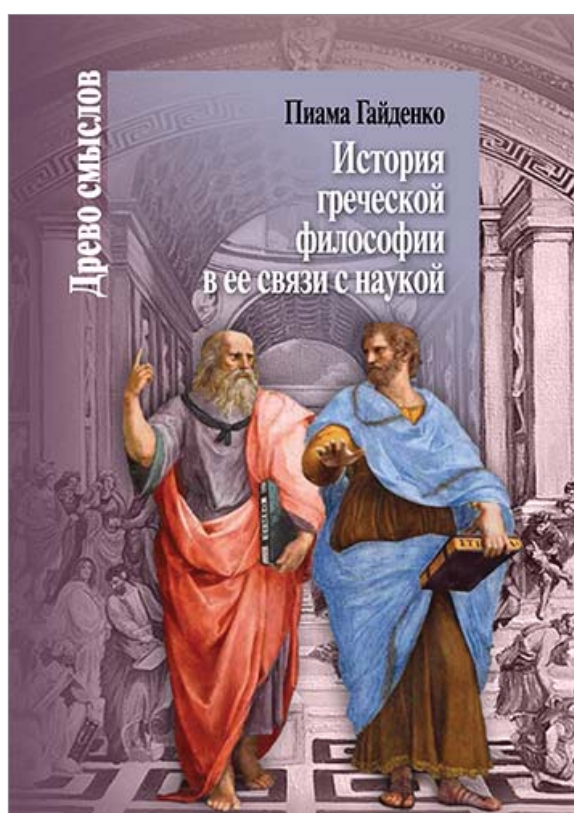
Предпринятый труд будет способствовать обновлению проблематики истории средних веков и адресуется специалистам гуманитариям, студентам, а также широкой читательской аудитории.



Чернявский А. Л. Кризис традиционного богословия и его преодоление. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. — 238 с. (Серия «Древо смыслов»)

В книге рассматриваются проблемы, поставленные перед христианским богословием современной наукой и современной жизнью. Во-первых, исследования по истории святоотеческого богословия показали, что халкидонская христология не согласуется с тринитарным учением Каппадокийцев и требует его существенной модификации. Во-вторых, в ходе научного изучения Нового Завета стало понятно, что халкидонское определение — основополагающий богословский текст — несо-

вместимо с евангельским свидетельством о Христе как исторической личности. В-третьих, данные палеонтологии и современной генетики о происхождении человека делают невозможным буквальное понимание христианского учения о грехопадении и первородном грехе. Наконец, христианская любовь к ближнему не имеет должного богословского обоснования, а условия жизни христиан в современном мире ставят под вопрос возможность практического исполнения евангельских заповедей. В рамках традиционного богословия эти проблемы не решаются. Рассматриваются альтернативные богословские решения, предложенные выдающимися христианскими мыслителями XX века: Альбертом Швейцером, Карлом Бартом и Паулем Тиллихом.



Гайденко П. П. История греческой философии в ее связи с наукой / 3-е изд. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. — 320 с. (Серия «Древо смыслов»)

Книга посвящена истории древнегреческой философии: античная философия рассматривается в связи с возникновением и развитием научного знания — математики, космологии, физики. Излагая учения древнегреческих философов, автор ставил перед собой задачу показать, какие вопросы волновали их и как из стремления решить эти вопросы возникали философские построения, а из неудовлетворенности первоначальными ответами рождались новые проблемы и новые учения. Раскрыть подлинно

общечеловеческое значение тех вопросов, на которые искали ответ древние философы, а также понять смысл находимых ими ответов, смысл, который нередко оказывается скрытым от современного читателя в своеобразии того философского языка, на котором изъяснялись греческие мудрецы, — такая задача в первую очередь ставилась автором книги.

Научный электронный журнал
Философические письма. Русско-европейский диалог
2025. Т. 8, № 3
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
22 сентября 2025 года.

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru