

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Ф

илософические
ПИСЬМА

Русско-европейский
диалог
4/2019



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

2019
Том (2) №4

ISSN 2658-5413

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru

Адрес редакции: ул. Старая Басманная, д. 21/4, Б-511, Москва 105066

Тел.: +7-(495)-772-95-90*12454

Редакция

Главный редактор

Владимир Карлович Кантор

Заместитель главного редактора

Елена Валерьевна Бессчетнова

Ответственный секретарь

Анна Александровна Доронина

Шеф-редактор

Вера Владимировна Калмыкова

Научный редактор

Ольга Анатольевна Жукова

Редактор

Илья Ильич Павлов

Серийное оформление

Петр Павлович Ефремов

Компьютерная верстка

Яна Витальевна Быстрова

Корректор

Марина Владиславовна Нагришко

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

PHILOSOPHICAL LETTERS. RUSSIAN AND EUROPEAN DIALOGUE

2019
Vol. (2) №4

ISSN 2658-5413

Mail: philletters@hse.ru

Web-site: phillet.hse.ru

Address: Staraya Basmannaya Str., 21/4, Room Б-511, Moscow, 105066

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

Editors

Editor-in-Chief

Vladimir Kantor

Deputy Editor-in-Chief

Elena Besschetnova

Executive secretary

Anna Doronina

Chief Editor

Vera Kalmykova

Scientific Editor

Olga Zhukova

Editor

Ilya Pavlov

Layout designer

Peter Efremov

Computer layout

Yana Bystrova

Proofreader

Marina Nagrishko

Редакционная коллегия

Владимир Карлович Кантор,

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

Елена Валерьевна Бессчетнова,

к. филос. н., заместитель заведующего МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, преподаватель Школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

Анна Александровна Доронина,

стажер-исследователь МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога, аспирантка школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

Гарсиа Бенами Баросс,

PhD, доцент, научный сотрудник Гранадского университета, Испания

Константин Абрекович Баршт,

д. филол. н., ИРЛИ «Пушкинский дом», Санкт-Петербург

Ирина Захаровна Белобровцева,

д. филол. н., профессор, заведующий кафедрой русской литературы Таллинского университета, Эстония

Филипп Буббайер,

PhD, профессор, профессор Кентского университета, Великобритания

Игорь Леонидович Волгин,

д. филол. н., президент международного общества Ф.М. Достоевского, Москва

Людмила Димерская-Цигельман,

PhD, профессор Еврейского университета в Иерусалиме, Израиль

Януш Добешевский,

PhD, профессор, профессор Варшавского университета, Польша

Ольга Анатольевна Жукова,

д. филос. н., профессор, заместитель заведующего МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

Корнелия Ичин,

PhD, профессор филологического факультета Белградского университета, Сербия

Алексей Алексеевич Кара-Мурза,

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

Марина Сергеевна Киселева,

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

Наталья Васильевна Корниенко,

член-корреспондент Российской академии наук, заведующая отделом новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья ИМЛИ РАН, Москва

Хольгер Куссе,

PhD, профессор, директор Института Славистики Дрезденского технического университета, главный редактор журнала «Zeitschrift fuer Slavistik», Германия

Владислав Александрович Лекторский,

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

Лев Львович Любимов,

д. э. н., профессор, заместитель научного руководителя НИУ ВШЭ, Москва

Леонид Люкс,

PhD, профессор, научный руководитель МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, главный редактор журнала «Форум новейшей восточно-европейской истории и культуры», профессор Католического университета г. Айхштэтт, Германия

Алексей Валерьевич Малинов,

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

Николетта Марчиалис,

PhD, профессор, профессор Римского университета Тор Вергата (Roma Due), главный редактор журнала «Studi Slavistici», Италия

Федор Борисович Поляков,

PhD, профессор, профессор Венского университета, Австрия

Ричард Темпест,

PhD, профессор, директор Русского, восточноевропейского и евроазиатского центра Иллинойского университета в Урбане-Шампейн, США

Валерий Александрович Тишков,

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

Татьяна Геннадьевна Щедрина,

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

О журнале

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

Цель

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

Тематические рубрики

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

Наша аудитория

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

Подписка

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

Editorial Board

Editorial Board

Vladimir Kantor,

Doctor of Philosophy, ordinary Professor of 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"

Elena Besschetnova,

Candidate of Philosophy, deputy head of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, lecturer at the School of Philosophy, Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics"

Anna Doronina,

postgraduate student in School of Philosophy of Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics"

Benamí Barros García,

PhD, associate Professor, researcher in University of Granada, Spain

Konstantin Barsht,

Doctor of Philology, Institute of Russian Literature, Saint-Petersburg

Irina Belobrovtsseva,

Doctor of Philology, Professor, the head of the Department of Russian Literature of Tallinn University, Estonia

Philip Boobbyer,

PhD, Professor in University of Kent, Great Britain

Igor Volgin,

Doctor of Philology, President of the International Society of F.M. Dostoevsky, Moscow

Lyudmila Dimerskaya-Zigelman,

PhD, Professor at the Hebrew University of Jerusalem, Israel

Janusz Dobieszewski,

PhD, Professor of Philosophy, University of Warsaw

Olga Zhukova,

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

Cornelia Ichin,

PhD, Professor at Faculty of Philology, University of Belgrade, Serbia

Alexey Kara-Murza,

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

Marina Kiseleva,

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

Natalya Kornienko,

Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, the head of the Department of Modern Russian Literature and Literature of the Russian Abroad, Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Holger Kuße,

PhD, Professor, Director of the Institute of Slavic Studies of Dresden Technical University, Editor-in-Chief of the journal "Zeitschrift fuer Slawistik", Germany

Vladislav Lektorsky,

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

Lev Lyubimov,

Doctor of Economical Sciences, Professor, deputy academic supervisor of National Research University "Higher School of Economics", Moscow

Leonid Luks,

PhD, Professor, academic supervisor of the International Laboratory for the Study of Russian and European Dialogue of National Research University "Higher School of Economics", editor-in-Chief of the journal "Forum novei-shey vostochnoevropeskoy istorii I kultury", Professor at the Catholic University of Eichstätt, Germany

Alexey Malinov,

Doctor of Philosophy, Professor, Saint-Petersburg University

Nicoletta Marcialis,

PhD, Professor of the University of Rome Tor Vergata (Roma Due), Editor-in-Chief of the journal "Studi Slavistici", Italy

Fedor Polyakov,

PhD, Professor of the University of Vienna, Austria

Richard Tempest,

PhD, Professor, Director of the Russian, East European and Eurasian Center, University of Illinois in Urbana-Champaign, USA

Valery Tishkov,

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

Tatyana Shchedrina,

Doctor of Philosophy, Professor in Moscow Pedagogical State University

About the Journal

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

Aims

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

Scope and Topics

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

Our Audience

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

Subscription

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

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора

Владимир Карлович Кантор (НИУ ВШЭ, Москва) — Апология сумасшедшего, или Разум против безумия толпы. Заметки главного редактора	12
Международная научная конференция «Чаадаев и начало русской философской мысли», г. Москва. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Школа философии. 20 сентября 2019 г.	35
Международная научная конференция «Память как историко-культурный феномен: Россия и Запад, XX–XXI вв.», г. Москва. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Школа философии. 21–22 ноября 2019 г.	44

Петр Чаадаев и XXI век

Константин Абрекович Баршт (ИРЛИ РАН, Санкт-Петербург) — О «гадкой статье Чаадаева» и «смердной букашке Белинском»: Ф. М. Достоевский и западничество (несколько аллюзий и реминисценций)	56
Вера Владимировна Калмыкова (Союз писателей г. Москвы) — Текст, не написанный Синявским, или «Апология сумасшедшего» наизнанку	76
Януш Добешевский (Варшавский университет, Польша) — Петр Чаадаев как учредительный миф русской философии	90
Бернар Маршадье (INALCO, Франция) — Некоторые размышления о русской литературной прозе и круге Чаадаева/Пушкина/Кюстина/Мицкевича	104
Наталья Константиновна Бонецкая (Москва) — Подражание Чаадаеву. Письма третье и четвертое	120

Литература. Философия. Религия

Александр Евгеньевич Разумов (ИФ РАН, Москва) — О гуманизме и свободе. Странствия во временах	164
Елена Валерьевна Бессчетнова (НИУ ВШЭ, Москва) — Вл. С. Соловьёв: русский язык как язык Империи	178
Григорий Сергеевич Киселев (Иллинойский университет в Урбане-Шампейне, США) — О «конце истории»	188
Лаура Пальяра (Италия) — Цена культуры (на материале итальянского фестиваля «Порденоне читает»)	205

Память культуры

Павел Александрович Отдельнов (Москва) — Художественный проект «Промзона»: история семьи как часть истории страны	214
Ольга Дмитриевна Баженова (БГУ, Минск) — Города памяти: Хатынь в Белоруссии	242
Андрей Юрьевич Чернов (ПЕН-клуб, Санкт-Петербург) — Шекспир в Эльсиноре	247

Архивные материалы. Из неопубликованного

Ольга Михайловна Фрейденберг. Письма 1911–1940 гг. Публикация и комментарии Н.В. Брагинской (ИКВИА НИУ ВШЭ) и Н.Ю. Костенко (ИВГИ РГГУ)	304
Алексей Алексеевич Гапоненков (СГУ, Саратов) — Французские философы в переписке С.Л. Франка с Н.А. Бердяевым и Л. Бинсвангером (Париж, март 1938 г.)	340
Переписка С.Л. Франка и Н.А. Бердяева. Подготовка текста и примечание А.А. Гапоненкова	348

CONTENTS

From the Editorial Board

- Vladimir Kantor
(National Research University “Higher School of Economics”, Moscow) —
Apology of the Madman, or Reason against Madness of the Crowd 12
- International Scientific Conference
“Chaadaev and the Beginning of Russian Philosophical Thought”, Moscow.
National Research University “Higher School of Economics”.
School of Philosophy. September 20, 2019 35
- International Scientific Conference
“Memory as a Historical and Cultural Phenomenon: Russia and the West, XX–XXI centuries”,
Moscow. National Research University “Higher School of Economics”.
School of Philosophy. November 21–22, 2019 44

Petr Chaadaev and the XXI Century

- Konstantin Barsht
(Institute of Russian Literature of the RAS, Saint-Petersburg) —
About “the Ugly Article of Chaadaev” and “the Stinking Bug Belinsky”:
F.M. Dostoevsky and Westernism (Several Allusions and Reminiscences) 56
- Vera Kalmykova (Member of the Union of Moscow writers) —
Text not Written by Sinyavsky, or “Apology of a Madman” inside out 76
- Janusz Dobeszewski (University of Warsaw, Poland) —
Peter Chaadaev as the Constituent Myth of Russian Philosophy 90
- Bernard Marchadier (INALCO, France) —
Some Reflections upon Russian Literary Prose
and the Chaadaev/Pushkin/Custine/Mickiewicz node 104
- Natalja Bonetskaya (Moscow) —
Imitation of Chaadaev. The Third and Fourth Letters 120

Literature. Philosophy. Religion

- Alexander Razumov (Institute of Philosophy of the RAS, Moscow) —
About Humanism and Freedom. Wanderings in Times 164
- Elena Besschetnova (National Research University “Higher School of Economics”) —
Vl. S. Solovyov: Russian language as the language of Empire 178
- Gregory Kiselev (University of Illinois at Urbana-Champaign, USA) —
On the Problem of the “End of History” 188
- Laura Pagliara (Italy) —
The Value of Culture
(Based on the Material of the Italian festival “Pordenone Reads”) 205

Memory of culture

Pavel Otdelnov (Moscow) —
The Promzona Art Project:
The Family Story as a Part of the History of the Country 214

Olga Bazhenova (Belarusian State University, Minsk) —
Places of Memory: Khatyn in Belarus 242

Andrey Chernov (Member of the St. Petersburg PEN Club) —
Shakespeare in Elsinore 247

Archival materials. From unpublished

Olga Michailovna Freidenberg. Letters from years 1911–1940.
Edited and commented by N.V. Braginskaya
(National Research University “Higher School of Economics”)
and N. Ju. Kostenko (Institute of Higher Humanitarian Studies
of the Russian State Humanitarian University) 304

Alexey Gaponenkov (Saratov State University, Saratov) —
French Philosophers in the Correspondence of S.L. Frank to N.A. Berdyaev
and L. Binswanger (Paris, March, 1938) 340

Correspondence of S. L. Frank and N.A. Berdyaev.
(Preparation of the text and the note by A. A. Gaponenkov) 348

**АПОЛОГИЯ СУМАСШЕДШЕГО,
ИЛИ РАЗУМ
ПРОТИВ БЕЗУМИЯ ТОЛПЫ**
Заметки главного редактора

Владимир Кантор

Доктор философских наук,
ординарный профессор Национального
исследовательского университета
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ),
заведующий Международной лабораторией
исследований русско-европейского
интеллектуального диалога (НИУ ВШЭ),
главный редактор журнала
«Философические письма»

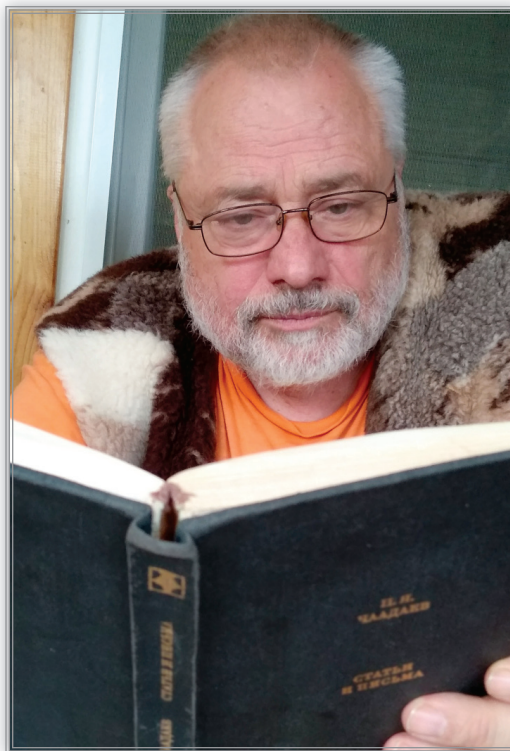
Русско-европейский диалог», член Союза

русских писателей, член Общественного совета Фонда Достоевского

Адрес: ул. Старая Басманная, 21/4,

Москва, Российская Федерация 105066, каб. 215.

E-mail: vlkantor@mail.ru



DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-12-34

Искусный врач, сняв катаракту, надевает повязку на глаза больного; если же он не сделает этого, больной ослепнет навеки. В нравственном мире — то же, что в физическом; человеческое сознание также требует постепенности. Если Провидение вручило вам свет слишком яркий, слишком ослепительный для наших потемок, не лучше ли вводить его понемногу, нежели ослеплять людей как бы Фаворским сиянием и заставлять их падать лицом на землю? Я вижу ваше назначение в ином; мне кажется, что вы призваны протягивать руку тем, кто жаждет подняться, и приучать их к истине, не вызывая в них того бурного потрясения, которое не всякий может вынести. Я твердо убеждена, что именно таково ваше призвание на земле; иначе зачем ваша наружность производила бы такое необыкновенное впечатление даже на детей? Зачем были бы даны вам такая сила внушения, такое красноречие, такая страстная убежденность, такой возвышенный и глубокий ум? Зачем так пылала бы в нас любовь к человечеству?

Зачем ваша жизнь была бы полна стольких треволнений?

Зачем столько тайных страданий, столько разочарований?..

И можно ли думать, что все это случилось без предустановленной цели, которой вам суждено достигнуть, никогда не падая духом и не теряя терпения, ибо с вашей стороны это значило бы усомниться в Провидении?

Е.Г. Левашева П.Я. Чаадаеву (1834–1835)

Коллективное бессознательное существует. Коллективный разум есть порождение тоталитарной идеологии, выросшей из первобытно-племенной психологии. Разум — достояние индивида. Это очень хорошо понимал Чаадаев. «Массы, — писал он в первом Философическом письме, — подчиняются известным силам, стоящим у вершин общества. Непосредственно они не размышляют. <...> Незначительное меньшинство мыслит, остальная часть чувствует, в итоге же получается общее движение. <...> А теперь я вас спрошу, где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто из нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?» (Чаадаев, 1991а: 329).

Итак, мыслитель, мудрец, стоящий вне толпы, дружил с такими же (Пушкин, А. Тургенев, Тютчев, Хомяков). Нельзя также забывать о генетике: отец умер рано, следом умерла мать, и он воспитывался в доме родной тетки, княжны Анны Михайловны Щербатовой, то есть был родным внуком князя Михаила Щербатова, историка и автора самого резкого дочаадаевского сочинения «О повреждении нравов в России». Правда, это сочинение стало известно много позже, но исторические исследования князя читались образованными русскими. Карамзин, кумир интеллектуальной элиты тех лет, высоко ценил Щербатова.

И это добавляло шарма гусару, с которым задружился юный Пушкин. Дружбу пронес через всю жизнь.



Д. Г. Левицкий.
Портрет князя
Михаила Михайловича Щербатова.
Холст, масло. 1781.
Музей В.А. Тропинина
и московских художников его времени

Когда соединим слова любви и руки?
Когда услышу я сердечный твой привет?..
Как обниму тебя! Увижу кабинет,
Где ты всегда мудрец, а иногда мечтатель
И ветреной толпы бесстрастный наблюдатель.
Приду, приду я вновь, мой милый домосед,
С тобою вспоминать беседы прежних лет...
(«Чаадаеву», 1821)



Орден св. Анны

Как известно, Пушкин познакомился с Чаадаевым у Карамзина. С того момента гусарский офицер, несостоявшийся Перикл, увы, не давший устройства русскому обществу — как создатель римской республики Луций Юний Брут, выступивший против последнего царя, — стал фактически постоянным духовным собеседником поэта. «Мой милый домосед» — так называл Пушкин Чаадаева, а тот, между прочим, был воин, что порой забывается. И военному героизму мыслителя есть свидетельство: «В знаменитом сражении при Кульме (август 1813 г.) 1-я гвардейская дивизия, в которую входил Семеновский полк, прикрывала

отход союзной армии после неудачи под Дрезденом. Русская гвардия проявила исключительную отвагу. Семеновский полк сражался несколько дней подряд; во 2-м батальоне семеновцев, например, вышли из строя все офицеры, кроме прапорщика И. Д. Якушкина, который принял командование. Прапорщик П. Я. Чаадаев со стрелками 3-го батальона отличился при атаке горы Кольберг. За особую храбрость награжден орденом Анны 3-й степени» (Жихарев, 1989: 364).

Надо полагать, что героическое прошлое старшего друга придавало ему дополнительное очарование в глазах лицеиста, впоследствии не раз обращавшегося в своих текстах к сюжетам войны с Наполеоном. Как известно, одним из прямых следствий победы над французами и пребывания дворян в Европе стало движение декабристов. Казалось бы, свободолюбивый гусар и мыслитель должен был оказаться в центре этого движения. Импульсивный юный Пушкин торопил Чаадаева:

Пока свободою горим,
Пока сердца для чести живы,
Мой друг, отчизне посвятим
Души прекрасные порывы!
Товарищ, верь: взойдет она,
Звезда пленительного счастья,
Россия вспрянет ото сна,
И на обломках самовластья
Напишут наши имена!

(«К Чаадаеву», 1818)

Чаадаев же в 1823 г. вышел в отставку, оставив военную службу. Как известно, он был послан в Троппау к императору своим военным командиром, князем И. В. Васильчиковым, с докладом об «истории» в Семеновском полку. Чаадаев, сам служивший в свое время в Семеновском полку, переживал за бывших однополчан, воспротивившихся самодурству нового командира, полковника Ф. Е. Шварца. Существует немало версий его отставки, как правило, пытающихся унижить героя, но я присоединяюсь к трактовке А. А. Кара-Мурзы: «Судя по всему, вызвавшись доложить Александру I о “семеновской истории”, Чаадаев рассчитывал смягчить недовольство царя, представив дело в нужном свете. Однако австрийский канцлер Клеменс Меттерних, исподволь укрепляя свои позиции в Троппау, был, напротив, заинтересован представить безобидную в сущности историю как “военный заговор”. Царь был вынужден оправдываться, уверяя союзников, что “ручается головою, что у него в России никаких не будет восстаний”. На что Меттерних с сарказмом отреагировал: “Государь, не теряйте голову; она слишком драгоценна для России и для Европы”. Как бы там ни было, император Александр склонился в итоге к варианту жестких репрессий по отношению к “семеновцам”. Миссия Чаадаева потерпела неудачу, и, чтобы спасти репутацию, он вынужден был подать в отставку. Некоторое время он еще оставался в России, с горечью наблюдая за деградацией так много обещавшего когда-то царствования» (Кара-Мурза, 2019: 8–9). Он уехал на три года в Европу.

Декабрьское восстание произошло без него. Его часто именуют «декабрист без декабря». Вряд ли с этим можно согласиться. Он никогда не пошел бы с толпой, даже «толпой дворян» (как назвал зрелый Пушкин декабристов в «Онегине»). Его возмущало, что будущность страны «разыграна в кости несколькими молодыми людьми между трубкой и стаканом вина» (Чаадаев, 1991б: 106). Восстание



Е. И. Гейтман. А. С. Пушкин.
Гравюра на меди. 1822.
Этот портрет в издании
«Кавказского пленника»

(1822, Типография Н. Греча) стал первым опубликованным изображением поэта

декабристов он определял в своем знаменитом первом письме как «неизмеримое бедствие, отбросившее нас назад на полвека» (Чаадаев, 1991а: 330). Надо напомнить, что еще два гениальных человека — Грибоедов и Тютчев — не приняли декабристов. Грибоедов говорил о пятидесяти прапорщиках, решивших перевернуть недвижимую махину. Тютчев сформулировал свое отношение в очень ясных и грустных стихах:

О жертвы мысли безрассудной,
Вы уповали, может быть,
Что станет вашей крови скудной,
Чтоб вечный полюс растопить!

Едва, дымясь, она сверкнула
На вековой громаде льдов,
Зима железная дохнула —
И не осталось и следов.

(«14-е декабря 1825», 1826)

Грибоедов произнес приговор Чаадаеву, назвав свою трагическую комедию «Горе от ума», где главный герой Чацкий (по мысли Ю. Тынянова, списанный с Чаадаева) объявлен безумным, и не властью, а обществом, «ветреной толпой», ибо слишком много ума бесит толпу, и она расправляется с мыслителем тем или иным способом. Лучше всего объявить его *потерявшим ум, выжившим из ума, безумным*. Это было написано задолго до катастрофы с Философическим письмом в «Телескопе». И скорее всего связано с неожиданной отставкой Чаадаева — поступком безумным, на взгляд обывателя, пусть даже аристократа.

Странное предвидение. Причем образ Чаадаева разбит на несколько персонажей — Чацкого, Ипполита Маркелыча Удушьева и князя Федора, который, по словам старой княгини, тетушки князя, «от женщин бегаёт, и даже от меня». Это и к Чаадаеву относилось.

Разумеется, странности гениального друга не смущали Пушкина. Любвеобильный поэт не обращал внимания на подчеркнутую строгость по отношению рожденного «в оковах службы царской» гусара к женщинам. Женщины его любили, он их пленял умом, идейной страстью, обликом денди, проводившего часы в своем кабинете, чтобы выглядеть по моде, создавший из флигеля на Басманной (в доме Е. К. Левашовой) своего рода «басманный Ватикан», как иронизировали современники. Поэт Языков определил его как «красивый идол // Строптивных душ и слабых жен!» («К Чаадаеву»). Но, по словам биографа Чаадаева М. И. Жихарева, женщин он не знал и уклонялся от всяких сексуальных контактов, своего рода «монах в миру» или князь Мышкин, которого женщины тоже любили,



Усадьба Левашевых в Москве, ул. Новая Басманная 20

получая от него только духовную близость. Вот слова Жихарева: «Чаадаев имел огромные связи и бесчисленные дружеские знакомства с женщинами. Тем не менее никто никогда не слышал, чтобы которой-нибудь из них он был любовником. Вследствие этого обстоятельства он очень рано — лет тридцати пяти — стяжал репутацию бессилия, будто бы происшедшего от злоупотребления удовольствиями. Потом стали говорить, что он во всю свою жизнь не знал женщин. Сам он об этом предмете говорил уклончиво, никогда ничего не определял, никогда ни от чего не отказывался, никогда ни в чем не признавался, многое давал подразумевать и оставлял свободу всем возможным догадкам. Тогда я решился напрямки и очень серьезно сделать ему лично вопрос, на который потребовал категорического ответа: “Правда или нет, что он во всю свою жизнь не знал женщины, если правда, то почему: от чистоты ли нравов, или по другой какой причине?” Ответ я получил немедленный, ясный и определенный: “Ты это все очень хорошо узнаешь, когда я умру”. Прошло восемь лет после его смерти, и я не узнал ничего. В прошлом году, наконец, достоверный свидетель и, без всякого сомнения, из ныне живущих на то единственный, которого я не имею права назвать, сказывал мне, что никогда, ни в первой молодости, ни в более возмужалом возрасте, Чаадаев не чувствовал никакой подобной потребности и никакого влечения к совокуплению, что таковым он был создан. Должно согласиться, что организация такого свойства в высшей степени феноменальна» (Жихарев, 1989: 57–58). И тем не менее его знаменитые письма обращены к даме — Екатерине Пановой. Твор-



Неизвестный художник.

Портрет Е. Г. Левашовой. 1840-е гг. Холст, масло. Частное собрание. Портрет посмертный, исполнен по неизвестному прижизненному изображению

1839 г.), считавшая мыслителя избранником Провидения, в знак преклонения перед Петром Яковлевичем поселила его во флигеле своей усадьбы. Там Чаадаев прожил до конца дней, на годы пережив Левашеву.

Летом 1983 г., путешествуя с другом Александром Косицыным по Поветлужью, обмеряя полуразрушенные церкви и записывая их истории, наблюдая сохранившуюся послереволюционную разруху, мы зашли в селе Воскресенском в местный клуб, где я неожиданно обнаружил письмо сына Екатерины Левашевой Валерия к Чаадаеву. Позднее я не удержался и вставил это письмо в рассказ «Историческая справка» (1986), опасаясь, что иначе оно пропадет. Рассказ был написан от третьего лица.

«Он встал из-за стола и принялся листать книги, стоявшие на стеллажах. Взял в руки “Записки краеведов”. Место издания — Горький, год — 1980. И тут вспомнил, что, похоже, об этом сборнике говорила благолепная старушка, дочь страхового агента. Быстро открыл оглавление. Оно! Статья Н. Ю. Сергутиной “Валерий Николаевич Левашев”. Лихорадочно нашел нужную страницу, сел за стол, вытащил из кармана куртки мятый блокнот, шариковую ручку. Наткнулся глазами на строчки: “В левашевском архиве на Ветлуге имелись чаадаевские рукописи, которые, возможно, еще

ческому мужчине нужна женщина, способная понимать, ибо понимание Другого — женский дар. Еще Пушкин писал, что высокую поэзию, как и поэзию мысли, в России способны воспринимать только юные женщины. И Чаадаеву легче было писать, обращаясь не к закованному в официальную или кружковую броню мужчине.

Стоит отметить интеллектуальный штамп. Согласно устоявшемуся мнению, западники — это порождение Петербурга, а славянофилы — Москвы. Но вот признанный всеми как мыслитель, ориентированный на Запад, Петр Яковлевич Чаадаев всю жизнь прожил в Москве. И адрес его с 1833 г. оставался один и тот же: Новая Басманная, 20.

Замечательная женщина, Екатерина Гавриловна Левашева (умерла в

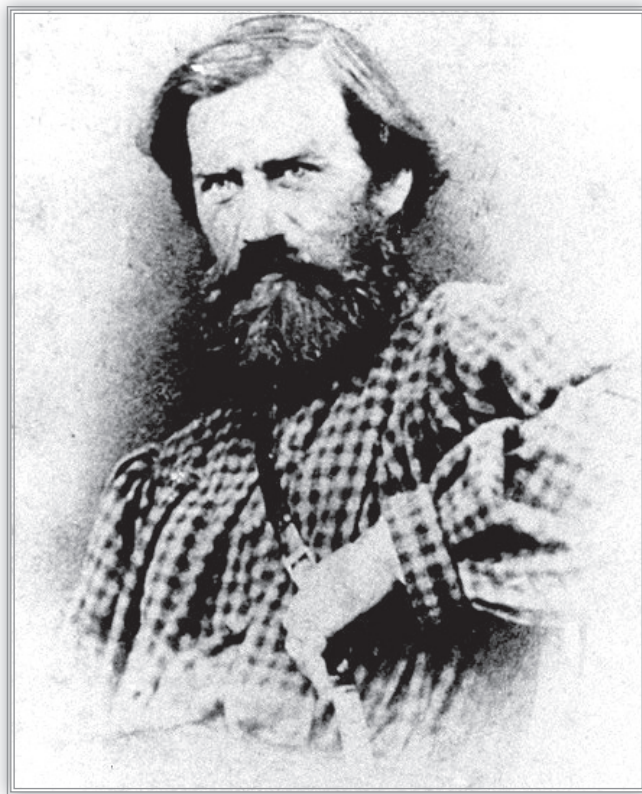
отыщутся в горьковских архивных, музейных, библиотечных фондах”. И несколькими строчками ниже в подтверждение своих слов автор статьи приводила в собственном переводе с французского письмо В. Н. Левашева П. Я. Чаадаеву:

“Только вчера, дорогой Петр Яковлевич, я прочел Ваше столь любезное письмо — Дельвиг забыл передать мне его. Спешу поблагодарить Вас за память; я никогда не забуду, что Вы были другом моей матери, и это главный источник моего уважения и любви к Вам. Я оставил службу, весьма мне досаждавшую, чтобы обосноваться в деревне и оставаться там до полной выплаты всех наших частных долгов... В бумагах отца я нашел несколько Ваших рукописей, дорогой Петр Яковлевич, и прочел их с несказанным удовольствием. Они напомнили мне счастливые и спокойные дни, проведенные в кругу семьи. Эти письма, прочитанные мною со всем вниманием, на какое я только способен, вызвали во мне горячее, но почти несбыточное желание — я хотел бы получить все Ваши рукописи, так как желал бы посвятить свою жизнь чтению и наукам. Прощайте, дражайший Петр Яковлевич, будьте здоровы и не забывайте того, кто Вас искренне любит. Валерий”» (Кантор, 1990: 358–359).

От него ждали мысли и поучения. Конечно, к восстанию он не мог стремиться. Пушкин воспринимал грядущее восстание как творчески-эротический акт:

Мы ждем с томленьем упованья
Минуты вольности святой,
Как ждет любовник молодой
Минуты верного свиданья.

Чаадаев так не чувствовал, не ощущал себя молодым любовником, а потому был холоднее и трезвее. Как писал Мандельштам: «Мысль Чаадаева — строгий отвес к традиционному русскому мышлению. Он бежал, как чумы, этого бесформенного рая» (Мандельштам, 1993: 198). «Басманный мыслитель» надеялся, что и в России «пришло время говорить простым языком разума. Нельзя уже более



Валерий Николаевич Левашев.
Русская фотография в Москве

ограничиваться слепой верой, упованием сердца; пора обратиться прямо к мысли» (Чаадаев, 1991а: 434). Однако его упования остались тщетными. В русской философии в конечном счете победила славянофильская *туземная школа*, как ее называл Чаадаев, проклявшая «самодвижущийся нож разума» (Киреевский, 1979: 251).

Быть может, Чаадаев вербовал прозелитов и в основном прозелиток, обращая их в католичество, и в этом-то заключался его общественный пафос? Не принимая православия в принципе? Недаром противники именовали его *маленьким аббатиком*.

Чаадаев не был против православия, хотя и писал, что мы приняли эту конфессию от разлагавшейся Византии; он был против «ветреной толпы», осатаневшей на почве славянофильски ориентированной православной ксенофобии, того, что сегодня называют «православием головного мозга». Чаадаев называл славянофилов *новой школой*: «Но вот является новая школа. Больше не нужно Запада, надо разрушить создание Петра Великого, надо снова уйти в пустыню» (Чаадаев, 1991а: 530). Его вопрос был о том, «<...> следует ли идти вперед по пути, начертанному Евангелием, которое не знает рас помимо одной человеческой, или же следует обратить человечество вспять, вернуть его к исходной точке, на которой оно стояло в то время, когда слово человечность еще не было изобретено, т.е. следует ли вернуться к язычеству? Дело, по существу, в том, что вся эта философия своей колокольни, которая занята разбивкой народов по загородкам на основании френологических и филологических признаков, только питает национальную вражду, создает новые рогатки между странами, она стремится совсем к другим целям, а не к тому, чтобы создать из человеческого рода один народ братьев» (Там же: 476). Повторю: речь шла о «ветреной толпе», набросившейся на Петра Яковлевича. Но, скажем, независимый от мнений массы Хомяков высоко ценил его.

А православную церковь «басманный мыслитель» совершенно очевидно выводил из-под удара своей критики. Он писал, что всеми своими героическими поступками Россия обязана нашей «смиренной церкви». В «Апологии сумасшедшего» он возвращается к этой проблеме и без ажитации, в сущности, продолжая идеи первого письма, произносит панегирик: «<...> было преувеличением не воздать должного этой церкви, столь смиренной, иногда столь героической, которая одна утешает за пустоту наших летописей, которой принадлежит честь каждого мужественного поступка, каждого прекрасного самоотвержения наших отцов, каждой прекрасной страницы нашей истории» (Там же: 536).

Для России он видел великое будущее.

Замечено это не было никем. Письмо было воспринято обществом как злостная клевета на Россию. После публикации в 1836 г. первого Философического



П. Я. Чаадаев. Портрет работы М. А. Алофа. 1848. Литография.
Мастерская Гатие (Париж). Всероссийский музей А. С. Пушкина (С.-Петербург)

письма в «Телескопе», писал Жихарев, про «Чаадаева узнали люди, которые никогда его не видали, кругом своего существования от него совершенно отдаленные, никогда не имевшие никакой вероятности с ним встретиться и без того, быть может, про него во всю жизнь бы не сведавшие» (Жихарев, 1989: 91–92).

Сам Чаадаев винил в личной катастрофе «патриотическую» толпу: «<...> катастрофа, только что столь необычайным образом исказившая наше духовное существование и кинувшая на ветер труд целой жизни, является в действительности лишь результатом того зловещего крика, который раздался среди известной части общества при появлении нашей статьи, едкой, если угодно, но конечно вовсе не заслуживавшей тех криков, какими ее встретили. В сущности, правительство только исполнило свой долг; можно даже сказать, что в мерах строгости, применяемых к нам сейчас, нет ничего чудовищного, так как они, без сомнения, далеко не превзошли ожиданий значительного круга лиц» (Чаадаев, 1991а: 533). И далее его излюбленная мысль: «<...> инстинкты масс бесконечно более страстны, более узки и эгоистичны, чем инстинкты отдельного человека, что так называемый здравый смысл народа вовсе не есть здравый смысл; что не в людской толпе рождается истина; что ее нельзя выразить числом; наконец, что во всем своем могуществе и блеске человеческое сознание всегда обнаруживалось только в одиноком уме, который является центром и солнцем его сферы. Как же случилось, что в один прекрасный день я очутился перед разгневанной публикой, — публикой, чьих похвал я никогда не добивался, чьи ла-



Неизвестный художник.

Портрет Филиппа Филипповича Вигеля.
1839. Бумага, акварель, гуашь. Москва,
Государственный музей А. С. Пушкина

ски никогда не тешили меня, чьи прихоти меня не задевали? <...> Этого я не в состоянии объяснить» (Там же: 524).

Реакция на письмо была неоднозначной, в основном его пафос не был принят, писались пасквили. Филипп Филиппович Вигель, знакомец Пушкина с юных лет, считал, что поступок Чаадаева объясняется его непомерным тщеславием:

«Он был первый из юношей, которые тогда полезли в гении. На беду, стоя с полком в Царском Селе, познакомился он и сблизился с лицейским воспитанником Пушкиным. Все поэты немного льстецы с теми, коих любят; Пушкин польстил ему стихами, а Карамзин по

добродушию своему ласкал его. Это совершенно вскружило ему голову. Никто не замечал в нем нежных чувств к прекрасному полу: сердце его было слишком преисполнено обожания к сотворенному им из себя кумиру. Когда изредка случалось ему быть с дамами, он был только что учтив; они же между собою называли его настоящим розаном, а он был Нарцисс, смертельно влюбленный в самого себя. Чтобы дать понятие о чудовищном его самодовольствии, расскажу следующее, тогда мною слышанное. В наемной квартире своей принимал он посетителей, сидя на возвышенном месте, под двумя лавровыми деревьями в кадках; справа находился портрет Наполеона, с левой Байрона, а напротив его собственный, в виде скованного гения, с надписью:

Он в Риме был бы Брут,
В Афинах Демосфен,
А здесь лишь офицер гусарской» (Вигель, 2000: 249).

Пушкинские строчки, как видим, искажены. У Пушкина: «в Афинах Периклес».

Знаменитый поэт Языков, друг пушкинской юности, написал злобные стихи, похожие на политический донос:

Вполне чужда тебе Россия,
Твоя родимая страна!
Ее предания святые

Ты ненавидишь все сполна.
Ты их отрекся малодушно,
Ты лобызаешь туфлю пап, —
Почтенных предков сын ослушный,
Всего чужого гордый раб!
(«К Чаадаеву», около 1837)

В стихотворении «Н. М. Языкову» (1846) поэтесса Каролина Павлова назвала эти стихи криком «языческого гнева». Следом за Языковым и клеветником Филиппом Вигелем пошли сегодня постмодернисты российского разлива, которые не перестают упрекать Чаадаева в тщеславии, позерстве, нелюбви к людям, умственном бессилии (Д. В. Галковский, Р. С. Черепанова и др.). Оппоненты — за исключением Пушкина, подробно проанализировавшего основные положения философии старшего друга — назвали чаадаевское письмо клеветой на Россию. Все это были люди душевные, но не духовные. Что же написал Пушкин? Вот его строки от 19 октября 1836 г. (дорога из Петербурга в Москву): «Благодарю за брошюру, которую вы мне прислали. Я с удовольствием перечел ее, хотя очень удивился, что она переведена и напечатана. Я доволен переводом: в нем сохранена энергия и непринужденность подлинника. Что касается мыслей, то вы знаете, что я далеко не во всем согласен с вами. Нет сомнения, что схизма (разделение церквей) отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех. <...> Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, — как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая история!» (Пушкин, 1982: 289). Для Пушкина вся послетатарская история России есть не только история становления «русского единства», но и возвращения России в Европу. Кстати, обращением к истории Петра Пушкин весьма твердо объявил свою позицию.

Чаадаев считал, что он ведом Божиим духом, но, как сказано в Евангелии: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно»

(Кор., 2, 14). Напомню слова Фамусова из комедии Грибоедова о Чацком (Чаадаеве, по мысли Тынянова):

Безумный! что он тут за чепуху молол!
Низкопоклонник! тесть! и про Москву так грозно!

Вообще-то в эти годы тема безумия волновала русских писателей. «Не дай мне Бог сойти с ума», — писал Пушкин. Гоголь создает гениальную повесть «Записки сумасшедшего», где герой Поприщин мечтает о достойном его поприще и соглашается только на роль короля Испании.

Сумасшедший может говорить только чепуху, слова его всерьез воспринимать нельзя. Действительно горе от ума. Или точнее — *Горе уму*, как первоначально называлась пьеса. Удивительное предчувствие Грибоедова — за десять лет до события. С этой точки зрения можно взглянуть на потрясающий ход императора Николая I. Позволю себе высказать предположение, что, объявив Чаадаева сумасшедшим, император защитил его. Почему можно назвать вердикт императора гениальным? Все слова безумного обнуляются. Резолюция Николая от 22 октября была ясна и определённа: «Прочитав статью, нахожу, что содержание оной смесь дерзостной бессмыслицы, достойной умалишенного; это мы узнаем непременно, но не извинительны ни редактор журнала, ни цензор. Велите сейчас журнал запретить, обоих виновных отрешить от должности и вытребовать сюда к ответу» (цит. по: Тарасов, 1986: 309).

То есть *статья достойна умалишенного*, а с сумасшедшего какой спрос.

После приговора императора уже никому нельзя было всерьез воспринимать слова «басманного мыслителя». И тем самым необходимость расправы над клеветником, которой требовали молодые патриоты, сама собой отпала. Семидесятилетнего Сократа за клевету на Афины обвиняли молодые судьи, а потом по их наветам за казнь философа проголосовал ареопаг. Сорокадвухлетнего Чаадаева хотели казнить студенты. Как писал Жихарев: «Я слышал, будто студенты московского университета приходили к своему начальству с изъявлением желанья оружием вступить за оскорбленную Россию и переломить в честь ее копье и что граф Строганов, тогдашний попечитель, их успокаивал» (Жихарев, 1989: 100). В каком-то смысле это можно считать началом бесовщины. Приговор императора спас Чаадаева.

Это была красиво разыгранная комедия. Не забудем, что Николаю нравился гоголевский «Ревизор». Безумным Чаадаева со всей определенностью называли многие, но не император, от которого пошел этот «диагноз». Неслучайно все сразу изменилось, когда из Европы возвратился в Москву генерал-губернатор князь Д. В. Голицын. «При первом свидании с Чаадаевым

он расхохотался со словами: “Ça n’a que trop duré; il faut pourtant que cette farce finisse. [Это слишком долго тянулось, нужно, наконец, покончить с этим фарсом. *Фр.*]”. Деятельным ходатайством князя Голицына Чаадаев был прощен через один год и один месяц, к годовщине вступления на престол Николая I, приходившейся на 20 ноября. Резолюция императора Николая I на докладе князя Дмитрия Голицына 30 октября 1837 г. гласит: “Освободить от медицинского надзора под условием не сметь ничего писать”. Снова к Чаадаеву приехал полицеймейстер — на сей раз объявить, что “по просьбе генерал-губернатора ему возвращается свобода и прекращается полицейский надзор”» (Там же: 102–103).

Но интересно, что сам Чаадаев принял звание безумца и (повторю) даже написал «Апологию сумасшедшего». Впрочем, со времен шекспировского Гамлета интеллектуалы охотно принимали на себя роль сумасшедших, понимая, что она их не унижает. Напротив, поднимает до уровня датского принца. А жанру «апологии» положил начало Платон своей «Апологией Сократа». Впрочем, был и еще один ученик Сократа — знаменитый Ксенофонт, тоже написавший «Апологию». Надо сказать, что обе апологии были ответом на сочинение Поликрата «Обвинение Сократа», в котором доказывалась политическая неблагонадежность Сократа и его безумие. И ученики выступили в защиту учителя, вложив ему в уста защитительную речь. Жанр не умер после «случая Сократа». Потом был Апулей с «Апологией, или Речью в защиту себя самого от обвинения в магии». Возможно, и Апулея Чаадаев читал, но Платона и Сократа он не раз поминал в своих текстах. Скажем, писал: «нет ничего понятнее огромной славы Сократа — единственного умершего из-за убеждений человека, смерть которого древний мир мог наблюдать. Этот единственный пример героизма убеждений должен был действительно поразить эти народы» (Чаадаев, 1991: 426). Из-за убеждений мог погибнуть и Чаадаев.



Император Николай I.
Е. И. Ботман.

Портрет императора Николая I.
Холст, масло. 1850-е гг.

Государственный Эрмитаж, С.-Петербург

От обвинения в политической неблагонадежности он пытается защититься в своей «Апологии»: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное — это любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества. Любовь к родине разделяет народы, питает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур; любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения, приближает людей к Божеству. Не через родину, а через истину ведет путь на небо» (Чаадаев, 1991а: 523–524). При этом нельзя забывать, что Россию он защищал с оружием в руках, что еще подростком переживал за ее судьбу: «В щербатовском семействе играли какое-то представление по случаю торжествования тильзитского мира. Дело было летом и в деревне. Чаадаев ушел на целый день в поле и забился в рожь, а когда его там отыскали, то с плачем объявил, что домой не вернется, что не хочет присутствовать при праздновании такого события, которое есть пятно для России и унижение для государства» (Жихарев, 1989: 56). Это тоже своего рода безумие, но государственно-патриотическое.

Любопытно, что слава безумца не загнала мыслителя в духовное подполье, а напротив, сделала его духовным центром тогдашнего образованного общества. Флигель на Басманной стал местом паломничества интеллектуальной элиты, его выезды в Английский клуб становились своего рода событиями. И до самой смерти он оставался в центре интеллектуальных споров. Скажем, через два часа после его кончины 14 апреля 1856 г. к нему приехал А. С. Хомяков — поздравить с наступающей Пасхой, но нашел его уже мертвым. Более того, общеизвестное католичество Чаадаева, как видим, не отвратило от него православных мыслителей. Об этом феномене писал после выпущенного М. О. Гершензоном двухтомника Чаадаева Федор Степун: «И все-таки проповедовавший всю жизнь католичество — церковное, философское и социальное, — Чаадаев сам остался до конца своей жизни православным и от России никогда не требовал перехода в католичество. Как у Парменида с его метафизикой неподвижного уживается гипотетическая физика движения, так у Чаадаева рядом с его католической метафизикой уживается какое-то гипотетическое и эмпирическое признание великой истины православия. Связь между католической проповедью Чаадаева и его признанием православной России кроется, конечно, не в логической последовательности его историко-философского построения, но в той психологической необходимости, которая его “отвлеченное чувство истории” сейчас же превратила в конкретное историческое чутье, как только мысль Чаадаева вплотную подошла к проблеме России.

Этой непоследовательностью, в которой проявилась великая мудрость чаадаевского построения, держится его историческое значение, значение звена, сковавшего и примиряющего западничество и славянофильство. Вместе с западниками, но углубленнее, чем они, видел он в Европе судью и совесть России, вме-



Английский клуб в 1830-х гг.
Рис. Ал. Герасимова. 1926

сте с славянофилами, но напряженнее и тревожнее, чем они, ждал он великого слова России, ее откровения от ее собственных православных глубин» (Степун, 1998: 374).

Много страшнее закончила свою жизнь женщина, которой Чаадаев адресовал свои письма — Е. Д. Панова, в девичестве Улыбышева. Сохранилось ее письмо к нему вскоре после объявления о его сумасшествии.

В России так повелось, что за мужчину отвечает женщина. Ольгу Ивинскую посадили, а Бориса Пастернака не тронули; посадили жену Молотова, а Молотов продолжал служить вождю верой и правдой. Ведется это со времен Адама, общий грех свалившего на Еву: она, мол, меня научила. «Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт., 3, 12). Чаадаева оставили в его жилище, а Панова вытерпела все мыслимые и немыслимые издевательства. Жизнь ее окончилась чудовищно. Муж, конечно, ее записал в умалишенные, чтобы забрать ее имущество, поместить в сумасшедший дом и жениться на другой. Сохранилось ее письмо Чаадаеву, в котором она рассказывает, как муж, воспользовавшись сообщением о сумасшествии мыслителя, решил и жену объявить безумной. Вот отрывок, в котором рассказывается о русском барском Освенциме:

«Я сделала печальное открытие, что соединила свою судьбу с самым презренным из людей <...> эта смесь лицемерия, жестокости и низости, которые он больше не находил нужным от меня скрывать, провозглашая самые строгие принципы и держа в доме свою любовницу, которую я сама вытащила из нищеты и с которой обращалась вначале, как с сестрой. Все эти бесчестные дела, совершавшиеся у меня на глазах, возмущали меня до такой степени, что я не хотела даже скрывать от него мое презрение. <...> Тогда Панов объявил мне, будто я так больна, что жизнь моя в опасности, и предложил подписать письмо, в котором, вознеся самую трогательную хвалу его добродетелям, — я должна была умолять своих братьев оставить ему после моей смерти имение, где мы жили. <...> Видя, что я противостою и его просьбам, и его угрозам, он заключил меня в комнату, где наглухо забил окна и дверь, и через маленькое отверстие, проделанное в стене, мне давали еду, от которой отказались бы и собаки. Часто оставалась я сидеть на полу, без еды и питья, целыми днями погруженная в глубокую тьму, всю мебель убрали, в 10–12 градусов мороза комнату эту никогда не отапливали. Поверите ли, сударь, что он приходил смотреть на меня через это отверстие, и рассматривал меня с насмешливой улыбкой. Всякий раз он приходил, чтобы сказать мне то, что вернее всего могло разбить мое сердце. Он извещал меня о смерти маменьки, или об отъезде моего брата за границу; я верила всем его ужасным новостям и испускала крики тоски и отчаяния, которые он передразнивал со своею любовницей, издеваясь надо мной! Скажите, неужели Вы считаете меня способной выдумывать такие вещи! Наконец, я почувствовала, что схожу с ума; холод, голод, отчаяние, болезнь — у меня не было больше сил бороться против стольких бед; моей навязчивой идеей стала мысль о смерти. Когда они приходили насладиться моим несчастьем, я на коленях умоляла о смерти, я ничего больше не хотела, я говорила только одно: *дай мне умереть*. Тогда, надеясь, что я действительно сошла с ума, он сказал своей любовнице: “Слава Богу”, да, он сказал “Слава богу!”, — “Теперь нам нечего бояться, выздоровеет она или нет, теперь она сумасшедшая, и никто не поверит ей, надо отвезти ее в Москву, поместить в сумасшедший дом, я буду управлять ее состоянием, и все будет кончено!”. Несчастная женщина, вспомнив, быть может, мою дружбу и заботу, которую я проявляла к ней, несомненно испытывала угрызения совести и тайком принесла мне маленький флакон, запечатанный желтым воском и содержащий крепкую водку¹, у меня не хватило мужества проглотить этот страшный яд, но я долго сохраняла его спрятанным в своем платье!» (Чаадаев, 1991б: 457–458)

17 декабря 1836 г. Московское губернское правление освидетельствовало умственные способности Екатерины Дмитриевны Пановой по просьбе ее мужа и определило считать ее сумасшедшей и поместить в лечебное заведение.

¹ Крепкая водка — старинное название азотной кислоты.

И вот последние сведения о ней от Н. Н. Вильде, внука ее брата Александра Улыбышева (Кайдаш, 1989), который вспоминал дворовую избу и живущую в ней старую безногую женщину, которую называли презрительно-насмешливо «философка» — корреспондентку Чаадаева Екатерину Дмитриевну Панову, родную сестру известного музыковеда Александра Улыбышева. Ей носили обед из барского дома. Самый образ древней старухи с непонятным именем «философки» остался, по словам мемуариста, в его памяти страшным, даже сказочным.

Впрочем, и Чаадаев умирал тяжело и необычно. Жил он бедно, и жилище его, как замечал Ф. Тютчев, одним его духом держалось. Но в возрасте шестидесяти одного года он начал вдруг катастрофически стареть. Через неделю от начала странного заболевания он походил на девяностолетнего старца. Очевидно, на то имелись медицинские причины, хотя ранее ему прочили долгую жизнь. Но можно прочесть этот факт символически. Мыслитель сказал все, что было дано. Дальнейшая жизнь становилась пустой. Вот она и закончилась. Бог позвал Своего избранника к Себе.

Стоит привести письмо Хомякова: «Почти все мы знали Чаадаева, многие его любили, и, может быть, никому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками. Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце, — таковы те качества, которые всех к нему привлекали; но в такое время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что и сам бодрствовал и других побуждал, — тем, что в сгущающемся сумраке того времени он не давал потухать лампаде и играл в ту игру, которая известна под именем: “жив курилка”. Есть эпохи, в которые такая игра уже большая заслуга» (Хомяков, 1861: 720). Один из видных славянофилов, П. В. Киреевский, создал силуэт Чаадаева.

Но и позже «Апология сумасшедшего» становилась поводом для глубоких историософских размышлений и запретов. В 1860 г. Жихарев передал этот текст Н. Г. Чернышевскому, реальному руководителю «Современника», для публикации.



П. В. Киреевский.
Силуэтный портрет П. Я. Чаадаева



Н. Г. Чернышевский.
Фотография В. Я. Лауфферта. 1859 г.

Чернышевский подготовил его для печати, сопроводив одной из лучших своих статей. Чаадаев поставил вопрос о том, что такое Россия и сумел ли Петр Первый европеизировать ее. Один из наиболее резких и нетривиальных ответов прозвучал из уст руководителя «Современника». Чернышевский писал: Чаадаеву «казалось, что Петр Великий нашел свою страну листом белой бумаги, на котором можно написать что угодно. К сожалению, — нет. Были уже написаны на этом листе слова, и в уме самого Петра Великого были написаны те же слова, и он только еще раз повторил их на исписанном листе более крупным шрифтом. Эти слова не “Запад” и не “Европа”, как думал Чаадаев; звуки их совершенно не таковы: европейские языки не имеют таких звуков.

Куда французу или англичанину и вообще какому-то ни было немцу произнести наши *Щ* и *Ы!* Это звуки восточных народов, живущих среди широких степей и необозримых тундр» (Чернышевский, 1861: 610). Поэтому, по мысли Чернышевского, целью Петра была не европеизация страны, а создание такого положения, чтобы русский царь стал сильнее соседей. Ему нужно было сильное регулярное войско, мощный флот, но он понимал, что элементы военного могущества ненадежны, если его подданные сами не обучатся вести военную часть, как ведут ее немцы, стало быть, представлялась ему надобность выучить русских быть хорошими офицерами, моряками, инженерами, литейщиками. Раз пошедши по этой дороге, занявшись мыслью устроить самостоятельное русское войско и флот, и, заимствуя у немцев или шведов военные учреждения, заимствовал, кстати, мимоходом и все вообще, что встречалось его взгляду. Впрочем, это понимал и Пушкин, заметив, что Россия вошла в Европу под звук строящихся кораблей и грохот пушек.

Но Чернышевский выдвинул в этой статье одну из самых резких своих идей о произволе как основе устройении русской жизни: «Основное наше понятие, упорнейшее наше предание — то, что мы во все вносим идею произвола. Юридические формы и личные усилия для нас кажутся бессильны и даже смешны,

мы ждем всего, мы хотим все сделать силою прихоти, бесконтрольного решения; на сознательное содействие, на самопроизвольную готовность и способность других мы не надеемся, мы не хотим вести дела этими способами: первое условие успеха, даже в справедливых и добрых намерениях, для каждого из нас то, чтобы другие беспрекословно и слепо повиновались ему. Каждый из нас маленький Наполеон или, лучше сказать, Батый» (Там же: 616). А от Батыя до Николая I, Александра II и «эффективного менеджера» Сталина легко можно провести прямую линию.



Могила Чаадаева
на Донском кладбище

Это тоже смелое до сумасшествия высказывание. Текст Чаадаева и статья Чернышевского были запрещены к публикации, а руководитель «Современника» еще и за свою свободную мысль получил два десятилетия Сибири. И раз зашла речь о свободе, то стоит закончить мой текст о Чаадаеве словами Мандельштама: «Он ощущал себя избранником и сосудом истинной народности, но народ уже был ему не судья. Какая разительная противоположность национализму, этому нищенству духа, который непрерывно апеллирует к чудовищному судилищу толпы. У России нашелся для Чаадаева только один дар: нравственная свобода, свобода выбора. Никогда на Западе она не осуществлялась в таком величии, в такой чистоте и полноте. <...> Я думаю, что страна и народ уже оправдали себя, если они создали хоть одного совершенно свободного человека, который пожелал и сумел воспользоваться своей свободой» (Мандельштам, 1993: 200).

Чаадаев пожелал и сумел.

Литература

Вигель Ф. Ф. (2000) Записки. М.: Захаров.

Жихарев М. И. (1989) Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М.: Издательство Московского университета.

Кайдаш С. Н. (1989) Сила слабых. Женщины в истории России (XI–XIX вв.). М.: Советская Россия. Электронный ресурс: [код доступа]: <https://www.litmir.me/br/?b=243366&p=38> (дата обращения: 3 ноября 2019).

Кара-Мурза А. А. (2019) Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825). М.: Аквилон.

- Кантор В. К. (1990) Историческая справка // Кантор В. К. Повести и рассказы. М.: Советский писатель. С. 327–362.
- Киреевский И. В. (1979) Критика и эстетика. М.: Искусство.
- Мандельштам О. Э. (1993) Петр Чаадаев // Мандельштам О. Э. Собр. соч. в четырех томах. М.: Арт-Бизнес-Центр. Т. I. С. 194–200.
- Пушкин А. С. (1982) Письмо к П. Я. Чаадаеву. 1836. 19 октября // Переписка А.С. Пушкина. В 2-х т. Т. 2. М.: Художественная литература. С. 287–292.
- Степун Ф. А. (1998) П. Я. Чаадаев // Чаадаев: Pro et contra. СПб.: РХГУ. С. 370–374.
- Тарасов Б. Н. (1986) Чаадаев. М.: Молодая гвардия.
- Хомяков А. С. (1861) Полное собрание сочинений. Т. 1. М.
- Чаадаев П. Я. (1989) Сочинения. М.: Правда.
- Чаадаев П. Я. (1991а) Философические письма. Письмо первое // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х т. Т. 1. М.: Наука. С. 320–339.
- Чаадаев П. Я. (1991б) Письмо к И. Д. Якушкину. 1838. 2 мая // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том II. М.: Наука. С. 105–106.
- Чернышевский Н. Г. (1950) Апология сумасшедшего // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений в 15 т. М.: ГИХЛ. Т. VII. Статьи 1860–1861 годов. С. 592–618.

THE APOLOGY OF THE MADMAN, OR REASON AGAINST THE MADNESS OF THE CROWD

Vladimir Kantor

DSc in Philosophy, Professor, Tenured Professor, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics. Laboratory Head: International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue. National Research University Higher School of Economics, Russian Federation.
Journal “Philosophical letters. Russian and European dialogue”. Editor-in-Chief.

Address: Staraya Basmannaya, 21/4,
Moscow, Russian Federation 105066. Office A 215
E-mail: vlkantor@mail.ru

References

- Chaadaev P.* (1989) *Sochineniya* [Collected Works], Moscow: Pravda (in Russian).
- Chaadaev P.* (1991a) *Filosoficheskie pis'ma. Pis'mo pervoe* [Philosophical Letters. The First Letter] *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma* [Collected Works and Letters], 2 Vols, vol. 1, pp. 320–339, Moscow: Nauka (in Russian).
- Chaadaev P.* (1991b) *Pis'mo k I. D. Jakushkinu. 1838. 2 maja* [Letter to I. D. Yakushkin. 1838. May 2] *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma* [Collected Works and Letters], 2 Vols, Vol. 2, pp. 105–106, Moscow: Nauka (in Russian).
- Chernyshevskij N.* (1950) *Apologiya sumasshedshego* [Apology of the Madman] *Polnoe sobranie sochinenij v 16 tomah* [Collected Works, 16 Vols], Vol. 7, Moscow: State Publishing House of Fiction, pp. 592–618 (in Russian).
- Kajdash S.* (1989) *Sila slabyh. Zenshchiny v istorii Rossii (XI–XIX vv.)* [The Strength of the Weak. Women in the History of Russia (XI–XIX Centuries)], Moscow: Sovetskaya Rossiya. Available at: <https://www.litmir.me/br/?b=243366&p=38> (accessed 3 november 2019) (in Russian).
- Kara-Murza A.* (2019) *Ital'janskoe puteshestvie Petra Chaadaeva (1824–1825)* [The Italian Journey of Peter Chaadaev (1824–1825)], Moscow: Akvilon (in Russian).c
- Kantor V.* (1990) *Istoricheskaya spravka* [Historical Note] // *Kantor V. Povesti i rasskazy* [Novels and Stories]. Moscow: Sovetskij pisatel', pp. 327–362 (in Russian).
- Homjakov A.* (1861) *Polnoe sobranie sochinenij* [Collected Works] Vol.1, Moscow (in Russian).
- Kireevskij I.* (1979) *Kritika i estetika* [Criticism and aesthetics]. Moscow: Iskusstvo (in Russian).
- Mandel'shtam O.* (1993) *Petr Chaadaev* [Peter Chaadaev] *Sobranie sochinenij v chetyreh tomah* [Collected Works], 4 Vols, Vol. 1, Moscow: Art-Biznes-Centr, pp. 194–200 (in Russian).

- Pushkin A.* (1982) Pis'mo k P. Ja. Chaadaevu. 1836. 19 Oktjabrja [Letter to P. Y. Chaadaev. 1836. October 19]. *Perepiska A.S. Pushkina* [Correspondence of A. S. Pushkin], 2 Vols, Vol.1, Moscow: Hudozhestvennaja literature, pp. 287–292 (in Russian).
- Stepun F.* (1998) P. Ja. Chaadaev. Chaadaev: Pro et contra, Saint-Petersburg: Russian Christian humanitarian Academy, pp. 370–374 (in Russian).
- Tarasov B.* (1986) Chaadaev. Moscow: Molodaya gvardiya (in Russian).
- Vigel' F.* (2000). Zapiski. Moscow: Zaharov (in Russian).
- Zhiharev M. I.* (1989). Dokladnaya zapiska potomstvu o Petre Yakovleviche CHaadaeve [Memo to posterity about Peter Yakovlevich Chaadaev]. *Russkoe obshchestvo 30-h godov XIX v. Lyudi i idei. Memuary sovremennikov* [Russian society 30-IES of XIX century. People and ideas. Memoirs of contemporaries], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta (in Russian).

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ЧААДАЕВ И НАЧАЛО РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»
г. МОСКВА

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Школа философии
20 сентября 2019 г.

Научный форум, посвященный Петру Яковлевичу Чаадаеву (1794–1956) как начальной фигуре русской философии, продемонстрировал высокий уровень отечественного чаадаеведения. Можно сказать, что рецепция творчества Чаадаева за последние десятилетия прошла второй этап — если считать, что первый относился к началу XX в., когда после выхода в 1906 г. ряда публикаций, приуроченных к 50-й годовщине со дня смерти мыслителя, его наследие попало в поле зрения исследователей, а главное — русских философов. Нельзя не отметить, что участники конференции безотчетно следовали логике, заданной самим Чаадаевым, единством и целостностью его концепции: их доклады перекликались друг с другом, положения учения Чаадаева вызвали значительно меньше споров и противоречий, чем 100 лет назад. Можно утверждать, что в начале XXI в. учение Чаадаева наконец получает адекватное прочтение и истолкование — таким образом, можно произвести элементарный арифметический подсчет, на сколько его мысль опередила его время: *всего-навсего* на полтора с небольшим столетия. Понадобилось и по-новому осмыслить феномен русской религиозной философии рубежа XX–XXI вв. и первой половины XX столетия, когда философская мысль являлась преимущественно прерогативой мыслителей Зарубежья, и дойти до осознания христианства как конституирующего начала русского типа мышления, чтобы понять, каков смысл послания Чаадаева если не современникам, то, во всяком случае, потомкам. Глубина анализа, сделанного докладчиками, при этом обуславливалась прочтением Чаадаева как собственно философа, вне привязки к конкретной общественно-политической ситуации. Неоднократно говорилось о религиозно-философской направленности мысли Чаадаева, о его весьма неоднозначном «западничестве». Благодаря скрупулезному восстановлению историко-философского контекста, предпринятому в ряде выступлений, можно значительно более отчетливо представить себе обстановку, в которой формировались взгляды Чаадаева. Словом, перед нами «Учредительный миф русской философии» — именно эта мысль проведена и доказана в докладе *Я. Добешевского*.

На конференции присутствовал *Б. Н. Тарасов*, автор первой биографии Чаадаева (изд. «Молодая гвардия», серия «Жизнь замечательных людей», 1990), годом раньше подготовивший издание «Статьи и письма» (1989), которое положило начало процессу возвращения читателям наследия «басманного отшельника». Прежде чем передать ему слово для доклада, *В. К. Кантор* отметил, что Чаадаев, помимо прочего, был любимым автором Владимира Высоцкого — культовой фигуры для двух или трех поколений российских свободомыслящих людей.

В докладе «П. Я. Чаадаев как побудитель историософской мысли в русской литературе и философии» *Б. Н. Тарасов* проанализировал аспекты чаадаевской мысли, долгое время остававшиеся без должного внимания. Это соединение религиозного и светского начал, лежащее в фундаменте его философии. В целом от христианской онтологии, антропологии, аксиологии зачастую отделяют начало светское, социальное, политическое, конфессиональное. Такое отделение ничего, кроме злодеяний, не приносит. В случае Чаадаева стояние вне времени как со знаком минус, так и со знаком плюс объясняется обозначенным фундаментом. Русская религиозная философия как феномен неотделима от русской классической литературы — Тютчева, Достоевского, Гоголя, Пушкина и др. авторов. Сам Чаадаев называл себя христианским философом и ставил во главу угла одну мысль — о слиянии философии с религией. Плодотворное будущее человечества, с его точки зрения, возможно только при прямом воздействии христианской истины, благодаря чему возможно господство нравственных задач и преобразование человеческой природы с ее мощными, непобедимыми силами — гордыней, тщеславием, завистью. Изучение маргиналий Чаадаева, прежде всего записей на полях книг, подтверждает этот вывод, в свете которого становится понятным решение Чаадаевым вопросов, связанных с исконным противостоянием духовного и материального, пути и средства, пространства и времени. Для Чаадаева неоспорим импульс первотолчка, доказывающего вмешательство Бога в исторический процесс. В этом возможность Царства Божия на земле. Только при прямом воздействии христианства на историю создаются условия для преобразования человека и человечества и общественного благоустройства. Иначе тупик. Если свобода человека не направлена на преобразование его природы, то это не свобода, а произвол, что и доказывается непрочностью цивилизаций, когда человек предоставлен сам себе и на первое место выдвигает материальное начало. Прогресс, не обусловленный духом христианства, не есть прогресс — вот чаадаевский императив развития. Всем своим развитием Европа со всеми несовершенствами ее исторического пути обязана христианству. Католицизм с его социально-христианской направленностью Чаадаев понимал как способ осуществления Царства Божия через зародышевые элементы

преображения общества, заложенные благодаря религии. На этом основана его критика России. Православие подразумевает аскетизм, социальные проекты в нем отсутствуют. Но и чистая наука не ведет к синтезу, вместо этого вызывая к жизни искусственные потребности, эгоизм, партийность. Нравственная апатия, материальные интересы и переразвитое эго — вот плоды развития современной цивилизации. Итак, для Чаадаева межконфессиональное противоречие заключается в противостоянии духовного христианства — социальному. Но центр его учения — религиозная мысль, не социальная утопия или политическая доктрина. Дистанцироваться от наличной действительности и смотреть на себя, трансцендируя за пределы всего фактического, — вот возможность самоосуществления человека вкупе с отношением к Богу. К тем же выводам пришел и С. Л. Франк, видевший в развитии современной цивилизации понижение ранга человека.

Основной пафос выступления Б. Н. Тарасова разделил *И. И. Евлампиев* в докладе «От Петра Чаадаева до Льва Карсавина: концепция всеединства в русской философии». Он отметил, что в основе учения Чаадаева лежит метафизика (иначе он не стал бы родоначальником русской философии), выступающая на первый план в «Философических письмах» (далее *ФП.* — Ред.). Понимание религиозной основы философии унаследовал от Чаадаева С. Л. Франк, что выражено в его работе «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». Религия — то, что укорено в нас, что дает русской мысли онтологическое обоснование. В бытии действует радикальная сила единства — Бог. Здесь обнаруживается выход к философии Всеединства. Можно отметить в чаадаевской метафизике следы рецепции неоплатонизма, учения Николая Кузанского, Шеллинга и др. Конечное состояние для Чаадаева — «великое ВСЁ». Почему оно не достигается сразу? Обычное понимание — мир как борьба, материя как разделение — несвойственно Чаадаеву. Для него материя бесстрастна и входит в состав целого, а противостоит силе единения человека как индивида со своей индивидуальной свободой. Наше стремление быть независимыми оценивается Чаадаевым негативно. Требуется осознать, что всё «моё», индивидуальное вредно и разрушительно как для личности, так и для мироздания. Наша свобода должна быть направлена на единение, а используется с целью отделения и придания этой отдельности ценностного статуса. Выход: этика и историческая концепция свободы необходимо перенаправляются на единство, требуемое на всех уровнях. В этом смысле на уровне метафизики Чаадаев не западник. Мистика преобразования заключается в том, что в «великом ВСЁМ» нет преград видимого.

Еще одну особенность личности Чаадаева, а именно его «безумие», рассмотрел *В. К. Кантор* в докладе «Апология сумасшедшего», или Разум против без-

умия», в котором подчеркнул, что в случае «басманного мыслителя» выступление философа, признанного безумцем, оказалось разумным в наивысшей степени. Затем выступил А. А. Кара-Мурза, реконструировавший с высокой степенью достоверности маршрут путешествия Чаадаева по Европе («Чаадаев в Италии в 1824–1825 г. и начало “чаадаевского философствования”»). Исследователь, посвятивший реконструкции путешествий великих русских философов целый ряд работ, задействовал множество источников, обычно не удоставившихся внимания — притом что в письмах Чаадаева к родным, по его мнению, содержится много неправды, вызванной семейными обстоятельствами. Швейцария, Милан, Ливорно, Флоренция, Рим и другие пункты — все они если не документируются, то восстанавливаются при изучении, например, маршрутов почтового дилижанса и остановок на его пути. Важным источником стал также дневник Н. И. Тургенева с ежедневными записями, в которых рассказывается, в частности, о религиозном опыте, полученном путешественниками на Святой Пасхальной неделе, когда оба они наблюдали картину общения высшего католического священства с паствой и Папа омывал ноги нищим (не здесь ли кроется причина чаадаевского внимания к католичеству?..). Также Чаадаев, страстный библиофил, не мог обойти вниманием библиотеку во Флоренции. Он же, по мнению Кара-Мурзы, привлек внимание русских к Колизею.

Связи Чаадаева с Европой, но уже в интеллектуальном плане, стали предметом научного интереса и для А. П. Козырева. Доклад «Чаадаев как традиционалист» он начал с констатации факта частотности употребления слова «традиция» в ФП — 18 раз. В пятом ФП традиции специально посвящен отдельный пассаж. Традиция как проявление тесной связи с мировым сознанием отсутствовала, с точки зрения Чаадаева, в России, меж тем жизнь для него заключается в частности этому сознанию, тогда как смерть и сон — выход из него. Каждый человек участвует в работе мирового сознания; мысль Паскаля о том, что «человечество — это человек», была для Чаадаева одной из важнейших. В качестве традиции им понимается совокупность всех идей, ставших общим достоянием. Однако традиция не исчерпывается только историей и наукой. Это части мира памяти, но есть и другая, неартикулированная — воспоминания, в которых сосредоточен опыт поколений. В этой среде и происходят чудеса человеческого сознания. Таким образом, невербальное выше вербального, это небесная традиция, порой искажаемая людьми. В процессе поисков источника, лежащего в основе представлений Чаадаева о традиции, внимание привлек французский философ Пьер Симон Балланш. Сохранились свидетельства о прямых контактах Балланша с А. И. Тургеневым, передавшим рукопись Чаадаева (по его просьбе) французскому мыслителю. Оценка Балланша была высока. Будучи категорическим противником революции, Балланш предлагал придерживать-

ся традиции, понимая ее как совокупность «археофильства» и «неофильства». Он может быть охарактеризован как «консервативный модернист». Его идея циклического развития истории заключалась в том, что историю нужно вернуть к религиозным основам и поэзии. В известном смысле русский аналог Балланша — архимандрит Феодор Бухарев. Традиция претерпевает эволюцию. В ней очень важно устное слово (для Балланша поэзия), в котором хранится связь с небесным миром. Верность, как он писал, букве закона (записанного и систематизированного) оказывается разрушительной, если через написанное не просвечивает поэзия. В этом смысле запись — лишь экспликация, комментарий. Стиль Балланша поэтичен и напоминает чаадаевский, в обоих случаях метафора выполняет познавательную функцию. Согласно Балланшу, чем дальше человек уходит от поэзии, тем дальше он от истины.

Отношение Чаадаева к истине неизменно: многие докладчики отмечали, что он противопоставлял любовь к Отечеству и любовь к истине, отдавая предпочтение последней. Об этом говорил *М. А. Блюменкранц* в докладе «Любовь к истине как род душевного недуга (П. Я. Чаадаев в современном контексте)», подчеркивая, что любовь к истине и для Чаадаева, и для его современников обладала сакральным, божественным смыслом, поскольку в христианстве Истина сакральна, это Христос. Взгляд на историческое будущее России у Чаадаева менялся, но отношение к истине оставалось неизменно. Для современного человека после «смерти Бога», объявленной Ницше, после деконструктивизма и постмодернизма все выглядит иначе. Теперь для нас истин столько, сколько людей. Истина как универсальная категория неприемлема, соответственно, упраздняется существование вечных абсолютных ценностей, в частности, свободы. «Пессимизм» Чаадаева, считавшего, что история есть шествие Мирового Духа, чем оправдываются ошибки цивилизации, на самом деле оказался неоправданным оптимизмом. Он мечтал об объединении западных народов под эгидой христианства, однако Европа пошла не по тому пути: европейские народы объединены не на христианской, а на политико-экономической основе, на основе интересов, а не идей. Они искали истину, а нашли благоденствие. Интересы этически нейтральны, но под влиянием идеологий обращаются во зло. Если вечная идея представляет собой высшую духовную сущность не только человека, но и всего мироздания, как тогда оценивать политический опыт тоталитарных идеологий XX века? Продолжая мысль Чаадаева и противопоставляя идеи как структуры нашего бессознательного переживания идеологиям как теориям, *Ф. А. Степун* говорил, что идеологии ведут человечество в тупик, в этом случае любовь к Истине обречена.

Вопрос о любви к истине в аспекте рецепции идей Чаадаева подняла *О. А. Жукова* в докладе «Любить отечество: Чаадаев об истинном и ложном патриотиз-

ме». Вопрос, подчеркнула она, не только в экспликации идей Чаадаева, но и в восприятии, понимании, интерпретации его жизни и учения в интеллектуальном и политическом контексте русской культуры. Читая *ФП* и корпус трудов Чаадаева, что принять за точку отсчета? Ошибку понимания собственно исторического пути России или критическую, профетическую их сущность? Если внутренний посыл Чаадаева ошибочен, то справедливы обвинения со стороны его оппонентов. Если же он верен, то на первый план выходит его «негативная философия российской истории» (термин, предложенный Жуковой), форма религиозно-философского гнозиса, тематизированного концептами начала и конца, близкими телеологии истории и культуры. Для проблематизации вопроса докладчик привлекла историософию и философию истории М. М. Стасюлевича, который в 1866 г. в работе «Опыт исторического обзора главных систем философии истории» настаивал, что не существует идеальной философии истории, невозможна идеальная схема. В философии истории мы не столько судим прошлое, сколько подготавливаем материал для нашего собственного интеллектуального развития и для того, как нас станут судить потомки. Если так смотреть, то можно ли руководствоваться герценовской характеристикой Чаадаева как «обвинителя» России? Ведь он впервые поставил вопрос о сущности исторического процесса. Его отсылка к ретроспективной утопии — скрытая полемика с формирующейся славянофильской идеологией. Рецепция идей Чаадаева со стороны русских философов осуществлялась в русле их идей и протекала драматично. Так, Ф. А. Степун, рецензируя издание М. О. Гершензона, назвал три составляющих чаадаевского учения: мистицизм, рационализм, скрытый общественный темперамент. В. В. Зеньковский отмечал, что вся русская мысль возвращается к положениям Чаадаева. В. Ф. Эрн говорил, что специфика русского философствования — неразрывность форм личности. Преемственность идей и топики проявляется, например, в том, что В. С. Соловьев, не зная положений Чаадаева, пришел к аналогичным выводам. Критик западничества И. А. Ильин утверждал, что чаадаевская мысль оскорбляет религиозно-патриотические чувства, что Чаадаев не понимал Россию, не видел ее своеобразия. Показательна рецепция, осуществленная С. Н. Булгаковым. В статье «Душевная драма Герцена» (1902) он обвинял Чаадаева в неверии в культурное будущее русского народа, но в диалогах «На пиру богов» (1908) оппонировал своим прежним взглядам, заявив, что Чаадаев ближе всего подошел к истине о русском народе. Булгаков развенчал интеллигентский миф о русском народе. Миф утопичен. Словом, Чаадаев становится метафорой развития русской философии: Россия для него обладает провиденциальной миссией, а его мысли свойствен профетизм.

Что касается рецепции, то о ней в случае Ф. М. Достоевского говорил К. А. Баршт в докладе «О “гадкой статье Чаадаева” и “смрадной букашке Белинском”».

Ф. М. Достоевский и западничество». Исследователь показал, насколько драматично проходил процесс усвоения Достоевским чаадаевских идей. В целом то, как воспринимали Чаадаева, находится в сложном соотношении с тем, как его оценивали, подчеркнул А. А. Тесля в докладе «Чаадаев contra славянофильство: 1840-е — 1850-е гг.». Вопреки расхожему мнению, между *ФП* и более поздними сочинениями нет водораздела. То, что было сформулировано в 1829 г. и напечатано в 1836 г., звучало и в письмах 1838 г. Однако со временем скепсис Чаадаева относительно будущего России рос, а не уменьшался. Это было связано с принятием доктрины «Самодержавие. Православие. Народность», согласно которой развитие государства пошло по национальному, а не по «космополитическому», общечеловеческому принципу, столь желанному для Чаадаева, именно в этом смысле назвавшего Россию судьей Европы. Россия как не имеющая прошлого и предрассудков способна иметь будущее: на этой основе он ранее возводил свое учение. Пустотность истории страны служила залогом ее великого будущего. Однако идеал — универсальная монархия (здесь обнаруживается переключка с идеями Всеединства), имперское видение — оказался поколеблен официальным политическим курсом, и Чаадаев размышлял, куда это может привести, и все более мрачно смотрел на вещи. С его точки зрения, «национальность» как принцип мышления о России вырабатывался искусственно. Это направление умов, считал Чаадаев, бедственно. Россия, не опираясь на частное, могла воспринять всеобщее; теперь эта возможность меркла. Чаадаев и сам жил, подтверждая свое учение, не имея ничего своего — ни семьи, ни дома. В его мечтах юная девственная страна могла бы осуществить обетования христианства; однако это оказалось химерой. Но и дальше он не изменял своих мнений, постоянно язвительно высказываясь в адрес славянофильских концепций. Во второй половине 1840-х гг., когда курс на национализацию империи превратился в долговременный тренд, радикально разойдясь с политикой Александра I, возник целый ряд патриотических химер, и Чаадаев начал полагать, что русский народ окажется одним из тех, которые обречены проходить по бороздам прошлого.

След размышлений Чаадаева остался, как выяснил М. Б. Велижев, среди его бумаг. В докладе «Апология безумца»: к истории редакций» Велижев сообщил, что обнаружил еще одну, по порядку знакомства с нею исследователей третью, а по порядку создания автором — вторую редакцию «Апологии сумасшедшего» (в наиболее известном переводе). Это обнаруженная среди рукописей, хранящихся в Отделе письменных источников Государственного исторического музея, писарская копия с неизвестного нам автографа, представляющая собой промежуточный вариант между двумя ранее известными редакциями. По некоторым признакам, она относится к 1840-м гг. Гипотеза Велижева состоит в

том, что эта редакция как раз и явилась ответом мыслителям, которые, выводя Россию на путь национального развития, тем самым, по Чаадаеву, уводили ее с мессианского пути, предначертанного ей Богом.

Разумеется, рецепция Чаадаева не ограничивается только философами, осмысливавшими катастрофический путь России после 1917 г. Связь русской философии с русской литературой, а значит и филологией очевидна. Об этом говорилось в докладе *М. С. Киселёвой* «Ю. Н. Тынянов о Чаадаеве: образ и документ». Для нее в исследовании актуален прежде всего междисциплинарный план. Исторический романист Юрий Тынянов одновременно был и ученым, принадлежавшим к русским формалистам, и занимался исследованиями в области истории литературы, в частности, комедии «Горе от ума» А. С. Грибоедова. Неоднократно в художественных произведениях Тынянов создавал образ Чаадаева-чудака, отрешенного от мира сего. Как историк литературы он одновременно рассматривал вопрос о том, насколько Чаадаев мог быть прототипом Чацкого, притом что комедия с главным героем, ослабленным сумасшедшим, вышла к первым слушателям задолго перед тем, как реального Чаадаева объявили сумасшедшим. Вывод, к которому пришел Тынянов, вытекает из анализа сюжета комедии (при жизни статью «Сюжет “Горя от ума”» автор не опубликовал, работал над нею до конца дней). Сюжет строится на основе выдумки, клеветы. Здесь Тынянов вспомнил историю чаадаевской отставки (как и у Чацкого), равной гражданской смерти. Она была связана с поездкой Чаадаева в Троппау с сообщением о бунте в Семеновском полку. Предвзятые мемуаристы утверждали, что отставка Чаадаева была спровоцирована тем, что он опоздал с донесением к императору, слишком долго занимаясь своим туалетом. Однако Тынянов опроверг этот домысел: имел место личный разговор будущего философа с царем, о котором Чаадаев мечтал, однако собеседники не достигли понимания. В других смыслах Чаадаев не мог быть прототипом Чацкого, в частности, потому, что Чацкий требовал отмены крепостного права, а взгляд Чаадаева на эту проблему отличался сложностью. Также Тынянов привел аналогичные случаи объявления сумасшедшими современников Чаадаева, показывая, что его ситуация не была беспрецедентной.

Конференцию завершил доклад *Е. В. Бессчетновой* «О синтезе светского и религиозного начал в “Философических письмах” П. Я. Чаадаева». Докладчица отметила, что войти в систему Чаадаева можно, только поставив в центр его внутреннюю религиозную установку. У Чаадаева идея единства сущего появляется как последствия личных религиозных переживаний, мыслитель воспринял христианство в качестве опоры собственного бытия. Чаадаев не просто первый русский философ: он первый русский христианский философ. Он вводит понятие христианского разума, для него это верующий разум, означающий

синтез светского и религиозного начала, философии и веры, религиозного учения с насущными вопросами текущего дня. Чаадаев исходил из святоотеческого понимания, что философия беременна истиной, но рождается истина только в откровении. Для него существует два типа Откровения: первоначальное — личное, внутреннее, и великие — Откровения Ветхого и Нового Завета. В его случае предпринято сознательное мышление истины, разворачивающейся лишь в контексте христианской идеи. Только христианство может воспринять идею истории и при этом сохраниться. Идея Провидения, мир и человек — вот концепты его философствования, в иной перспективе все тьма и бессмыслица. Для Чаадаева возможно фактическое приближение внутренней духовной жизни к Царству Божию, которое он мыслил не в отрыве от земного существования. Говоря об аскетическом православии и социальном католичестве, Чаадаев подчеркивал, что с любой точки зрения задача — дать миру христианскую цивилизацию. Чаадаев говорит о социальном христианстве и именно этот термин и использует. Католичество становится для него ориентиром. Отсутствие такой социальной ориентации есть одна из основных проблем России.

В дискуссии после конференции Б. Н. Тарасов вновь заострил внимание на том, что для Чаадаева разум, связанный с верховной волей, и разум автономный противопоставлены. Иначе понижается ранг человека как духовного существа.

От редакции

**МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ПАМЯТЬ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН:
РОССИЯ И ЗАПАД, XX—XXI ВВ.»
г. МОСКВА**

**Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Школа философии
21—22 ноября 2019 г.**

Вряд ли дискуссионен вопрос о том, что проблематизация памяти как историко-культурного феномена сегодня весьма актуальна, поскольку память оказывается важнейшим среди других факторов средством выстроить, осознать и обнаружить со стороны идентичность как индивида, так и сообщества любого уровня организации и степени сложности, начиная от индивидуального носителя памяти, представителя семьи, затем самой семьи, клана, специализированного коллектива, народа, нации, государства и др. Вместе с тем такое явление, как память, имеет множество аспектов: она может быть индивидуальной, семейной, коллективной, народной, культурной и др. На ее формирование влияют как идеалы и идеологии, так и травмы, нанесенные индивиду и сообществу. Весьма интересны феномены забвения, мифологизации и ремифологизации, протекающие в реальном историческом времени, причем все эти процессы связаны с построением, конструированием образов как прошлого, так и будущего. В сегодняшнем обществе наблюдается конфликт, если не война, памятей, и это может послужить соблазном для исследователей и увести в сторону от теоретизирования, а следовательно, осмысления и обобщений — увы, так зачастую и происходит. Однако только наука может обеспечить рационально-критическое отношение к опыту прошлого, проанализировав триаду, характеризующую современность: память — идентичность — травма. Поэтому оргкомитет конференции приложил все усилия, чтобы избежать политизированности тематики, при этом усилив другой контекст — собственно философский и культурный.

Недаром в первом же прозвучавшем докладе «Просветительская» и «романтическая» модели культурной памяти в контексте современного противостояния Запада и России» *И. И. Евлампиева* акцент был сделан на «романтической модели» как порождающей культуру, которая, в свою очередь, расширяет пространство свободы человека и общества, в то время как «просветительская модель» способна лишь питать гегемонию. Когда культурно-«романтические» тенденции ослабевают, а «просветительские» демон-

стрируют несостоятельность, наступают так называемые «пустые периоды», характеризующиеся кризисом, нестабильностью, распадом цивилизации, о которых говорил *С. Каприо* в докладе «Периодизация и синтез истории Европы и России в XX в.». Периодизация, подчеркнул он, есть процесс, происходящий в памяти и служащий для придания фактам мыслимости. Сегодня происходит переосмысление прежних периодизаций в связи с необходимостью осмыслить, где, в какой фазе развития находится человечество в данный момент. Объективно Возрождение не уничтожает христианство, как и христианство не уничтожает Античность, наследие остается; однако есть периоды, аналогичные мезолиту — эта эпоха не хранит следов человеческой деятельности. Таковой может оказаться и наша при всей условности сравнения. В любом случае необходимо открыть нашу память истории культуры, только тогда мы сохраним старое, не противопоставляя его новому, и выработаем новую модель. При этом надо понимать, что начинается новая цивилизация, прежде всего с точки зрения орудий труда: человек с экраном смартфона, живущий в виртуальной реальности — это ближайшая ступень к человеку-машине. Однако преемственность необходима и в данном случае, поскольку история человечества едина.

Память, как подчеркнула *И. Ю. Матвеева* в докладе «Соотношение сверхчеловеческого, родового и индивидуального в культурной памяти (Память в русской религиозной философии: П. Чаадаев, Л. Толстой, Л. Карсавин)» может иметь только и исключительно культурную природу. Так реализуется связь человека и общества, времени как продолжительности жизни и времени как эпохи. Конечно, воспоминание есть движение воли, и мы помним то, что желаем помнить. Однако образы прошлого помогают выстроить образы будущего. Объективно время — возможность для человека приобщиться к общему, беспредельному, о чем писал П. Я. Чаадаев, вновь и вновь повторявший, что человек не есть ограниченный индивид. Для Л. Н. Толстого время жизни означало непрерывный процесс становления собственной личности при понимании, что живет не «он», а Дух Божий в нем. Единство духовной жизни человека обеспечивается памятью и тем, как субъект понимает себя в том, что считает своими воспоминаниями. В этом смысле полезным когнитивным инструментом могут оказаться архетипы, о которых говорила *А. Ю. Большакова* в докладе «Генетический код культуры и архетипы». Архетипы в данном случае не только запечатленные в художественных образах психические реакции, имеющие непреходящее значение для жизни человека (К. Г. Юнг), но и сформировавшиеся и актуализированные в творчестве и культурно наследуемые модели мировосприятия. Докладчица подчеркнула, что правомерность введения в современную гуманитарную науку понятия «архетип» и соответствующего термина

дискуссионна. В докладе А. А. Гириного «Трансформация исторической памяти. 1990-е годы — от империи к национальному государству» подчеркивалось, что в России 1990-х гг. переход от плановой экономики к рыночной, от тоталитаризма к демократии, от империи к национальному государству привел ко всеобщему разочарованию (так называемая «травма 90-х»). Современная Россия, подчеркнул докладчик, не стала ни имперским, ни национальным государством. Налицо сохранение имперского мышления элит с формальным поддержанием институтов, соответствующих формам национального государства. Это, безусловно, влияет на сложно складывающуюся идентичность.

Однако построение идентичности не должно зависеть от политического курса и государственного статуса. Философия давно нашла свой путь, и это межкультурный диалог. В истории русской философии сравнительно редки случаи прямого диалога между отечественными и западными философами, и в докладе *Т. Н. Резвых* «“Память сердца”: заметки С. Франка на полях книги Л. Бинсвангера “Основные формы человеческого бытия” (1942)» анализировалась как раз такая ситуация. Принадлежа к клану психиатров-учеников З. Фрейда, Бинсвангер разрабатывал методологию даэин-анализа как сочетания психиатрии, антропологии и философии. Для него целью психиатрии стало раскрытие условий для развития человеческой личности. Известно при этом, что работа С. Л. Франка «Непостижимое» (немецкая версия 1938 г.) оказала воздействие на направление мысли Бинсвангера в последующие годы, хотя свою онтологию Бинсвангер разработал ранее и использовал ряд положений, высказанных Франком, в построении гносеологии (наряду с положениями Плотина и Г. Ф. Гегеля). Категории «ты» и «мы», «тыйности» и «мыйности», присутствия, заботы, длительности, бытия любви как единства трансценденции — все эти положения осмысливались психиатром с учетом концепций Франка, подчеркивавшего, что родина души — непостижимое, а глубинной основой бытия человека является Бог. Исследовательница отметила общую у Франка и Бинсвангера образность. Иной аспект диалогичности в контексте проблемы памяти рассмотрела *М. А. Пилюгина* в докладе «Исследования исторической памяти: между политической памяти и исторической эпистемологией», констатирующая, что апелляция к чужому сознанию оказывается одним из инструментов конструирования прошлого. Изучение индивида и далее коллективных структур, невозможность восприятия без воспоминаний, конвенциональные системы как необходимое условие для наличия и развития социальной жизни и мышления, наконец, образы коллективных воспоминаний и их смыслы, существующие в рамках, которые определяются коллективной памятью — вот несколько сторон изучаемой проблемы. Обращаясь к коллективному субъекту через индивида, исследователи всякий раз обнаруживают ценностно нагруженный нарратив, сводящий-

ся к решению проблемы идентичности. Важнейшим оказывается здесь вопрос о том, кто такой коллективный субъект исторической памяти. Решение этого вопроса, как показал доклад *Б. Л. Хавкина* «“Особые пути” России и Германии и их отражение в зеркале немецкой и русской культуры памяти», весьма актуально в странах, имеющих уникальные, но вместе с тем и схожие судьбы, включающие переживание национальной катастрофы. История взаимоотношений Германии и России изобилует фактами как притяжения, так и отталкивания, как на уровне событий (революции 1917 и 1918 гг.), так и на уровне идеологий (национал-социализм и большевизм) и даже конституирующих метафор (испорченная кровь, отравленная душа и др.). Недаром *Ф. М. Достоевский* — один из любимых русских писателей в Германии. Одинаково сильна для обеих стран опасность забвения нежелательного прошлого, приводящая к последующему оправданию нежелательных событий. Вместе с тем процесс преодоления прошлого не закончен ни в одной стране, хотя в нашей при наличии «своего Освенцима» не имел место «свой Нюрнберг». Что же касается истории немецкой и советской культуры, то здесь, как показала *А. О. Лепетюхина* в докладе «Формирование и закрепление в культурной памяти стереотипа “Ницше — предтеча фашизма”», возникли стереотипы, определенным образом повлиявшие на рецепцию важнейших явлений, среди которых наследие *Ф. Ницше*. Влияние Ницше на последующую философскую и политическую мысль сложно переоценить. Интерпретация его философии закладывалась западными и советскими авторами лево-марксистской ориентации, и потому учение Ницше понималось как «аристократическое», «буржуазное» по духу, формировалось критическое отношение к нему. *Л. Д. Троцкий* прямо называл его «противником» и «соперником», т.к. философия Ницше взяли на вооружение силы эксплуатации. Большевик *А. В. Луначарский* занимал противоположную позицию, отдавая ему дань восторга за борьбу с христианством, мещанской моралью, беззубием пацифизма толстовских гуманистов и сентименталистов. В 1930-е гг. целый ряд авторов публиковали тексты, посвященные различным аспектам философии Ницше. Публикационная активность носила политический характер. *Г. Лукач* обвинял Ницше в «романтической» критике капитализма, упускающей, по его мнению, важные социально-исторические причины кризиса капиталистической формы хозяйства. Однако Лукач отмечал и положительные стороны ницшеанства как «критического» философского проекта: философу удалось описать механизмы капиталистического «отчуждения», показать деградацию личности, происходящую в системе капиталистических отношений. В книге *С. Ф. Одуева* «Тропами Заратустры» выражено официальное отношение советского государства к ницшеанству: Ницше отразил в своих работах кризис буржуазного духа, этими особенностями умело воспользовался немецкий фашизм. Другой советский

автор, Б. М. Бернардинер, указал на прямые совпадения ключевых положений ницшеанской философии и расовых теорий, легших в основу нацизма. В западном марксизме в работах представителей Франкфуртской школы трудно обозначить однозначное отношение к философии Ницше. С одной стороны, именно франкфуртцам, в первую очередь, Т. Адорно, принадлежит знаменитая идеологическая триада «Вагнер — Ницше — Гитлер». С другой стороны, тот же Адорно и М. Хоркхаймер в работе «Диалектика просвещения» отдали должное Ницше за повторную рефлексию Просвещения («Генеалогия морали»). Ницше представляет для них образец «тотализирующей критики» и главного популяризатора «анти-Просвещения». А. Боймлер, политически ангажированный мыслитель, сосредоточился на таких моментах, как борьба, подчинение, новый способ утверждения справедливости. Интерпретация Боймлера выстроена на философской почве: он не выступает только идеологом нацизма, но для него и метафизика воли к власти политична. Лево-марксистская традиция, а также деятельность отдельных идеологов национал-социализма закрепили в памяти людей стереотип, который сформировался вокруг философии Ницше. Мы видим, как политические события и борьба идеологий могут оформить стереотип, основанный на заинтересованности отдельных политически ангажированных мыслителей. Авторы лево-марксистской ориентации в критике Ницше ориентировались на положения философии Ницше и идеологии фашизма, похожие на первый взгляд, и тем самым обвинили Ницше как его предвестника. Идеологи национал-социализма обратились к наиболее непроясненным моментам философии Ницше, которые оказалось легко интерпретировать в «нужном» ключе.

Вести разговор о памяти с точки зрения философии, а не истории, предложила *Н. З. Бросова* в докладе «Власть памяти или подвластная память. Коллизии XX века». Она акцентировала внимание на том, что воспоминания настолько же создают нас, насколько мы их. Еще школа «Анналов» привлекла особое внимание к феномену повседневности, что активизировало внимание философов и психологов. Можно выделить несколько векторов осмысления памяти: это 1) разноуровневость социальных групп общества и разнообразие интерпретаций, проблематизирующие память общества; 2) подчеркнута объективная позиция научной памяти, создающей научный нарративом; 3) мифологичность и неисторичность образов памяти. Поскольку социальная память тесно связана с феноменом идентичности, постольку социальные структуры и группы, занимающиеся конструированием научной истории, целенаправленно создают образы прошлого, которые оказывают воздействие на современников.

В плане поиска национальной идентичности интересен анализ процессов, происходящих в Украине, как показал доклад *Г. Е. Аляева* «Пути и перепутья

историко-философской памяти: опыт Украины». Отказываясь от генетической связи с русской культурой в целом и философии в частности, современные украинские философы выводят свою родословную из европейских корней, что порой приводит к курьезным результатам, родственным научному потенциалу одиозных «Велесовой книги» и «Новой хронологии».

Историософский и культурный аспекты явления в неразрывном единстве стали предметом анализа в докладе *Р. Темпеста* «Солженицын как исследователь русской памяти». Для исследователя важны порыв писателя к истине, его способность мыслить крупномасштабными событиями и апеллировать к воспоминанию как акту реконструкции подлинности. Поскольку речь идет о русском писателе, пережившем драматический опыт, в котором слито переживание социальных процессов в целой стране и в собственной жизни, постольку рассуждения Солженицына основываются на анализе болевых пунктов российской и советской истории. В известном смысле ответом на вопросы, поставленные в докладе Темпеста, послужило выступление *Е. И. Хан* «Феноменология памяти П. Рикёра: *ars memoriae*, раненая память, идеологизированная память, память-долг», в котором все эти разновидности получили объяснение. Рикёр говорил о соотношении индивидуальной и коллективной памяти как о диалектическом движении. Феноменология, разработанная Рикёром, основывалась на соответствующих положениях как античных философов (Платон и Аристотель), так и на учении Э. Гуссерля. Опираясь такими понятиями, как *memento*, *anamnesis*, *ars memoriae* и др., исследовательница проводила анализ положений Рикёра и интерпретировала их. Так, философ говорил о раненой памяти общества и народа по аналогии с психоаналитическим сбоем в памяти индивида в результате травмы или потери. В социуме раненая память есть опыт, связанный с утратой власти, идентичности, территории, с демографической нестабильностью. Манипулирующая память рассчитана на удержание идеологемы, вопрос о моральном смысле оказывается вторичным. Память-долг, напротив, предполагает высокую степень ответственности субъекта (вне зависимости от его характера) за его действия и актуализирует этический аспект. *Ф. А. Гайда* говорил об еще одном виде памяти — деятельной (доклад «Кадеты и осмысление катастроф XX века: деятельная память»). В известном смысле память-долг побудила в свое время А. Д. Синявского обратиться на путь диссидентства, как утверждала *В. В. Калмыкова* в докладе «Текст, не написанный Синявским, или «Апология сумасшедшего» наизнанку»: одной из причин стали изменения в сознании его отца, попавшего в заключение по обвинению в антисоветской деятельности. Свидетельство очевидца процесса становления и крушения советской системы в Венгрии прозвучало в докладе *Г. Далоша* «30 лет спустя: память индивидуальная и память общественная». Познакомив участников фору-

ма с некоторыми страницами собственной диссидентской биографии, Далош отметил, что советская идеология приходила в Венгрию из СССР, который как форма государственности исчерпал все ресурсы веры в собственную правомерность. Интервенция коммунистической партии сделала капитализм возможным. Власти не могли интегрировать народы, объявлявшиеся «братскими» несмотря ни на какие государственные декларации.

Закономерно, что значительный блок выступлений на конференции был специально посвящен культуре как области осуществления памяти. Искусство, как подчеркнул *П. С. Бычков* в докладе «Память и европейское изобразительное искусство до Нового времени: историография и методология в работах историков XX века», неотъемлемо от социальной памяти, и следует изучить сложную сеть идеалов, питавших художников любой эпохи, чтобы понять смысл их обращения к современникам и потомкам. В согласии с этим тезисом *Т. Ю. Сидорина* в докладе «Музыка как документ эпохи» заострила внимание собравшихся, во-первых, на обращение в песенных жанрах к событиям прошлого, во-вторых — на возникновение мемориальных жанров (реквием, плач, посвящение, триумфальный марш и др.). Так, формой памяти была батальная симфония *Л. Бетховена* «Победа Веллингтона, или Битва при Виттории» (1813). Средством создания образа английского оружия стали мотивы гимнов «Правь, Британия» и «Боже, храни короля», тогда как французского — «Мальбрук в поход собрался», в чем проявилось снижение жанра, поскольку в качестве врага англичан здесь выступает не французский народ, а Наполеон. Аналогичным по пафосу произведением стала торжественная увертюра «1812 год» *П. И. Чайковского* (премьера в 1882 г.). «Документы эпохи» меж тем бывают совершенно различными по эмоциональности, пафосу и социальной направленности. Так, в докладе *И. Г. Галковой* «Рисунки заключенных ГУЛАГа и рисунки-воспоминания о ГУЛАГе. Особенности визуальной репрезентации лагерной памяти» были проанализированы изобразительные материалы, хранящиеся в фондах музея Международного Мемориала. Докладчицу интересовал способ фиксации «раненой памяти». Демонстрируя работы художников, сделанные как непосредственно в заключении, так и после него, она отмечала, что таким способом художник или фиксировал события и особенно сильные впечатления от лагерного быта, или обращался к пережитой драме с целью манифестации человеческого страдания. Так, ярким примером обоих подходов оказывается творчество *Михаила Мороза*, подростком попавшего в ГУЛАГ, затем вернувшегося, получившего художественное образование и в 1970-е гг. эмигрировавшего. Полудетские рисунки, сделанные непосредственно в месте заключения, и более поздние иллюстрации к книге *Семёна Крапивского* «Трижды рожденный», стилистически отличаются друг от друга, поскольку работа над темой

ГУЛАГа шла под знаком образного осмысления Катастрофы, что было бы невозможно в советской культуре. Галкова отметила, что деятельность Мороза в качестве советского художника лишила его искренности, непосредственности, «испортила» сам инструмент художественного высказывания.

Однако было бы серьезной ошибкой утверждать, что советский художественный опыт всегда и во всех проявлениях вел только к искажению правды и, соответственно, памяти. В фокусе внимания *О. Д. Баженовой* («Города памяти: Хатынь в Белоруссии») оказался мемориальный комплекс «Хатынь», воздвигнутый в 1968–1969 гг. на месте сожженной нацистами белорусской деревни. Баженова отметила, что создание комплекса, инициированное в 1966 г. П. М. Машеровым, стало процессом конструирования памяти о войне. Роль изобразительно-выразительного элемента здесь оказалась так же высока, как и собственно архитектурно-инженерное пространственное решение ансамбля. Совершенно с другой точки зрения об осмыслении советского опыта говорила *К. Пьералли* в докладе «Отражение советских репрессий в итальянской и французских культурах: проблемы и пути реконструкции комплексной европейской памяти». Будучи одним из авторов исследования «Lo Specchio del GULAG in Francia e in Italia», Пьералли отметила целый ряд случаев информационных искажений, свойственных западной концепции массовых репрессий в СССР. Она перечислила эти искажающие культурные парадигмы: 1) массовые репрессии суть внеевропейский феномен, 2) они уникальны для России, 2) циркуляция целого ряда мифов на Западе, 4) преемственность сталинских репрессий с царскими. В мифотворчестве по поводу ГУЛАГа определяющей становится понимание России как восточной, а не западной державы. Однако *И. В. Сталин* не был восточным деспотом. Относя сталинские репрессии за кулисы европейской совести, западные исследователи мыслят в искаженной перспективе. Далее были приведены аналогичные процессы из европейского опыта, в их числе политика против буров в Южной Африке, лагеря эпохи Первой мировой войны и др. Далее Пьералли привела научные источники, на которых основано исследование. Серьезным подтверждением справедливости ее точки зрения о близости советского и европейского тоталитарного опыта стал доклад *В. К. Кантора* и *М. С. Киселевой* «Umgebung von Berlin. Lager. Место и время» о нацистском трудовом лагере, функционировавшем во время Второй мировой войны. Доказательством тождества лагерной системы стал обширный иллюстративный материал, как исторический, так и мемориальный. В докладе прозвучала важная и конституирующая в контексте конференции тема музеефикации мест, связанных с раненой памятью. Чрезвычайно важно, что целый ряд европейских ученых поднимают вопрос о соотношении российского опыта с западным, считая обе области близкими и взаимодействующими, а не отдельными. Эта тема поднималась в докладе *Л. Люкса*

«Был ли национал-социализм уникальным явлением? К спорам вокруг идей берлинского историка Эрнста Нольте».

Если говорить о способе выражения идеи тоталитаризма в области искусства, то следует констатировать, что оно проявилось прежде всего в архитектуре. Архитектуру, исполненную в стилистике социалистического реализма в странах социалистического лагеря, можно рассматривать с разных точек зрения, как показал доклад *А. Г. Вяземцевой* «Архитектура тоталитарного периода и современная историческая память: “difficult heritage” в эпоху капиталистической глобализации». «Трудным» наследие стало потому, что интерпретировать его непросто, ибо оно связано с периодом, на национальном уровне нередко ассоциирующимся если не прямо с рабством, то, во всяком случае, несвободой. Как и Пьералли, Вяземцева подчеркнула, что тоталитарный режим для одних наций есть по восприятию и кодировке в памяти то же, что колониальный — для других. В докладе параллельно с основной проблемой поднят целый ряд других, не менее важных вопросов, в частности, об архитектуре 1930–1950-х гг., которая далеко не во всех случаях квалифицируется как культурное наследие, обязательное к сохранению и музеефикации. Так что, с одной стороны, не объявленные памятниками архитектуры здания, представляющие собой явную ценность, могут быть снесены по сторонним причинам, а с другой — уничтожены как вызывающие негативные ассоциации. К тому же, научное осмысление искусства тоталитарных эпох происходит медленно и избирательно. Существует путь реконструкции зданий с сохранением их специфики, но одновременно с внесением элементов, позволяющих им функционировать в соответствии с новым предназначением. О семантике сноса памятников говорила и *Н. Дробот* в докладе «“Сфуматизация” искусства последних десятилетий на территории восточно-европейских стран», имея в виду под сфуматизацией нивелировку, распыление, размывание памяти.

Хотя о разрушении «трудного наследия» говорят в мире повсеместно, в России, как утверждала *Д. О. Хлевнюк* в докладе «Российские музеи о советских репрессиях и “травмы 90-х”: правозащитное движение, ностальгия и национализм», не спадает волна музеефикации объектов, связанных с травмами прошлого. Причем имеется в виду не только глобальный сюжет, связанный со сталинскими репрессиями, но и тот, который докладчица обозначила как «травму 90-х». Действительно, 1990-е годы для нашей страны стали периодом ломки уклада, в котором родились и выросли несколько поколений наших сограждан, и поскольку он является частью личной памяти каждого, не многие готовы его пересматривать, отказываясь от прошлых завоеваний и достижений. Повсеместно создаются и развиваются музеи, посвященные тому или иному травматичному периоду. Однако сегодня разговор зачастую ведется не о репрессиях,

но как раз о втором из названных периодов, ставших историей. В связи с этим докладчица выделила три феномена, характеризующих эпоху: 1) толчок к возникновению правозащитного движения «Мемориал» (с конца 1980-х) как проработка «трудной памяти»; 2) рост националистических движений в регионах бывшего СССР; 3) ностальгия по СССР. Информация в новых музеях подается с той точки зрения, которая близка их создателям, решающим, о чем «можно» и «нужно», а о чем «нельзя» говорить. Невыполненные «обещания 90-х» заставляют память работать на фиксацию «прекрасного прошлого».

Разрушение прошлого, точнее, представлений о прошлом, которые воспринимаются не как проекция, но как сами по себе нечто подлинное и ценное, каким бы ни был объект внутренней «коммеморации» субъекта, воспринимается трагически. Об этом рассказал П. А. Отдельнов в докладе «Арт-проект “Промзона”: история семьи как часть истории страны», взяв за основу историю собственной семьи, происходящей из г. Дзержинска, где несколько поколений работали на химзаводе.

Итак, культура конституирует значительные события как исторические — об этом говорила Л. П. Репина в докладе «События-символы “общего прошлого” в парадигме “истории-памяти”». Маркировка события как исторического обусловлена принадлежностью автора к той или иной общности и парадигме. При доминирующем едином взгляде происходит процесс мифологизации. Многоуровневая конституализация, осуществляемая авторитетной инстанцией, способствует появлению модели репрезентации важных значимых событий, служащей возникновению коллективной идентичности. В этом контексте важна периодизация национальной истории. При формировании идентичности важно, что не только представления о прошлом меняются, но и само прошлое «изобретается», причем с целью формирования воображаемого будущего. Каким эпизодами истории должен гордиться человек? Образ этих событий, очевидно, расходится с реальностью, и отсюда берет начало процесс накопления реальных и символических обид. Здесь имеет значение национальная историографическая традиция, а также способ, которым в иных случаях исполняется «великая сага» о национальной истории. Образ национального прошлого в форме государственного нарратива создается с помощью стратегии умолчания, логика может быть нарушена. Определенные пласты памяти в отдельно взятые эпохи как блокируются, так и педалируются. Но в любом случае это всегда диалог со временем. Репина представила собравшимся коллективную монографию «Событие и время в европейской исторической культуре XVI — начале XX века» (М.: Аквилон, 2018).

Однако важную роль играют не только интерпретации реальных событий, но и их неслучившиеся версии и альтернативы, о чем говорил А. А. Кара-Мурза в докладе «“Память о неслучившемся” как фактор национального сознания (Россия

и Европа)». Докладчик подчеркнул, что в отличие от истории, не знающей сослагательного наклонения, философия истории не просто знает, но и изучает его, поскольку весь комплекс явлений и процессов, составляющий непроизошедшее событие, также входит в национальную память. Цитируя Вяч. И. Иванова: «Зачалось и быть могло, но стать не возмогло», — Кара-Мурза подчеркнул, что поэзия философичнее истории. Работа Ф. А. Степуна «Бывшее и несбывшееся» посвящена, по сути, двум пластам — временному и вечному. Память и воспоминание не тождественны; так, например, представители русской эмиграции зачастую были лишены личных воспоминаний, а общая память базировалась на общей травме. Любая политическая субкультура картографирует родовые травмы. И в общественно-политическом контексте также оказываются важны культурные аспекты. Они были актуализованы в докладе О. А. Жуковой «Русская философия в интеллектуальной культуре современной России: рецепция наследия». Подчеркивалось, что в настоящее время возникает, несмотря ни на что, возможность специфического типа русского философствования — религиозного. Может быть предпринят опыт написания истории русской мысли, проанализировано такое явление, как русский европеизм. Демонтаж предыдущей ценностной системы открывает путь к воссозданию метафизического типа научного мышления.

О формах хранения памяти в культуре говорилось много, назывались традиционные жанры как в музыке, так и в изобразительном искусстве и словесности. М. М. Шахнович в докладе «Библиографический указатель как “культурный мемориал”: указатель “Антирелигиозная литература за 12 лет” (Москва, 1929) в оптике XXI века» предложила присоединить к перечню жанров и тот, к которому принадлежит указанное издание. Культурный мемориал, с ее точки зрения, есть любой объект, с помощью которого реконструируется прошлое, и вещное воплощение памяти означает не меньше, чем та информация, которую содержит носитель. В этом смысле интересен библиографический указатель, составленный Я. М. Гольманом (псевд. Я. Глан) (1894–1970). Изучение этого источника позволяет утверждать, что автор принадлежал к тем, кто в разгар антирелигиозной пропаганды изучал религию, а не выполнял идеологический заказ на ее уничтожение.

Конструирование памяти опирается, конечно, не только на опубликованные источники, но и на архивы. В докладе Т. В. Чумаковой «Память о религиозной жизни Петрограда в воспоминаниях современников» были проанализированы архивные материалы, связанные с деятельностью известного византиста, историка церковного права В. Н. Бенешевича (репрессирован в 1938 г.), помогающие реконструировать религиозную жизнь периода 1917–1920 гг. (Архив РАН в Санкт-Петербурге). В архиве Бенешевича хранятся копии писем церковных деятелей, анонимные рукописи, касающиеся церковных реформ, взаи-

моотношений верующих и духовных властей. Интересно, что Бенешевич, как и упомянутый выше Гольман, не был религиозным человеком, но стремился понять принципы устройства и организации Церкви. Анализ сохранившихся бумаг позволяет глубже понять сущность церковных реформ указанного периода, зарождение обновленческого движения, автокефалию Грузинской церкви, отношения между официальной религиозной политикой в пореволюционной России и интеллигенцией. Самому Бенешевичу были близки идеи нового приходского правления с более значительной ролью мирян и мечты сделать приход похожим на раннехристианскую общину.

История русской Церкви и верующих в годы Советской власти — отдельная, хотя и не самостоятельная область национальной памяти. В докладе С. С. Бычкова «Российские новомученики XX столетия в XXI веке: память и беспамятство» говорилось о людях, пострадавших в годы тоталитаризма, но продолжавших, если они оставались живы, вести церковную жизнь, начиная от Патриарха Тихона и заканчивая отцом Александром Менем. В 2000 г. к лику святых было причислено 1500 человек, за последние годы — только десятеро. Налицо утрата интереса к новомученикам, а значит, их духовному наследию.

Статистические данные могут стать свидетельством формирования памяти и общественного мнения по вопросам осмысления прошлого. В докладе Д. Савино «Монументальная память Первой мировой войны в России: некоторые исследовательские заметки» приведены данные опросов, касавшихся обозначенного периода. На вопрос, какие художественные произведения обеспечили знание о Первой мировой войне, в 2014 г. отвечали так: фильм С. М. Эйзенштейна «Броненосец “Потемкин”», романы Л. Н. Толстого «Война и мир», М. А. Шолохова «Тихий Дон». В том же году 34 % респондентов считали, что Россия выиграла Первую мировую (в 2018 г. — 49 %). По данным ВЦИОМ, 51 % опрошенных считают, что Россия выиграла бы войну, если бы не революция (40 % в 2015 г.). Количество уверенных в необходимости участия России в Первой мировой (42 %) сегодня перевешивает (противников 36 %). Четыре года назад соотношение было обратным. Первый крупный российский публичный памятник Первой мировой был открыт в 1916 г. в Вязьме. Он стал также и последним крупным памятником и был разрушен в 1920 г. В боевых зонах солдаты построили много небольших неформальных мемориалов, чтобы отметить братские и индивидуальные могилы. В 1914 г. «Огонек» опубликовал изображения захоронений, а в более поздних выпусках находим фотографии различных памятников, от скромных до крупных.

Еще раз подчеркнем: прошедший форум показал, насколько глубоко укоренена проблема памяти в современной культуре и как важно теоретическое осмысление связанных с ним явлений.

**О «ГАДКОЙ СТАТЬЕ ЧААДАЕВА»
И «СМРАДНОЙ БУКАШКЕ БЕЛИНСКОМ»:
Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ И ЗАПАДНИЧЕСТВО
(НЕСКОЛЬКО АЛЛЮЗИЙ И РЕМИНИСЦЕНЦИЙ)¹**

Константин Абрекович Баршт

Доктор филологических наук, Институт русской литературы РАН
199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4
E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru

Тема статьи — внутренний диалог Ф. М. Достоевского с П. Я. Чаадаевым, который автор «Подростка» и «Бесов» вел на протяжении жизни. Рассматривается вопрос о притягательности учения Чаадаева, о важности его коренных положений, с которыми Достоевский зачастую спорил, а иногда, полагая их базовыми для себя, соглашался. Выделены ключевые моменты, по которым мыслитель младшего поколения вел полемику, отразившуюся на мировоззрении его героев.

Ключевые слова: П. Я. Чаадаев, Ф. М. Достоевский, миссия русского народа, почвенничество, христианский идеал.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-56-75

Ф. М. Достоевский познакомился с первым философическим письмом П. Я. Чаадаева, вероятно, в Москве, непосредственно после публикации в 1836 г., а возможно, в период обучения в Главном инженерном училище (1838–1843). Тогда будущий писатель воспринимал чаадаевский текст как богоискательский трактат, посвященный теме Царства Божия на Земле и затрагивающий тревожные вопросы истории и культуры России.

Пафос «Письма», начиная с эпиграфа, был более чем близок юному Достоевскому, в училищные годы переживавшему тяжелый религиозно-философский кризис. Темы преодоления зла, осмысленности человеческого существования и возможности Царства Божия на Земле — основные в его эпистолярном диалоге с братом Михаилом Михайловичем. В эти годы он не раз писал брату горестные, полные сарказма письма, исполненные в тональности философического письма Чаадаева: «Мне кажется, мир принял значенье отрицательное и из высокой, изящной духовности вышла сатира. Попадись в эту картину лицо, не разделя-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-18-00263.

ющее ни эффекта, ни мысли с целым, словом, совсем постороннее лицо... что ж выйдет? Картина испорчена и существовать не может!» (Достоевский, 1985а: 50). Юный Достоевский буквально бредил этими проблемами, отказываясь от удалого веселья, которому предавались его однокашники по училищу, и вскоре заслужил насмешливо-уважительное прозвище «монаха Фотия». Так звали известного в 1830-е гг. консервативного церковного деятеля, кстати, упомянутого в первом письме Чаадаева¹. И далее основным вопросом, вокруг которого вращалась мысль Достоевского и всех его будущих героев-философов, стало «существование Божие» и возможность преодоления зла на Земле².

Вполне вероятно также, что на юного Достоевского, мечтавшего о том, чтобы покинуть государственную службу и углубиться в литературно-философское творчество, могла произвести большое впечатление история отказа Чаадаева, адъютанта императора Александра I, от блестящей служебной карьеры. Не этим ли примером вдохновлялся Достоевский, вступая в спор с опекуном П. А. Карепиным в намерении решительно отказаться от службы?

Позже, вернувшись из сибирской ссылки и снова погрузившись в литературную жизнь, в 1861 г. писатель обратил внимание на выпуск «Полярной звезды» (1861, кн. 6), где был опубликован текст «Письма», а также, возможно, на «Избранные труды» Чаадаева, вышедшие в Париже в 1862 г.

Достоевскому, несомненно, помнился отклик на чаадаевское «Письмо» из статьи А. С. Хомякова «О старом и новом», где содержался ответ на высказанные «претензии» к России, ее истории и народу: «<...> лучшие инстинкты души русской, образованной и облагороженной христианством, эти-то воспоминация древности неизвестной, но живущей в нас тайно, произвели все хорошее, чем мы можем гордиться» (Хомяков, 1900: 19). Работая над статьей «Социализм и христианство» (1864), в которой поднималась тема судьбы России в ее культурно-историческом отношении к Востоку и Западу, уяснялось ее настоящее и будущее с точки зрения содержания ее духовной и культурной жизни, Достоевский пометил в рабочей тетради: «О социалистах (глубокая противоположность социализму христианства). Лучиночки и братство. По крайней мере католики (церковь) допустят все средства (после падения власти) и этим одним уже примут и внесут иезуитизм. (Нидерланды и происки католической партии). Хомяков, гадкая статья Чаадаева» (Достоевский, 1980а: 190). В этих словах воспроизводится хомяковская оценка идей чаадаевского «Письма», вряд ли полностью совпадающая с мнением самого писателя, отношение которого

¹ «Только что перед тем эту семью похитил у вселенского братства один честолюбивый ум; и мы восприняли идею в столь искаженном людской страстью виде» (Чаадаев, 1991а: 331).

² «Главный вопрос <...> тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие» (Достоевский, 1986б: 117).

к тексту Чаадаева всегда было серьезным и в высшей степени уважительным; Достоевский почерпнул из трудов Чаадаева немало идей, установившихся в его творческом мировоззрении как важнейшие.

Чаадаева и Достоевского сближала нетерпимость по отношению к известным недостаткам русской жизни. Оба соглашались с мыслью о культурно-исторической уникальности России, пусть и по-разному объясняя ее, и с тем, что Европа «не понимает» Россию — здесь тоже приводились различные объяснения. Чаадаев считал, что непонимание является следствием ущербности страны, ее культурной недостаточности, так как ее развитие шло в несоответствии европейским моделям. Согласно его логике, «мы составляем как бы исключение среди народов», не входим «составной частью в род человеческий», само существование русского народа оправдывается тем, что Россия должна «преподать великий урок миру» (Чаадаев, 1991а: 325, 329, 326, 329). Достоевский соглашался с идеей исключительности истории России и утверждал, что Европа не понимает ее по этой причине: «Для Европы Россия — недоумение, и всякое действие ее — недоумение, и так будет до самого конца» (Достоевский, 1981б: 82, 101). Однако, отказываясь от негативной оценки этого «урока», Чаадаев писал, что как раз для того, чтобы преподать его отдаленным потомкам, жили и сейчас живут русские люди, пусть на данный момент и составляющие «пробел в интеллектуальном порядке» (Чаадаев, 1991а: 330). Меж тем, согласно логике Достоевского, наполненная трагическими событиями история именно за счет великих страданий, выпавших на долю ее народа, приближает страну к христианскому идеалу. Но это было не единственным пунктом полемики Достоевского с Чаадаевым, игравшей на протяжении всей жизни писателя значительную роль в его творческом процессе.

Начиная с 1861 г. Достоевский свыше двадцати раз поминал Чаадаева в статьях и художественных произведениях, вступая с ним в полемику, чаще всего — с затаенной симпатией, вероятно, основанной на корневой близости по основным проблемам русской жизни. Так, например, идея строительства русской историософии с опорой *не на промышленность, но на нравственность* равно была присуща и Достоевскому, и Чаадаеву. Чаадаев настаивал, что новое слово, новые идеи двигают общественный прогресс, и лишь за ними следуют интересы, а политические изменения базируются на изменениях нравственных: так, в Европе «искали истину и нашли свободу и благоденствие» (Чаадаев, 1991а: 335): Под этими словами мог бы подписаться Достоевский: он был полностью согласен с такой постановкой вопроса. Эта мысль составляет основу идеологии ряда его «больших» романов. Главной в первой редакции «Бесов» должна была стать мысль: «дело не в промышленности, а в нравственности <...> не в экономическом, а в нравственном возрождении России» (Достоевский, 1974б: 196).

Обнаруживая в жизни европейских народов периоды «бурных волнений, страстного беспокойства, деятельности без обдуманых намерений» (Чаадаев, 1991а: 324), Чаадаев настаивал, что именно в такие времена в обществе формируется память, возникают поэзия, понимание чудесного, оплодотворяющие идеи. С его точки зрения, это и есть необходимые для общества начала; однако в России ничего этого не было: «Никаких чарующих воспоминаний, никаких пленительных образов в памяти, никаких действенных наставлений в национальной традиции. Окиньте взором все прожитые века, все занятые нами пространства, и Вы не найдете ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы властно говорил о прошедшем и рисовал его живо и картинно» (Там же: 325). Продолжая эту мысль, Чаадаев выдвигал требование благоустройства жизни, приглашая страну перестать ловить журавля в небе и ограничиться синицей в руках, прекратить верить ложным представлениям о самих себе, живя чисто духовно и игнорируя настоящую действительность. Прежде всего следует научиться «благоразумно жить в данной действительности» (Там же: 324). Сравнивая «одушевленные» лица европейцев с российскими, Чаадаев поражался немоте и невыразительности физиономий соотечественников, а также указывал на «несовершенство» нации, которая ничего не смогла миру дать и ничего от него не взяла, лишь «обманчивую внешность и бесполезную роскошь» (Там же: 328, 330).

Достоевский много размышлял над этим тезисом Чаадаева. Работая над сюжетом «Преступления и наказания», он включился в чаадаевскую парадигму: «Христос, баррикада. Мы недоделанное племя. Последние конвульсии» (Достоевский, 1973б: 77). Несовершенство русского человека, столь горестное для Чаадаева, Достоевский понимал как отправную точку на пути к совершенству «недоделанного племени», ранее заслуживающего презрения, а ныне готового обрести достоинство. «Племя» сумеет учесть ошибки европейского развития. По мнению писателя, Европа ушла с пути, заповеданному Христом, в то время как «недоделанная» Россия движется в этом русле, временами забывая при этом о выгодах в политике и экономике: ее путь — на старте к Истине, в то время как путь Европы — на финише с сомнительным в некоторых отношениях результатом.

Парафраз «Письма» Чаадаева содержится в «поэме» Ивана Карамазова, где Великий Инквизитор, рассуждая о бунтарской природе человека и противопоставляя мелочному бунту недостижимую свободу, говорит, что «бунтовщиков» всего-навсего следует устроить на Земле в сносном порядке, поскольку это недоделанные, пробные существа, созданные словно в насмешку. Достоевский с сарказмом писал о европейской «выработанной форме», которая в качестве правильных лекал лепит личности; она хороша, привлекательна, однако слиш-

ком определена, что плохо в условиях, когда вылеплено не вполне то, что нужно. Как бы примеряя на себя упрек Чаадаева к русскому народу, Достоевский говорит о себе: «не общителен, угрюм и совершенно не имею дара выразить себя всего. Формы, жеста не имею» (Достоевский, 1985б: 189).

Суммируя отдельные пункты полемики Достоевского с Чаадаевым, можно получить такие пары значений:

1. **Ч:** Никакой «своей» цивилизации России не нужно, необходимо просто принять европейскую модель. // **Д:** Россия — это новая цивилизация, пусть и «недоделанная», но в чем-то правильнее европейской.

2. **Ч:** У России нет исторического и общественного развития, но лишь стагнация и косность. // **Д:** У России было, есть и будет общественное развитие, построенное на забытом в Европе нравственном идеале Христа.

3. **Ч:** Россия — исключение из ряда других народов, своего рода изгой и «подопытный кролик». // **Д:** Россия — исключение, но исключение позитивное, так как способна дать миру то, чего у него нет — утерянное чувство братства.

4. **Ч:** История страны начинается от реформы Петра, а ранее были лишь хаос и дикость. // **Д:** История страны начинается много раньше реформ Петра I, включая Раскол как главную веху истории русского народа в его борьбе за свое нравственно-культурное самоопределение.

5. **Ч:** Русские люди — лишние на Земле, «незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, предшественниками нашими» (Чаадаев, 1991а: 326) // **Д:** Русские люди исключительно ценны для человечества именно в силу своей уникальности и незаменимости.

6. **Ч:** В России отсутствуют традиции // **Д:** В России есть богатые духовные традиции, понимание которых не всегда доступно прагматичному Западу.

7. **Ч:** У русского человека нет нравственного самосознания // **Д:** Нравственное самосознание русского мужика выше, чем европейского бюргера и, тем более, «русского жантильома».

8. **Ч:** «Нам не было никакого дела до великой всемирной работы. <...> Хотя мы и христиане, не для нас созревали плоды христианства» (Там же: 332) // **Д:** Именно в России и совершается та великая работа, смысл которой указан Иисусом Христом, в то время как католицизм свернул с этой дороги.

9. **Ч:** На Западе, но не в России созданы основы Царства Божия // **Д:** Именно в России созданы основы Царства Божия, в то время как на Западе — «экономическая теория», апофеоз обращения корысти в общественную добродетель.

10. **Ч:** История Европы полна волнующих событий, менявших устройство жизни, чего в России не было // **Д:** В истории России также много волнующих событий, движений народных масс, менявших путь развития страны, в частности, Раскол.

В отличие от Чаадаева, Достоевский не верил в историческую продуктивность социальных конфликтов, утверждая мысль о приоритете духовного *бурного волнения* над социальным, основанным на вопросе о материальных благах и собственности. Согласно основному пункту историософии Достоевского, в Расколе произошла мобилизация всех духовных и нравственных сил народа, и эти бурные волнения полностью свободны от какой-либо материальной подоплеки — противоположная ситуация наблюдалась во время Великой Французской революции. В явлении народного сопротивления Никоновской реформе писатель усматривал признак преимущества России над Западом, извлекая потенциал для будущего России из ее исторических корней, обнаруживая в прошлом страны именно те *приковывающие к себе воспоминания*, на отсутствие которых жаловался Чаадаев. В мощном религиозном движении в период Раскола Достоевский видел проявление могучего духа народа, которого, по его мнению, пытались сбить с пути, указанному Христом, но он мужественно и беззаветно сопротивлялся, не жалея ни имущества, ни даже жизни. Сравнивая европейский бунт с русским, он настаивал, что русский народ — не «парижская чернь девяносто третьего года» (Достоевский, 1980б: 9). Готовя статью для «Дневника писателя», он делал записи, полемически направленные против идеи Чаадаева о европейской свободе, ведь Чаадаев и ему подобные «<...> понять не хотели иначе народ как в 93 году», и «освобождение было лишь отвлеченной идеей, народа нашего не любили» (Достоевский, 1984: 304–305). Изображая народного философа-странника Макара Долгорукого в «Подростке», Достоевский вольно или невольно отталкивался от образа народа в «период бурных волнений, страстного беспокойства», когда люди «скитаются по свету и дух их блуждает», нарисованного Чаадаевым (Чаадаев, 1991а: 324).

Оба мыслителя соглашались, что народы Запада в культурном отношении *огородились* и *обособились*, в то время как Россия обретает черты *всечеловеческой* цивилизации. Здесь Чаадаев и Достоевский, вероятно, опирались в размышлениях на идеи славянофилов, в частности, И. В. Киреевского: «Россия, отделившись духом от Европы, жила и жизнь свою отдельно от нее. Англичанин, француз, итальянец, немец никогда не переставал быть европейцем, всегда сохраняя притом свою национальную особенность. Русскому человеку, напротив того, надобно было почти уничтожить свою народную личность, чтобы сродниться с образованностью западною...» (Киреевский, 1984: 206). В 1876 г., работая над статьей для «Дневника писателя», Достоевский записал: «Крепостное древнее право, среда — за границу искать подмоги. 9. Крепостничество. 10. Алеко. 11. Розга. 12. Помните ли Чаадаева? Сколько отчуждения. Да чего Чаадаев. Разве Герцен. Прудон» (Достоевский, 1984: 303). «Отчуждение» от культурных корней более всего выражается в характерах нарисованных Достоевским

«русских жантильомов»: в них летели саркастические стрелы писателя и в публицистических произведениях, и в романах.

На протяжении всей жизни, во всех своих произведениях Достоевский обливал сарказмом словосочетание «благоустроенная жизнь»: земное благоустройство ценой отказа от Спасения было для него неприемлемо. По мнению писателя, в Старой Вере содержится залог великого будущего России: это истинное просвещение Христово, более глубокое, чем Просвещение энциклопедистов, увязшее в пустыжах. Обратим внимание на реплику из «Дневника писателя»: «Что же это за “расширение взгляда”, в чем оно и что означает? Это не просвещение в собственном смысле слова и не наука, это и не измена тоже народным русским нравственным началам, во имя европейской цивилизации; нет, это именно нечто одному лишь народу русскому свойственное, ибо подобной реформы нигде никогда и не было. Это, действительно и на самом деле, почти братская любовь наша к другим народам, выжитая нами в полтора века общения с ними; это потребность наша всеслужения человечеству, даже в ущерб иногда собственным и крупным ближайшим интересам; это примирение наше с их цивилизациями, познание и извинение их идеалов...» (Достоевский, 1981б: 47). Неслучайно свой «символ веры» он формулировал по образцу протопопа Аввакума, ставя на первое место Христа¹. Поиск в современности живых ростков из корней «народного христианства» — основное содержание всех романов Достоевского. Это «бегуны-староверы» в «Преступлении и наказании», воспитанный в раскольничьей семье Парфен Рогожин в «Идиоте», Марья Лебядкина в «Бесах», Макарий Долгорукий в «Подростке», Зосима и Алеша в «Братьях Карамазовых» и др. В «Дневнике писателя» (1870-е гг.) Достоевский многократно обращался к вопросу усвоения обществом моральных достижений староверов, предпринимая попытку придать им значение бытовой культурной практики. Достоевский полностью соглашался с мыслью Чаадаева, что гонения на религиозных пророков делают историю, в то время как запрещенные религиозные учения двигают прогрессом общества: «Религиозные гонения, мученичества, распространение христианства, ереси, соборы: вот события, заполняющие первые века. Все достижения данной эпохи, не исключая и вторжения варваров, целиком связываются с младенческими усилиями нового духа» (Чаадаев, 1991а: 335). Разрабатывающий новый, справедливый порядок на Земле протагонист «Преступления и наказания» Родион Раскольников принадлежит к такого рода деятелям, что прекрасно понимает Порфирий, говоря:

¹ Заметим, что Чаадаев двигался по тому же маршруту, что и Достоевский. В конце жизни он писал об историческом пути России: «Эти люди, отмеченные Провидением, всегда посылаются для всего человечества. <...> Никогда ни один народ не был менее пристрастен к самому себе, нежели русский народ, каким воспитал его Петр Великий... нам незачем задыхаться в нашей истории и незачем тащиться, подобно западным народам, чрез хаос национальных предрассудков...» (Чаадаев, 1991б: 526).

«Я вас почитаю за одного из таких, которым хоть кишки вырезай, а он будет стоять да с улыбкой смотреть на мучителей, — если только веру иль Бога найдет <...> страданье тоже дело хорошее» (Достоевский, 1973б: 351).

Достоевский глубоко усвоил эту идею, конкретизировав ее в образах последователей Старой Веры, многократно утверждая, что они необыкновенны и, возможно, представляют самую сильную часть нашего народа. Здесь коренится вера писателя в будущее России.

Соглашаясь с необходимостью религиозного возрождения страны, Чаадаев и Достоевский одновременно расходились по многим пунктам, но временами, каждый своим путем, приходили к одинаковым выводам. Оба мыслителя были уверены, что атеизм много лучше религиозного фарисейства. Чаадаев формулировал мысль следующим образом, предопределив многочисленные подходы героев Достоевского к этой теме: «<...> религиозное чувство, пробужденное хотя бы частично в чьем-либо сердце, какие бы оно ни причиняло ему муки, все же лучше полного его усыпления» (Чаадаев, 1991а: 321). Достоевский же в письме Н. Д. Фонвизиной признавался: «<...> я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных» (Достоевский, 1985а: 176). О том же самом говорит Степан Трофимович Верховенский, восхищаясь стихом Апокалипсиса (Откр. 3:16).

Чаадаев мечтал о построении Царства Божия на земле на основе обновленного христианства: «В мире христианском все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле. <...> Новый строй — царство Божье, который должен наступить благодаря искуплению» (Чаадаев, 1991а: 332). Эта же идея лежала в основании «розового христианства» Достоевского, мечтавшего об обновлении Православия. Следует признать, что в заочном споре представителей двух главных христианских конфессий за приоритетное право стоять во главе всеобщего пути к намеченной цели на стороне каждого из философов имелись мощные аргументы. Западная церковь ликвидировала крепостное право ценой отказа от «правильной» веры в Христа, считал Достоевский, и, вероятно, ему огромные страдания причиняли слова Чаадаева о том, что «русский народ попал в рабство лишь после того, как он стал христианским», о том, что православная церковь «не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой», ведь «одно это могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся» (Чаадаев, 1991а: 347). Достоевский же считал, что православие сохранило заветы Христа в неизменном виде ценой отказа от решения земных задач и сосредоточенности на социальном строительстве. На

Западе — борение за «права», в России — «смирение» и взгляд, устремленный не вниз, а вверх. Понятно, почему Достоевский вздохнул с огромным облегчением, когда Александр I освободил крестьян: мощный аргумент Чаадаева в пользу католицизма был поколеблен.

Другой существенный вопрос, лежавший в сердцевине идеологии Чаадаева, касается строительства христианской культуры, то есть реализации заповедей не умозрительно, но на практике, в быту. Эта тема волновала и Достоевского, он полностью солидарен с Чаадаевым, считавшим, что «позволительно пренебречь внешней обрядностью, чтобы свободнее посвятить себя более важным трудам» (Чаадаев, 1991а: 322). Перифразируя эту мысль, Достоевский писал, что в Православии преобладает вовсе не церковность и обрядность, но живое религиозное чувство, ставшее для русского народа жизненной силой: «В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ» (Достоевский, 1981б: 130). Эти и другие подобные высказывания Достоевского со всей очевидностью продолжают мысль Чаадаева о *подлинном духе религии*, заключающемся в слиянии всех существующих в мире нравственных сил, идей, устремлений в религиозном чувстве, порождающем соответствующие формы социальной организации как проводника истины в обществе (Чаадаев, 1991а: 321). И Достоевский, и Чаадаев были уверены, что общественная консолидация, обращение в народ основана на традиции, на непрерывной передаче истины в непосредственной преемственности ее служителей.

Одной из главных мишеней критики Чаадаева являлась ущербность русской бытовой культуры, проявившаяся в отсутствии у каждого определенной сферы деятельности, хороших привычек, твердо выполняемых правил, порою и домашнего очага, то есть социальных установлений, привязывающих к чему-либо и вызывающих любовь к ближнему. Первый русский философ констатировал отсутствие устойчивости, постоянства привязанностей, всеобщую аморфность, текучесть, распад, ведущие к бесследному исчезновению. Нелюбовь к устройству быта, чуждость друг другу в собственных семьях, словом, все, что показывает нелюбовь к первоначальным формам культуры — вот что становится объектом его критики. Эти идеи лежат в основании идеологии Князя, главного героя первой версии романа «Бесы». Переосмысливая чаадаевские идеи, Достоевский устами персонажа рассуждал: «<...> все наши капиталы нажиты фокусами, а не упорством работы и труда. <...> идея об упорстве труда и работы, веками нам чуждая, незнакомая, да мы и не веруем ей. Я видел у немцев: человек дом имеет трехэтажный, каменный и доход получает, а между тем он всё тот же сапожник и сам продолжает тачать сапоги, упорством и берет. Он копит и заранее знает, сколько копит. Он спокоен и тверд, он неизменчив, хотя

и идеи приобретает, и образование приобретает, но сапожный молоток все-таки в руках. <...> идея эта твердо стоит, не шатается, выработалась, верует в себя и в силу свою — а эта самоуверенность могла лишь образоваться в народе веками, и не иначе как с твердым устоем и с твердой неуклонною верою в силу свою — что и есть самая сущность национальности. У нас этого ничего нет. У нас не верят себе, да и нельзя, потому что не во что верить-то. Шатость во всем двухсотлетняя» (Достоевский, 1974б: 136). Фактически в словах Князя содержится парафраз мысли Чаадаева о том, что на Западе царствует общественное стремление к порядку, а в России — любовь к неопределенности, России недоступна *физиология европейского человека*, поэтому жизнь в стране «не стала... более упорядоченной, более легкой, более приятной», живем «без убеждений и без правил» (Чаадаев, 1991а: 321).

Мысль о всеобщем единении, объединявшая идеологии двух выдающихся мыслителей, повторялась затем у В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, других религиозных философов, подготавливая русскую религиозную реформацию, так и не состоявшуюся, *свихнувшуюся* в Октябрьскую революцию. Задолго до Достоевского Чаадаев говорил о революции как духовном действии, религиозной реакции, новом толчке к более высокой ступени развития человека. Любая социальная свара, подчеркивал мыслитель, ведет к несчастью, и только борьба между убеждениями, основанная на христианских ценностях, разрешает противоречия: «жизнь частная и жизнь общественная, семья и родина, наука и поэзия, разум и воображение, воспоминания и надежды, радости и горести» (Там же). Жесткая критика со стороны Чаадаева опошленной растлевающей версии религиозности, обращающей веру в «религию уюта» (Там же: 323), находила отклик в душе Достоевского, также непримиримо жаждавшего искренности в отношении к Богу. Он был полностью согласен с Чаадаевым, что «выгоды всегда следовали за идеями, но никогда им не предшествовали» (Там же: 319), а успехи в социальном строительстве имеют по сути нравственную природу.

Исходя из того, что Россия — ущербная и отсталая страна, Чаадаев, если смотреть на него с определенной точки зрения, стремился выжечь из себя все русское, все национальные особенности, обращаясь тем самым в любимый объект критики со стороны Достоевского — «русского жантильома». Писатель сыпал сарказмом и иронией в адрес забывших родство русских европейцев, хотя сам в культурном отношении жил в той среде, которую создала Западная цивилизация. Отрицания достижений «страны святых чудес» со стороны Достоевского не было, присутствовало лишь отвращение к тому слою русских образованных людей, которые презирали свой народ, воображая и искренне веря при этом, что желают ему блага. *Отрицательная любовь* — вот что вызывает нападки Достоевского. Желание видеть вместо русского какой-то идеальный

народ, лишенный конкретных черт, свойств и качеств, приводит, с его точки зрения, опять-таки к идеалу Французской революции, к «черни 93 года». Обозначая установившуюся в «жангильоме» систему ценностей, его неизбывную склонность к бездумному копированию чужого, Достоевский чаще всего пользовался словосочетанием «лакейство мысли». В произведениях писателя изображение заискивающего перед Европой «западника» сопровождалось самыми жесткими и нелюбимыми оценками. Эту идею он также мог почерпнуть из «Письма» Чаадаева, отрицательно относившегося к имитационной деятельности русских европейцев подобного толка, вся деятельность и образ мысли которых насквозь бездумно подражательны. Чаадаев многократно высказывался по этому вопросу, как и Достоевский, считая, что принятие чужой идеи должно основываться на осознанном выборе, приходиться постепенно, согласно собственному внутреннему развитию, естественному прогрессу личности и общества. В России же, напротив, как подчеркивает он, одни идеи сменяют другие скачкообразно, волюнтаристически, без осмысления, не сопровождаясь выработкой последовательности мышления и умственной силы. В случае России рост не сопровождается духовным созреванием, а оттого не имеет и не достигает цели. О *смердящей, холопской вере* Достоевский с отсылкой на Чаадаева говорил в конце 1870-х гг., в период «Дневника писателя» и начала «Братьев Карамазовых». Можно предположить, что идеей о ненастоящем, формальном христианстве, которым поглощены, не ведая того, миллионы людей, Чаадаев участвовал и в создании образа Смердякова в «Братьях Карамазовых», который стал одним из самых точных воплощений *смердящей веры*.

Разумеется, в поиске источника этой идеи нельзя забывать о термине «европейничание», принадлежащем Н. Я. Данилевскому (Данилевский, 1991: 267), а также о Киреевском, который шутил на эту тему в своем «Ответе А. С. Хомякову»: «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем» (Киреевский, 1984: 126). Эта парадигма ложного и истинного учения у Европы составляет значительный слой идеологии в произведениях Достоевского, в частности, «Дневнике писателя».

Работая над «Преступлением и наказанием», Достоевский записал: «Нигилизм — это лакейство мысли. Нигилист — это лакей мысли» (Достоевский, 1973б: 202). В романе «Бесы» Шатов определил отказ от Родины именно как следствие такого *лакейства*, свойственного «людям из бумажки»: «Ненависть

тоже тут есть <...> они первые были бы страшно несчастливы, если бы Россия как-нибудь вдруг перестроилась, хотя бы даже на их лад, и как-нибудь вдруг стала безмерно богата и счастлива» (Достоевский, 1974а: 110). Работая над этим произведением, Достоевский использует термин Данилевского: «Европейничество первым делом несет с собою лень, ничегонеделание, снимает обязанности и заботы, отнимая инициативу и предлагая копировку, тупость и лакейство мысли. Труд переплетчика легче, чем сочинителя» (Достоевский, 1974б: 157). Продолжая эту идею и перенося ее на особенности национальной ментальности, он записывает мысль Князя: «Наш русский за границей (или цивилизатор, Стасюлевич) только и смотрит, кому бы поскорее вычистить сапоги. Они родились лакеями». Его поддерживает Шатов: «Лакейская журналистика и лакейские журналы только и смотрят, как бы доказать, что в России нет самостоятельности перед Европою. Европа не знает нас — русские виноваты, что не заслужили этой чести»; «Западничество есть лакейство, лакейство мысли»; «Вест<ник> Европы» сердится на Пушкина за странную¹ эпиграмму. Судорожная ненависть к России. Если случится факт к хвале русскому народу, то их уже коробит. <...> старание унижить факт, измельчить его до ничтожности, напомнить о всех недостатках. Наш либерал прежде всего лакей и только и смотрит, как бы кому сапоги вычистить» (Там же: 169). Однако, в то время как русский европеец этого толка поглощен копированием *образца*, народ остается носителем религиозно-нравственной идеи, способной изменить и преобразить мир. Достоевский верил, что в русском народе совершается великая работа по формированию нравственного закона, и ему суждено стать основой для всечеловеческого братства. Если бы он знал следующие слова Чаадаева из письма А. И. Тургеневу, то, несомненно, мог бы подписаться под ними: «Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы» (Чаадаев, 1991в: 332).

Пресловутая *русская идея* о спасении человечества с помощью христианского энтузиазма русского народа получила полноценное воплощение в произведениях Достоевского во многом за счет диалога с Чаадаевым, который присутствовал в сознании писателя на протяжении всей жизни. Если автор «Писем» считал, что судьба народа зависит от близости его истории целям Провидения, то для Достоевского важнейшим делом стало строительство идеологии почвенничества как попытки сформулировать параметры социально-культурного и религиозно-нравственного единения с целями Провидения, в отказе от царства Ваала, которое поглощает, как ему представлялось, Западную Европу, дви-

¹ При публикации в ПСС ошибочно прочитано и напечатано «старинную».

жимую исключительно экономическими интересами; по его мнению, в Европе «продажа истинного Христа за царства земные совершилась» (Достоевский, 1981а: 89). Одним из явных признаков сатанизма для него был проект К. Маркса о построении историософии, основанной на идее капитала. Пресловутое «недопонимание» России со стороны Европы, согласно Достоевскому, происходит из того, что к России прилагаются чуждые ей ценностные системы, при этом естественным образом возникает нечто безобразное. В этом культурном конфликте Россия имеет очевидное преимущество, по мнению Достоевского. Об этом говорит способность русской литературы освоить характеры немцев, французов, испанцев при отсутствии адекватного ответа со стороны национальных литератур этих стран, которые не в силах изобразить русский национальный характер. Мысль Чаадаева о невероятных русских географических пространствах, способных повредить психику человека, Достоевский снабдил позитивной коннотацией и обратил в понятие «русской почвы», обозначающую всемирность национальной идеи.

Развитие русской идеи в творчестве Достоевского проходило три этапа:

1. В 1840-е гг. — Россия воплотит европейскую мысль на самом высоком уровне исполнения, она исполнитель и последователь (кружок Петрашевского);
2. В 1860-е гг. — в русской идее содержится синтез всего лучшего, что выработала Европа, к чему необходимо относиться критически и учиться;
3. В 1870-е гг. — Россия становится образцом для Европы, оставив ее далеко позади в области морально-религиозной, в следовании заповедям Христа (с этим связана критика власти Римского Папы и католицизма), в то время как социальная жизнь ее лишь только устанавливается. Методологией этого установления стало «почвенничество», соединяющее в себе программу социального строительства и религиозной доктрины.

Характерно в этом смысле отношение двух мыслителей к реформам Петра I. Для Чаадаева любовное принятие Россией свойств европейской цивилизации является безусловным благом: Петру, с его точки зрения, Россия и ее народ обязаны величием, славой, благами, возможными после отречения от старой России. Европа научила Россию ее истории прежде всего через литературу, однако о качестве усвоения западного культурного опыта Чаадаев был весьма невысокого мнения, утверждая, что русские «нарядились» в чужие «лоскутья и наконец стали счастливы, что походим на Запад, и гордились, когда он снисходительно соглашался причислять нас к своим» (Чаадаев, 1991б: 525). Для Достоевского же реформы Петра — историко-культурное изнасилование России: «Все эти полтора века после Петра мы только и делали, что выживали общение со всеми цивилизациями человеческими, роднение с их историей, с их идеалами. Мы учились и приучали себя любить французов и немцев и всех, как будто

те были нашими братьями, и несмотря на то, что те никогда не любили нас, да и решили нас не любить никогда» (Достоевский, 1981б: 46).

В отношении к современности России между двумя мыслителями наблюдается такой же диалог, основанный на совпадении точки зрения по одним пунктам с резким расхождением по другим. Для Чаадаева современная история России (середина XIX в.) — апофеоз развития истории и правильное продвижение России по европейскому пути развития, для Достоевского — уклонение и уход с правильной дороги, ошибка, которую он формулировал в тезисах своего почвенничества, где особая опасность — слепое копирование Запада, начиная с самых невинных форм «лакейства» и кончая перениманием опасных социальных доктрин вроде марксизма. Называя такого рода последователей «выветрившимся слоем» и указывая на В. Г. Белинского, Достоевский говорит о моральной и интеллектуальной беспомощности «лакейства»: «если же действительного таланта нет, то не только останется в выветрившемся слое, но еще экспатрируется, перейдет в католичество и проч. и проч. Смердная букашка Белинский <...> именно был немощен и бессилён талантишком, а потому и проклял Россию и принес ей сознательно столько вреда» (Достоевский, 1986а: 208). Отношение Достоевского к Белинскому было двойственным: критик, высоко оценивший дебютный роман Достоевского «Бедные люди» и своими рецензиями проложивший ему путь в литературу, был откровенным западником. Достоевский писал о нем: «В жизнь мою я не встречал более страстно русского человека, каким был Белинский, хотя до него только разве один Чаадаев так смело, а подчас и слепо, как он, негодовал на многое наше родное и, по-видимому, презирал всё русское» (Достоевский, 1973а: 50).

Достоевский находился в состоянии внутренней полемики с Чаадаевым по целому ряду вопросов, и спор с мыслителем давал обильный материал для формирования нравственно-философского статуса его персонажей. По мнению Чаадаева, единства нет ни между русскими людьми, ни между русским и другими народами, Достоевский, напротив, считал, что русскому народу свойственно воплощать в своем особом характере идеал общей для всех братской любви. Относительно ущербного и трагического, по мнению Чаадаева, положения России между Востоком и Западом Достоевский находил, что это выигрышная позиция, дающая стране преимущество по сравнению с западноевропейскими. Уважение к истории своей страны и попытка обосновать будущее России исходя из выработанных в ее истории ценностей является основой почвенничества Достоевского.

В своих рассуждениях Чаадаев исходил из того, что Провидение обращается к народам через идеи, внушая им убеждения; интересы же людей следуют за идеями, которые исходят от «избранников провидения, сами массы «непосред-

ственно <...> не размышляют. Среди них имеется известное число мыслителей, которые за них думают, которые дают толчок коллективному сознанию нации и приводят ее в движение» (Чаадаев, 1991а: 329–330). Бедой России, согласно Чаадаеву, является отсутствие такого рода «посредников» между Провидением и национальным сообществом (Там же). Если Чаадаев писал об опоре нации — «посредниках» между Богом и человечеством, намекая, что Церковь эту функцию не выполняет, то Достоевский сам ощущал себя таковым, вырабатывая почвенничество как акт пророческий, в чем явно отдавал себе отчет. С этой темой связаны рассуждения Версилова в «Подростке» о представителях русской духовной аристократии, принадлежащих к роду избранников, не только транслирующих нужные обществу идеи, но и болеющих за всех, и в этом смысле представляющих собою высший культурный тип. За ними будущее страны. Их мало, но весь народ живет как будто для того лишь, чтобы породить их, и большая честь принадлежать к народу, в котором есть такие люди, не только болеющие за всех, но и примиряющие все идеи. Трагедия Версилова в том, что он, с одной стороны, как «русский жантильом» оторван от отечественных корней, с другой — наделен в высшей степени способностью боления за всех, понимает ценность русской объединительной идеи.

В произведениях Достоевского встречаются также и факты, связанные с формированием сюжета произведения, вероятно, подчерпнутые из биографии Чаадаева. Таково описание любви к Версилу Лидии Ахмаковой, девушки болезненной и прекрасной. В написанной М. И. Жихаревым биографии Чаадаева, которую в 1871 г. Достоевский мог читать в «Вестнике Европы», указано соответствующее обстоятельство из жизни философа. Другим фактом, сближающим судьбы героя «Подростка» Достоевского и Чаадаева, является финансовое положение: как Чаадаев, так и персонаж растратили три богатые наследства и оказались на грани бедности. Заметим, что и для Чаадаева, и для Версилова характерна особая апелляция к женскому началу, и неслучайно издевательское именование Чаадаева в кругу недоброжелателей — *бабий пророк* (из-за жанрового обозначения «письмо к даме») — переходит и к персонажу Достоевского.

Находясь в состоянии спора с Чаадаевым, Достоевский широко использовал в творческой работе основные темы «Письма», обращаясь к кругу поднятых проблем, актуализируя и сам способ мышления философа. Подобного рода случай мы видим в формировании нарратива «Записок из подполья», в манере сочетать гиперболу с иронией, парадокс с несокрушимой логикой и умышленным самоуничижением повествователя. Заметим, что в планах Достоевского после «Преступления и наказания» был роман о Чаадаеве — «Житие великого грешника», где он собирался поместить в монастырь пеструю компанию, а Чаадаев должен был бы столкнуться с представителями Старой Веры — Пав-

лом Прусским и К. Е. Голубовым. Работая над этим замыслом, Достоевский наметил сцену религиозно-философского спора между «Чаадаевым» и «Тихоном» (прототип — Тихон Задонский), спор, который кончается тем, что Тихон «потом прощения просит» — повторение известной сцены из автобиографии Тихона Задонского, который встал на колени перед вольтерьянцем и обратил его в веру Христову. В уже цитированном письме к А. Н. Майкову от 25 марта (6 апреля) 1870 г. содержится детальное описание этого замысла: «Это будет мой последний роман. Объемом в “Войну и мир” <...> Главный вопрос, который проведется во всех частях, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие. Герой в продолжение жизни то атеист, то верующий, то фанатик и сектатор, то опять атеист. 2-я повесть будет происходить в монастыре. <...> хочу выставить во 2-й повести главной фигурой Тихона Задонского <...> Тут же в монастыре посажу Чаадаева <...> Почему Чаадаеву не просидеть года в монастыре? Предположите, что Чаадаев, после первой статьи, за которую его свидетельствовали доктора каждую неделю, не утерпел и напечатал, например за границей, на французском языке, брошюру, — очень и могло бы быть, что за это его на год отправили бы посидеть в монастырь. <...> К Чаадаеву могут приехать в гости и другие, Белинский, например, Грановский, Пушкин <...> В монастыре есть и Павел Прусский, есть и Голубов, и инок Парфений» (Достоевский, 1986а: 117–118).

В романе «Преступление и наказание» Раскольников ссылается на чаадаевскую мысль о двух «разрядах» людей: одни представляют собой лишь материал, способный лишь воспроизводить себе подобных, другие же могут породить нечто новое. Достоевский передает Раскольникову интерпретацию следующего пассажа Чаадаева: «Массы подчиняются известным силам, стоящим у вершин общества. Непосредственно они не размышляют. Среди них имеется известное число мыслителей, которые за них думают, которые дают толчок коллективному сознанию нации и приводят ее в движение. Незначительное меньшинство мыслит, остальная часть чувствует, в итоге же получается общее движение» (Чаадаев, 1991а: 329).

В написанном в тот же период романе «Идиот» неоднократно звучит тема красоты, которая способна, по словам разных персонажей, спасти мир или помочь его переделать. Здесь также можно заметить след философии Чаадаева, сетовавшего, как было показано выше, на отсутствие облагораживающего искусства в русской домашней жизни. Нетрудно увидеть отражение его идей в разговоре князя Мышкина с сестрами Епанчиными, где находим рассуждения о счастье как эстетическом восприятии окружающей действительности.

В романе «Подросток», отчасти продолжающем идеи «Жития Великого грешника», также есть аллюзия на «Письмо» Чаадаева. Один из персонажей,

Крафт, говорит об отсутствии у России какого-либо самостоятельного значения в мире, а также о «второстепенности» русского народа. Несколько реплик в адрес чаадаевского «Письма» содержится в рукописи «Бесов»: «Народ русский он проглядел, как и все наши передовые люди, и тем более проглядел, чем более он передовой. Чем больше барин и передовой, тем более и ненависти — не к порядкам русским, а к народу русскому. Об народе русском, об его вере, истории, обычае, значении и громадном его количестве — он думал только как об оброчной статье. <...> Он тянул оброк, чтоб на него жить в Париже, слушать Кузена и кончить чаадаевским или гагаринским католицизмом. Если же он вольнодумец, то ненавистью Белинского с tutti quanti к России. Но пуще всего то, что он и вообразить себе не мог, чтоб в России был другой мир, кроме московского» (Достоевский, 1974б: 87). Недвусмыслен намек, что прототипом Степана Трофимовича Верховенского является отнюдь не только Т. Н. Грановский, но и Чаадаев.

Итак, «Письмо» оказалось мощным катализатором русского национального самосознания, благодаря ему возникла общественно-политическая парадигма, и отзвуки концепций Чаадаева можно увидеть в произведениях Достоевского. Удачно сформулировал Аполлон Григорьев, сотрудничавший в журналах Достоевского: «Письмо Чаадаева было тою перчаткою, которая разом разъединила два дотолде если не соединенные, то и не разъединенные лагеря мыслящих и пишущих людей» (Григорьев, 1980: 177). Чаадаев заставил образованный слой общества взять на себя ответственность за судьбу страны. «Первое письмо» и все остальные — уникальный текст, поставивший с максимальной остротой все вопросы, касающиеся национального самосознания. Их решала русская история вплоть до Октябрьского переворота, решает по сей день. Одним из участников этого диалога о судьбе России был Достоевский, на протяжении всей жизни обдумывавший мысли и слова Чаадаева, находя им подтверждение или опровержение на страницах своих произведений, пребывая в постоянном духовном и интеллектуальном диалоге с философом.

Литература

- Григорьев А. А. (1980). Эстетика и критика. М.: Искусство.
- Данилевский Н. Я. (1991). Россия и Европа. М.: Книга.
- Достоевский Ф. М. (1973а). Зимние заметки о летних впечатлениях // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука. Т. 5. Повести и рассказы. 1862–1866. Игрок: Роман. С. 46–98.
- Достоевский Ф. М. (1973б). Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука. Т. 7.

- Достоевский Ф. М.* (1974а). Бесы: Роман в 3 ч. // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука. Т. 10.
- Достоевский Ф. М.* (1974б). Бесы // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Л.: Наука. Т. 11.
- Достоевский Ф. М.* (1975). Бесы. Рукописные ред. Наброски. 1870–1872 // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Л.: Наука. Т. 12.
- Достоевский Ф. М.* (1975). Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Л.: Наука. Т. 14.
- Достоевский Ф. М.* (1980а). IV. Записная тетрадь 1864–1865 г. // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Л.: Наука. Т. 20. Статьи и заметки, 1862–1865. С. 188–191.
- Достоевский Ф. М.* (1980б). Дневник писателя. 1873 // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Л.: Наука. Т. 21. Дневник писателя, 1873; Статьи и заметки, 1873–1878.
- Достоевский Ф. М.* (1981а). Дневник писателя за 1876 год. Январь–апрель // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Л.: Наука. Т. 22.
- Достоевский Ф. М.* (1981б). Дневник писателя за 1876 год. Май–октябрь // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Л.: Наука. Т. 23.
- Достоевский Ф. М.* (1984). Дневник писателя, 1877, сентябрь–декабрь — 1880, август // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука. Т. 26.
- Достоевский Ф. М.* (1985а). Письмо к М. М. Достоевскому. 1838. 9 августа // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука. Т. 28. Кн. 1. Письма, 1832–1859. С. 49–51.
- Достоевский Ф. М.* (1985б). Письмо А. Г. Достоевской. 1867. 8 (20) мая // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука. Т. 28. Кн. 2. Письма, 1860–1868. С. 188–190.
- Достоевский Ф. М.* (1986а). Письмо к А. Н. Майкову. 1870. 25 марта (6 апреля) // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука. Т. 29. Кн. 1. Письма, 1869–1874. С. 115–119.
- Достоевский Ф. М.* (1986б). Письмо к Н. Н. Страхову. 1871. 23 апреля (5 мая) // Там же. С. 206–208.
- Киреевский И. В.* (1984). Избранные статьи. М.: Современник.
- Хомяков А. С.* (1900). О старом и новом // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова в 8 т. Т. 3. М.: Университетская типография. С. 11–29.
- Чаадаев П. Я.* (1991а). Философические письма. Письмо первое // *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–339.
- Чаадаев П. Я.* (1991б). Апология сумасшедшего // Там же. С. 523–538.
- Чаадаев П. Я.* (1991в). Письмо А. И. Тургеневу. 1835. Октябрь–ноябрь // Там же. Т. 2. М.: Наука, 1991. С. 94–101.
- [*Чаадаев П. Я.*] Философические письма к г-же***. Письмо первое // Телескоп, журнал современного просвещения, издаваемый Николаем Надеждиным. 1836. Часть XXXIV. №15. С. 275–418.

**ABOUT “THE UGLY ARTICLE OF CHAADAEV”
AND “THE STINKING BUG BELINSKY”:
F. M. DOSTOEVSKY AND WESTERNISM
(SEVERAL ALLUSIONS AND REMINISCENCES)**

Konstantin Barsht

Doctor of Philology, St. Petersburg, Institute of Russian Literature
of the Russian Academy of Sciences
Saint-Petersburg 199034, 4 Makarov embankment
E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru

The topic of the article is the internal dialogue of F. M. Dostoevsky with P. Ya. Chaadaev, which the author of «Teenager» and «Demons» conducted throughout his life. The question of the attractiveness of Chaadaev’s teaching, the importance of its fundamental provisions, with which Dostoevsky often argued, and sometimes, believing them to be basic for himself, agreed, is considered. The key moments on which the thinker of younger generation conducted the polemic reflected on a worldview of his heroes are allocated.

Keywords: P. Chaadaev, F. Dostoevsky, mission of the Russian people, soil science, Christian ideal.

Referencts

- Grigor’ev A. (1980). *Jestetika i kritika* [Aesthetics and Criticism], Moscow: Iskusstvo (in Russian).
- Danilevskij N. (1991). *Rossija i Evropa* [Russia and Europe], Moscow: Kniga (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1973a). *Zimnie zametki o letnih vpechatlenijah* [Winter Notes on Summer Experiences], *Polnoe sobranie sochinenij i pisem* [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol. 5, Leningrad: Nauka, pp. 46–98 (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1973b). *Prestuplenie i nakazanie* [Crime and Punishment], *Polnoe sobranie sochinenij i pisem* [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol.7, Leningrad: Nauka (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1974a). *Besy: Roman v 3 ch.* [Demons: a Novel in 3 Hours], *Polnoe sobranie sochinenij i pisem* [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol. 10, Leningrad: Nauka (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1974b). *Besy, Rukopisnye red., Nabroski* [Demons, Handwritten ed., Sketches], *Polnoe sobranie sochinenij i pisem* [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol.11, Leningrad: Nauka (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1975). *Besy, Rukopisnye red., Nabroski. 1870–1872* [Demons, Handwritten ed., Sketches, 1870–1872], *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works], 30Vols, Vol. 12, Leningrad: Nauka (in Russian).

- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1975). Brat'ja Karamazovy: Roman v 4 ch. s jepilogom [The Brothers Karamazov, a Novel in 4 Hours with an Epilogue], Polnoe sobranie sochinenij i pisem [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol. 14, Leningrad: Nauka (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1980a). IV. Zapisnaja tetrad' 1864–1865 g. [IV. Notebook 1864–1865], Polnoe sobranie sochinenij i pisem [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol. 20, Leningrad: Nauka, pp. 188–191 (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1980b). Dnevnik pisatelja. 1873 [Writer's Diary, 1873], Polnoe sobranie sochinenij i pisem [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol. 21 (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1981a). Dnevnik pisatelja, 1876, Janvar'-Aprel' [Writer's diary, 1876, January-April], Polnoe sobranie sochinenij i pisem [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol. 22, iss. 2, Leningrad: Nauka (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1981b). Dnevnik pisatelja, 1876, Maj-oktjabr' [Writer's diary, 1876, May-October], Polnoe sobranie sochinenij i pisem [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol. 23, Leningrad: Nauka (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1984). Dnevnik pisatelja, 1877, sentjabr'-dekabr' — 1880, avgust [Writer's diary, 1876, September-December— 1880, august], Polnoe sobranie sochinenij i pisem [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol. 26, Leningrad: Nauka (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1985a). Pis'mo k M. M. Dostoevskomu. 1838. 9 avgusta [Letter to M. M. Dostoevsky. 1838. August 9], Polnoe sobranie sochinenij i pisem [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol. 28, Iss. 1, Leningrad: Nauka, pp. 49–51 (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1985b). Pis'mo k A. G. Dostoevskoj. 1867. 8 (20) maja [Letter to A. G. Dostoevsky. 1867. 8 (20) May], Polnoe sobranie sochinenij i pisem [Complete Works and Letters], 30Vols, Vol. 28, Iss. 2, Leningrad: Nauka, pp. 188–190 (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1986a). Pis'mo k A. N. Majkovu. 1870. 25 marta (6 aprelja) [Letter to A. N. Maykov. 1870. March 25 (April 6)], Polnoe sobranie sochinenij i pisem [Complete Works and Letters], 30 Vols, Vol. 29, Iss. 1, Leningrad: Nauka. pp. 115–119 (in Russian).
- Dostoevskij F. [Dostoevsky, F.] (1986b). Pis'mo k N. N. Strahovu. 1871. 23 aprelja (5 maja) [Letter to N. N. Strakhov. 1871. April 23 (May 5)], Ibid., pp. 206–208 (in Russian).
- Kireevskij I. [Kireevsky I. V.] (1984). Izbrannye stat'i [Selected articles], Moscow: Sovremennik (in Russian).
- Homjakov A. [Khomyakov A.] (1900). O starom i novom [About old and new], Polnoe sobranie sochinenij Alekseja Stepanovicha Homjakova [The complete works of Alexei Stepanovich Khomyakov], 8 Vols, Vol. 3, Moscow: Universitetskaja tipografija, pp. 11–29 (in Russian).
- Chaadaev P. (1991a). Filosoficheskie pis'ma. Pis'mo pervoe [Philosophical Letters. The First Letter] Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma [Complete Works and Letters], 2 Vols, vol. 1, pp. 320–339, Moscow: Nauka (in Russian).
- Chaadaev P. (1991b). Apologiya sumasshedshego [Apology of the Madman], Ibid., pp. 523–538 (in Russian).
- Chaadaev P. (1991c). Pis'mo A. I. Turgenevu. 1835. Oktjabr'-nojabr' [Letter to I. Turgenev. 1835. October-November], Ibid., pp. 94–101 (in Russian).

**ТЕКСТ, НЕ НАПИСАННЫЙ СИНЯВСКИМ,
ИЛИ «АПОЛОГИЯ СУМАСШЕДШЕГО» НАИЗНАНКУ***Вера Владимировна Калмыкова*

Кандидат филологических наук,
член Союза писателей г. Москвы, шеф-редактор журнала
«Философические письма. Русско-европейский диалог».

Адрес: ул. Старая Басманная, 21/4,
Москва, Российская Федерация 105066, каб. 215.
E-mail: vkalmykova67@mail.ru

В статье исследуются традиции русского диссидентства и типы личности протестующих на примере П. Я. Чаадаева и А. Д. Синявского. Анализ позволяет провести целый ряд параллелей, которые устанавливаются между мыслителями благодаря таким концептам, как память жанра (письма к даме), память места (вопрос об издании рукописи), память образа жизни (жанр прогулки и прогулка как часть поведения). Вместе с тем намечен и ряд различий, в числе которых невозможность для А. Д. Синявского принять «диагноз» «сумасшествие» как данность: невозможность такой реакции предопределила история с отцом писателя, пострадавшим от репрессий в начале 1950-х гг.

Ключевые слова: П. Я. Чаадаев, «Апология сумасшедшего», А. Д. Синявский, «Спокойной ночи», русское диссидентство, эпистолярный жанр, гений места, прогулка.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-76-89

Прямой словарный перевод латинского слова «диссидент», как известно, — несогласный. В России, однако, бытует и синонимичное понятие — *инакомыслящий*. Не углубляясь в причины и разнообразные проявления диссидентского движения в нашей стране, сосредоточусь на вкладе в этот многовековой процесс двух деятелей культуры, противопоставивших наличному порядку вещей и способу мышления о нем именно *иную мысль*, отличающуюся от общепринятой в их время. Это Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) и Андрей Донатович Синявский (1925–1997). Их деятельность, в случае Чаадаева протекавшая в сфере философии, а в случае Синявского — художественной литературы и смежных областей, привела к непростой и нетипичной социальной

ситуации для каждого; вместе с тем между обеими фигурами довольно много общего, хотя важны и различия, среди которых конституирующим может быть названо одно. Но чтобы понять, какое, следует проанализировать достаточно широкий контекст явлений, связанных с паттерном диссидентства и конкретными проявлениями в каждом случае.

Необходима оговорка: конечно, *ни один текст* П. Я. Чаадаева не мог бы быть написан Андреем Донатовичем Синявским, тем паче Абрамом Терцем. Самая явная причина заключается в различии культурных парадигм, к которым принадлежали мыслители. Дворянская культура, породившая и воспитавшая Чаадаева, кристаллизовавшая его личность, допускала иную степень открытости автора к читателям, чем пореволюционная и даже послесталинская советская, хотя Синявский и говорил о «советском классицизме». Во-вторых, нужно отметить, что авторы принадлежали к разным типам личности. Чаадаев мыслил себя и воспринимался окружающими как потенциальный великий государственный деятель, *русский Перикл*, если перефразировать А. С. Пушкина; Синявский же, напротив, всячески подчеркивал, что он *частное лицо*, что политика и устройство общества — не его специальность даже в теоретическом плане, и одним из способов это акцентировать было создание литературной личности *маргинала* Абрама Терца, черного героя, вора-карманщика.

Совокупно по обеим причинам Чаадаев фактически не оставил автометаописаний, и мы плохо представляем себе, как происходил, в авторской интерпретации, его творческий процесс. Мы можем с уверенностью утверждать лишь, что он предпочитал писать в уединении. Синявский, напротив, делал автометаописания частью художественного текста буквально с первого серьезного произведения, а именно с повести «Суд идет», с которой и началась его *воровская*, диссидентская биография, вскоре заменившая мирную, университетскую.

Вместе с ними аналогия между Чаадаевым и Синявским напрашивается: оба были авторами произведений словесности (ведь и философия является *словесной* дисциплиной), оба предложили революционную для своего времени аксиологическую систему мышления, взорвав устоявшийся порядок говорения о предмете, оба полагали Россию центром своих умопостроений, оба пострадали от власти и от общества (или части общества), чьи интересы власть в той или иной степени представляла. В поведении славянофилов и студентов, требовавших расправы над Чаадаевым, можно без труда усмотреть сходство с советскими писателями, добровольно и от души выступившими на стороне обвинения в процессе Андрея Синявского и Юлия Даниэля. Николай I, как заметил В. К. Кантор, скорее защитил его от разгневанного общества — в отличие от советских охранителей, во многом обеспечивших эскалацию народной ненависти к «писателям-врагам». В плане связи с народом Синявскому повезло боль-

ше: известен эпизод, когда один из учеников, позавидовав масштабам его славы, заявил, что он бы «за такой шухер <...> на вышак согласился» (Синявский, 1998: 83–84). Никто из современников Чаадаева, насколько известно, не завидовал его репутации, хотя николаевская власть обошлась с нарушителем общественного спокойствия не в пример мягче советской.

И Чаадаев, и Синявский неоднократно сетовали на политизированность культурного процесса в России, поэтому из уважения к авторам не станем рассматривать этот аспект и сосредоточимся на других. Во-первых, проанализируем тип мышления, к которому принадлежали и Чаадаев, и Синявский, во-вторых — совершим экскурс в области национальной культурной памяти.

Насколько известно, первым, кто объединил Чаадаева и Синявского не как *инакомыслящих*, а как свободных мыслителей, оказался М. Н. Эпштейн в статье «Мыслительство» (Эпштейн). Интересно, что Эпштейн не отождествлял мыслительство с мудростью и философией, заявляя, что мудрость требует дисциплины, аналитического подхода, строгости, а мыслительство безгранично, раскованно, междисциплинарно. Философ или мудрец создает законченные, завершённые системы мышления; мыслитель не тщится закончить свои труды, давая мысли двигаться в ее собственном направлении. Мыслительство по сути инакомысленно, ибо все перемешивает, ни от чего не отказывается, не выстраивает аксиологических лестниц. Оно скорее удивляет, по Аристотелю, чем доказывает. Поэтому его основной инструмент — не анализ, но *остранение* (термин В. Б. Шкловского). Словом, «мудрость — успокоенность ума на пост-дисциплинарном уровне», а мыслительство — «беспокойство ума, которое побуждает его метаться, перебегать с уровня на уровень, нарушать правила одного уровня вторжением понятий другого уровня» (Там же).

Примем сделанное Эпштейном обобщение как основу для дальнейших размышлений, хотя, конечно, в сочинениях Чаадаева много материала, опровергающего, на первый взгляд, *внедисциплинарность* его подхода. Сам он как будто настаивал на строгости и научности своих размышлений; однако незавершенность текста «Апологии сумасшедшего» и сама структура, а точнее бесструктурность этого текста, представляющего собою скорее апологию *любимой мысли* автора «Философических писем», а не его текущего *гражданского статуса*, может служить, при соответствующем стилистическом анализе, подтверждением правоты исследователя.

Чаадаева и Синявского роднят многие моменты из области культурной памяти, и о них хочется сказать отдельно. Во-первых, это *память жанра* — в данном случае эпистолярного. «Философические письма» обращены к даме; знаменитые «Прогулки с Пушкиным» — тоже письма и тоже к даме, к жене, к М. В. Розановой. Интонация Чаадаева, конечно, совершенно иная, учительная,

он претендует на роль интеллектуального руководителя читательницы, чего совершенно нет у Синявского, предлагающего скорее совместное удивленно-радостное постижение, чем патронаж на любом уровне. Обращение к женщине в обоих случаях означает апелляцию к *инстанции, сохраняющей культуру и передающей ее по наследству*. Недаром Ю. М. Лотман, в исследовании «Быт и традиции русского дворянства (XVIII–начало XIX века)» рассматривавший феномены и переписки, и домашней библиотеки как особую часть «женского мира», отмечал особую роль материнской библиотеки: «Домашние библиотеки женщин конца XVIII — начала XIX века сформировали облик людей 1812 года и декабристской эпохи, домашнее чтение матерей и детей 1820-х годов — взрастило деятелей русской культуры середины и второй половины XIX века» (Лотман, 1994: 50).

Во-вторых, это *память места*, в данном случае издания книги. Где ей увидеть свет — в Европе или в России? Этот вопрос весьма занимал Чаадаева, о чем свидетельствует письмо П. А. Вяземскому от 9. 3. 1834. Получается, что автор имел возможность для публикации «Писем» (вот так, во множественном числе!) за границей, но предпочел сделать это дома, поскольку «большой адресат» книги — *мы*, она написана *для нас*. Синявский с самого начала не рассматривал возможности выхода повести «Суд идет» в СССР и планировал издание за границей, но настоящие адресаты текста находились все же здесь, хотя получили они книгу много позже и весьма прихотливым путем. Результат в обоих случаях оказался плачевным для авторов, однако так или иначе предприятие имело успех: Чаадаева называют основоположником русской философии, а Синявский выполнил ту же роль по отношению к диссидентству, в основе которого то же явление — свободно развивающаяся мысль.

В-третьих, это *память образа жизни*. Как бы ни складывались обстоятельства, где бы и когда бы Чаадаев ни находился, он всегда *гулял* — опять-таки в письмах рассыпаны упоминания о прогулках, которые он с завидной регулярностью предпринимал с двух до четырех часов дня. Прогулки есть необходимая часть дворянского быта, иначе немислимо, но вдобавок прогулка как пограничье между метафизикой и физикой. Размеренность шага сообщает особенный ритм размышлениям и в результате писанию; письма Синявского к жене, включавшие текст будущей пушкинской книги, рождались в заключении, и автор, не имея возможности свободно гулять в реальности, *гулял мысленно — в садах русской словесности*. Еще до «диагноза» Николая I у Чаадаева в ходе обыска забрали все бумаги, и он лишился возможности продолжать начатые сочинения; с этим связано признание: «я скучаю, как никогда в жизни», и просьба прислать новые книги, поскольку наконец появилось «удобное время для того, чтобы читать и учиться» (Чаадаев, 1991г: 112). Синявский в лагерных письмах

к жене постоянно просил присылать ему все новые книги, видимо, тоже потому, что появилось *удобное время читать и учиться...*

Существует и еще один момент, правда, микроскопический, но все же заслуживающий упоминания. В «Апологии сумасшедшего» Чаадаев вдруг разово высказался в несвойственной ему легкой, даже водевильной манере: его мысль о России неожиданно «разбила свои оковы, бежала из своего монастыря и бросилась на улицу, *вприпрыжку* среди остолбенелой толпы» (Чаадаев, 1991а: 524) (выделено мною. — В. К.). Кажется, *вприпрыжку* бегущая в толпе мысль — прапрабабушка знаменитых *тоненьких эротических ножек* Пушкина, за которые Синявскому так досталось от обеих русских культур, как домашней, так и заграничной...

Три обозначенных пункта концептуализируются на материале русской культуры и не являют собой никакой загадки. Гораздо интересней четвертый, и здесь мы оказываемся на зыбкой почве бездоказательных предположений. Главный вопрос — насколько Синявский был знаком с наследием Чаадаева и как относился к феномену его личности и творчества. Синявский исчерпывающе редко упоминал Чаадаева. В тексте доклада «О критике», прозвучавшего на конференции в Лос-Анджелесе и опубликованного в журнале «Синтаксис» (1982. № 10), он привел слова Г. В. Иванова о том, что русский эмигрантский мир при отсутствии Николая I и Бенкендорфа признал бы, вне всякого сомнения для Иванова, Чаадаева сумасшедшим — точно так, как множество эмигрантских, а позже и российских писателей приняли в штыки «Прогулки с Пушкиным». Поэтому здесь мы вряд ли можем говорить именно о *памяти*, скорее — о естественном для личности определенного склада безотчетном воспроизводстве формы поведения, отражающей ее глубинные свойства.

Речь идет о *двойственности автора, высказывающегося словесно*. Для Чаадаева это французский и русский язык, причем предпочтение того или иного при конкретном речевом акте не разумелось само собой. Об этом свидетельствуют опять-таки письма. Помимо известной переписки с Пушкиным, в которой Чаадаев предлагал корреспонденту писать по-русски и объяснял причину, а тот отвечал, опять-таки с объяснениями, по-французски, можно привести также фрагмент письма к М. Я. Чаадаеву от 1 апреля 1824 г.: «<...> уверяю тебя, что это письмо начинал сто раз, то по-французски, то по-русски» (Чаадаев, 1991б: 34). В письме к А. И. Тургеневу от 20 апреля 1833 г. предлагается совершенно иное речевое поведение, чем в случае с Пушкиным: «<...> Но вы, мой друг, должны писать мне по-французски. Не в обиду вам сказать, я люблю больше ваши французские, нежели ваши русские письма. В ваших французских письмах больше непринужденности, вы в них больше — вы сами. А вы только тогда и хороши, когда остаетесь совершенно самим собою. Ваши циркуляры на

родном языке — это, мой друг, не что иное, как газетные статьи, правда, очень хорошие статьи, но именно за это я их не люблю, между тем как ваши французские письма не сбиваются ни на что, и потому кажутся мне великолепными. Если бы я писал женщине, я сказал бы, что они похожи на вас. Притом вы — европеец до мозга костей. В этом, как вам известно, я знаю толк. Поэтому французский язык — ваш обязательный костюм. Вы растеряли все части вашей национальной одежды по большим дорогам цивилизованного мира. Итак, пишите по-французски и, пожалуйста, не стесняйтесь себя, так как, по милости новой, необыкновенно стговорчивой школы, отныне дозволено писать по-французски столь же непринужденно, как по-явански, где, по слухам, пишут безразлично сверху вниз или снизу вверх, справа налево или слева направо, не терпя от того никаких неудобств» (Чаадаев, 1991в: 78).

Французский для Чаадаева — язык *русского европейца*. Русским европеизмом Пушкин в восприятии Чаадаева явно не исчерпывался. Можно сказать, что для него раскрытие личности с помощью того или иного наречия — процесс естественный и закономерный.

Сам Чаадаев, вернувшись из-за границы и уйдя в добровольное затворничество, мыслил и писал по-французски.

Значительная часть жизни Андрея Синявского прошла в Париже, но французский для него не стал «своим». В его случае двойственность выразилась в выборе персонажа-героя-псевдонима Абрама Терца, иноязычного постольку, поскольку *инокультурного*. Здесь место иного *языка* занимает иной *стиль* — категория, для Синявского чрезвычайно важная, как мы знаем из статьи «Диссидентство как личный опыт», в которой прозвучали известные, хотя и в искаженном виде, слова: «Этот персонаж [Абрам Терц] в отличие от Андрея Синявского склонен идти запретными путями и совершать различного рода рискованные шаги, что и навлекло на его и соответственно на мою голову массу неприятностей. Мне представляется, однако, что это “раздвоение личности” не вопрос моей индивидуальной психологии, а скорее проблема художественного стиля, которого придерживается Абрам Терц, — стиля ироничного, утрированного, с фантазиями и гротеском. Писать так, как принято или как велено, мне просто неинтересно. Если бы мне, допустим, предложили описывать обычную жизнь в обычной реалистической манере, я вообще отказался бы от писательства. И поскольку политика и социальное устройство общества — это не моя специальность, то можно сказать в виде шутки, что у меня с Советской властью вышли в основном эстетические разногласия. В итоге Абрам Терц — это диссидент главным образом по своему стилистическому признаку» (Синявский, 1985: 132).

Чаадаев не был готов к роли отщепенца и не шел на конфликт с обществом сознательно, как это сделал Синявский. Когда на «басманного мыслителя» об-

рушилось осуждение общества, вызвавшее монаршую резолюцию, он принял ситуацию, написав «Апологию сумасшедшего», в которой, как уже говорилось, *сумасшествие* не стало объектом описания. По той же логике на суде Синявский не признал себя виновным, настаивая, что писатель свободен и имеет право публиковаться где угодно, но впоследствии заострял внимание на том, что свободный писатель, конечно же, преступен: «Всякий писатель — это инакомыслящий элемент в обществе людей, которые думают одинаково или, во всяком случае, согласованно. Всякий писатель — это отщепенец, это выродок, это не вполне законный на земле человек. Ибо он мыслит и пишет вопреки мнению большинства. Хотя бы вопреки устоявшемуся стилю и сложившемуся уже, апробированному направлению в литературе» (Там же: 133).

Но преступление — не сумасшествие; возможно, это антитеза.

Заглавие сочинения Чаадаева, равно как и свойственная ему впоследствии зафиксированная мемуаристами манера иронически, иногда с горечью, а иногда и кокетничая, обыгрывать поражение «безумием по приговору высшей юрисдикции страны» (Чаадаев, 1991а: 524), свидетельствуют, что свое «сумасшествие» он принял, если угодно, *стилистически*, сделав частью личного мифа, творимого самим собой. Вот начало «Апологии»: «Но прежде всего, катастрофа, только что столь необычайным образом исказившая наше духовное существование и кинувшая на ветер труд целой жизни, является в действительности лишь результатом того зловещего крика, который раздался среди известной части общества при появлении нашей статьи, едкой, если угодно, но конечно вовсе не заслуживавшей тех криков, какими ее встретили.

В сущности, правительство только исполнило свой долг; можно даже сказать, что в мерах строгости, применяемых к нам сейчас, нет ничего чудовищного, так как они, без сомнения, далеко не превзошли ожиданий значительного круга лиц. В самом деле, что еще может делать правительство, одушевленное самыми лучшими намерениями, как не следовать тому, что оно искренно считает серьезным желаньем страны? Совсем другое дело — вопли общества» (Там же: 523). Заметно, что свою *мысль Чаадаев мыслил* — тавтология осознанная — в глобальном масштабе, в известном смысле подменяя продуктом ума собственную личность. Казалось бы, вот еще одна точка сходства: кабинетный профессор-филолог Синявский, в игровой форме переключившись на ответственность за антиправительственную направленность своего творчества на *черного героя* Абрама Терца, то есть на стиль, нескучный для себя самого, также, осознанно или нет, подменял понятие «личность» понятием «стиль» и творил индивидуальную мифологию. Но по самой сути мифологии различны, поскольку строятся на несхожих основаниях.

Итак, после всего сказанного настала наконец пора назвать конституирующее различие между диссидентством Чаадаева и диссидентством Синявского и ответить на вопрос, какое же произведения Чаадаева Синявский не мог написать.

Ответ на первую часть вопроса несложен. Чаадаев принадлежал к типу «государственного ума» (метонимия ум—личность), а Синявский — «частного человека». Это выглядит странно, ведь Чаадаев после того, как поселился во флигеле на Новой Басманной, жил сравнительно замкнуто и уж, во всяком случае, даже после возвращения в свет не занимал важных постов, не имел кафедры, ни стал ведущим публицистом. Преимущественная форма его общественной активности — письма, являвшиеся, что парадоксально, при жизни автора актом частной коммуникации. Известно, что от каких-либо полезных дворянских занятий, от деятельности, имевшей конкретную цель усовершенствования той или иной стороны жизни общества, философ последовательно уклонялся. Но при этом политика и устройство общества, пусть и в общетеоретическом плане, были делом Чаадаева как *потенциально государственного человека*, в соответствии со спецификой и настроением его глобального ума.

Напротив, Синявский, постоянно уворачивавшийся от публичных выступлений и иных видов общественной активности, при малейшей возможности подчеркивал, что он частное лицо, хотя много преподавал, в частности, во Франции, был одним из ведущих публицистов и вынужденно — участником многолюдных собраний, на которых, правда, предпочитал отмалчиваться, слушать, а не выступать. В качестве частного лица он оставлял за собой право высказываться против Советской власти и озвучивать разногласия с нею, прежде всего на эстетическом и стилистическом уровне. Если Чаадаев согласился с тем, что с определенной точки зрения он «сумасшедший», то Синявский никогда не согласился с тем, что он преступник, хотя понял своих противников и вполне доходчиво объяснял их позицию. Для него большинство не обладает преимущественным правом голоса только на основании закона больших чисел.

Если исходный посыл размышлений Чаадаева — осознание своей авторской личности узловым пунктом движения и развития мировой философской мысли (недаром же «Апология», восходящая к Сократу!), то Синявский говорил о «личном опыте», словно специально сужая проблему до границ отдельной личности, лишая ее масштаба, снижая пафос. Если Чаадаев использовал для описания своей ситуации слово «катастрофа», то Синявский говорил только о собственной первоначальной растерянности в камере, а ситуацию в целом рассматривал как логически вытекавшую из предыдущих действий.

По всем этим причинам понятно, что Синявский не мог написать «Апологию сумасшедшего» — то есть в буквальном смысле ни прославлять себя, ни защи-

щать, ни признавать безумным. Причина тому, однако, не только в складе его личности; можно сказать, что на самом деле такую апологию он *создал*, только посвящалась она ни в коей мере не ему самому. Это глава «Отец» из повести «Спокойной ночи», посвященная Донату Евгеньевичу Синявскому.

Привязанность к отцу, возникшая в детстве, не оставила писателя никогда. Характерно выражение «наслаждался отцом», использованное в начале главы: «В раннем детстве отцом я наслаждался больше всего в Рамене, в его летний отпуск, едва он покажется у нас на проселочной дороге, потный, запыленный, верхом на велосипеде, с ружьем через седло» (Синявский, 1998: 163). Здесь показано наслаждение не какой-либо отдельной чертой, действием или состоянием, но целостной личностью. Далее Синявский в подробностях описывает скудный семейный быт, никак не смущавший его отца, «дворянского революционера», презиравшего обыденную устроенность и сытость, подобно Рахметову, ставившего перед собой задачи выше наличных возможностей: «Папа вообще ставил перед собою задачи самые невероятные. В нем билась жилка неудавшегося изобретателя. В Первую мировую войну, ожидая мобилизации, упражнялся писать левшой, на случай если на фронте оторвут правую руку. Из нашей диаспоры нам это непонятно. Это кажется барством, чудачеством. Когда оторвут, тогда и научимся. Мы мыслим прагматически. Но его привлекали вещи, требующие напряжения. Прочитав несколько книг по современной энергетике, он выработал для себя диаграмму, где ничего не пропадает, но входит в мировое пространство облаком натренированной воли. Атеист, он ввинчивался в небо, как электрическая лампочка, и, естественно, на этом терял. Всегда — терял...» (Там же: 165). Прекрасный оратор, презиравший смерть, всю жизнь проходивший в обтрепанных брюках. Аресту Д. Е. Синявского в 1951 г. по подозрению в шпионаже предшествовал долгий обыск, а после того, как подозреваемого увели, «соседи сплетничали, что мы с ним по ночам рыли подкоп под норвежское посольство» (Там же: 166). Все обвинения базировались на деятельности Синявского-старшего в начале 1920-х гг., когда он заведовал в Сызрани уездным отделом народного образования. Сумев документировать свою непричастность к деятельности врагов государства, он надеялся, что его выпустят, но был осужден за антисоветскую агитацию по знаменитой 58-й статье. Оказавшись на поселении в родном Рамене, он далеко не сразу признался приехавшему навестить его сыну, что его *на расстоянии подслушивают из Лефортова*:

«— Но слушай внимательно и зря не перебивай <...> И, пожалуйста, не бойся, что твой отец спятил. Я не исключаю это как вариант, как одну из рабочих гипотез. Но, кстати, поэтому, именно поэтому — раз я могу критически анализировать соб-

ственную голову, — значит, вероятнее, здесь что-то другое, совсем другое ... Техника, изобретение...

<...>

Но учти, я ведь ни на чем не настаиваю, как полагается сумасшедшему. У меня нет никакой навязчивой идеи. Нет страха. Я отдаю себе полный отчет. Если это, действительно, психический сдвиг, допустим, или шок, то, надеюсь, оно пройдет: чувствую я себя сносно. Но если это другое, а я думаю — это другое, я должен тебя предупредить, сам понимаешь... Я и там поставил в известность, что все тебе расскажу, одному тебе, чтобы не было недоразумений. С ними нужно держать ухо востро. А то они там чорт-те что вытворяют...

<...> — Ну в Лефортово, в тюрьме, к концу следствия <...> Но помни: я за себя — не ручаюсь. Возможно, мне только кажется — допускаю. А если не кажется? Если — реально?..

Я слушал отца, не сводя глаз, и ни секунды не допускал, что у него с головой что-то не в порядке, как сам он грустно подтрунивал. Едва мы бросили играть в молчанку и к нему вернулись и всегдашний блеск ума, проявлявшийся в его редкой способности все, включая собственный мозг, критически взвешивать, проверять, и обычная его выдержка, и хладнокровная предусмотрительность, мне бояться за него было бы так же смешно, как усомниться в чистоте и достоинстве этого летнего полдня, созданного, словно нарочно, для обстоятельной, серьезной беседы и нашей прогулки вдвоем, как бывало, по раменским лесам. Я лишь не улавливал полностью, почему он за себя не ручается и о чем предупреждает, если сам, без околичностей, свободно говорит о Лефортово и мнимом своем, под впечатлением тюрьмы, помрачении. И что значило выждать время, наиболее удобное, чтобы меня предупредить?..

— Как — ты еще не понял? — удивился он искренне моему недоумению. — Ну просто сейчас на какое-то время они от меня отключились. Перерыв. А в другие часы подслушивают, и я это чувствую. Это что-то вроде радарной установки, с двусторонней связью. Но только тоньше... В мозг... Понимаешь?..

<...> Меня поражала четкость подробностей и одновременно беззлобный, рассудительный тон, каким отец излагал эти малоприятные факты, запавшие так глубоко в его подключенный мозг, что теперь он, рассказывая, как бы проверял на мне ясную, объективную силу своего рассудка. Ему нечего было скрывать ни от меня, ни от тех, кто мог уже убедиться в его полной невиновности. Возможно, это отсутствие политических прегрешений в прошлом и настоящем, даже в мыслях своих, и заставило его позволить столь беспощадно себя раззять.

<...> По догадкам отца, в Лефортово тогда занимались опытами в области мозга, с помощью аппаратуры, вывезенной из трофейной Германии, которые в полной мере не успел осуществить Гитлер. Что это в точности, — отец, конечно, не знал. Раз, во время допроса, он потерял сознание под действием тока в затылок, посреди уча-

щавшихся, до бешенства, следовательских атак. Предварительно его поставили перед новым, завезенным, которого он прежде не замечал в кабинете, металлическим агрегатом и запретили оглядываться. Очнувшись на полу, на спине, отец запомнил побелевшие, испуганные глаза следователя, который сам, как нянька, его откачивал... <...>

Может быть, они боялись, что перебрали по очкам, а сейчас уже и сами не рады, что не могут полностью отсоединить у себя эту странную, двустороннюю связь с объектом изучения?.. И я не исключаю, что отец, рассказывая мне все эти недозволенные подробности, сам уже держал слухачей или пытался держать, в какой-то мере, на приколе. Ведь все, что он говорил, если не в данную минуту, то какое-то время спустя, прослушивалось в Лефортово. И ссылки на гитлеровскую Германию, откуда все это было позаимствовано, уже звучали не в их пользу. Отец не обличал и не мстил за то, что с ним сделали. Он просто предупреждал этих “дураков”, зарвавшихся с мировым господством, что они переборщили. Стоя в лесу, один, старый революционер, калека, все еще пытался образумить и удержать невежественных последователей от страшного, рокового удара, которому сам уже подвергся...

<...> — Что же, тебе какие-нибудь голоса слышатся? Снятся? Что-нибудь — внушают? Хотят от тебя?!

Нет, ничего не внушают. Нет-нет, не хотят. Просто по временам он разговаривает о чем придется — разумеется мысленно, исключительно мысленно... С кем? С несколькими. Чаще всего с человеком, проводившим испытания — еще там, в Лефортово, и до сих пор находящимся там же, — как отец подозревал, в строгой изоляции. В прошлом это добрый отцовский знакомый — Лев Субоцкий, встречались, разговаривали, а ныне — одновременно арестант и контролер, собеседник, соглядатай... Вероятно, его выбрали как самого подходящего — по мыслям, по языку. Отец на него не в обиде: все-таки свой немножко, с интересными идеями. Впрочем, допустимо, что это кто-то еще выдает себя за Субоцкого: он же в тюрьме в глаза не видел — кто. Иногда к разговору присоединяются другие, чекисты-медики, — послушать, подумать. Но тоже ведут себя лояльно и разумно. Корректно. Никаких угроз или запугиваний. Мании преследования я у отца не заметил» (Там же: 204–210).

В таком контексте слово «апология» актуализировано во всех своих значениях — от защиты до прославления. Ситуация ареста Доната Синявского и следствия над ним была настолько нелепой и абсурдной, что породила временное помрачения ума, сумасшествие у человека, чьи самым сильным качеством была как раз *умственная ясность и трезвость*. И в этом смысле последующая борьба Андрея Синявского с Советской властью, сводящей людей с ума, это со-

противление здравого смысла — системе, насаждающей безумие, искажающей картину мира, искривляющей пути мышления о мире.

Внимательно читая повесть «Спокойной ночи», можно увидеть множество свидетельств подобного помрачения ума у целого ряда персонажей, порой эпизодических. Этой теме посвящена глава «Во чреве китовом», явный, подчеркнутый контекст которой — образ пророка Ионы, бежавшего от Божьей воли и все же согласившегося ее исполнять.

«Вдумчивый историк с удивлением обнаружит всенародный героизм и отзывчивость в нетленном тельце маленького стахановца, замороженного, как Ленин в гробу, для вечной жизни. Всем пионерам пример и взрослым — Павлик Морозов!

Мы, дети, тянемся за ним, за призраком, не цепью стукачей, но в поисках приключений, с честной готовностью к жертвам разведчика в завтрашней войне. Рассматриваем на просвет brave пионерские галстуки с вытканной где-то, по слухам, тайной свастикой, если разведать вредительские нити. Не видим. Старшие, из 7-го “Б”, три свастики, говорят, обнаружили и вовремя предупредили измену, а нашему 5-му “А” с диверсантами не везет. Обычный, пресный кумач...

Одной только Людочке III. что-то померещилось. “Вон! вон! — шепчет. — В середине! — визжит. — Фашистский знак! Вижу! Настоящий фашистский знак!” И как зарезанная: “У-у-у, изверги!..”» (Там же: 294).

Глава «Во чреве китовом» следует за главой «Отец», таким образом создается антитеза: безумие, с которым человек борется силой ума, противопоставляет безумию, которое принимается за истину. Собственно, это чаадаевская ситуация, ведь истина — то, к чему «басманный философ» стремился всей душой. Однако если для Чаадаева истина — внутреннее движение человеческих масс, для Синявского — это отдельный человек с его правом пребывать в собственном уме, располагаться в нем и распоряжаться им.

Частное лицо Синявский, да еще в ближайшем подтексте играющий в одесского карманщика, не мог написать посвященную самому себе «Апологию сумасшедшего». Даже в «Основах советской цивилизации», жанрово аналогичных, казалось бы, «Философическим письмам», у него фигурируют не народы и их судьбы, не множественность, но единственность каждого. Размышления писателя ведутся в ином масштабе — отдельного человека. Равно как и его осознанный бунт против системы был индивидуальным частным актом. Но, добровольно и осознанно полностью отказавшись от социальных благ и свобод, предоставленных юридической свободой, он мог выстроить собственную судьбу так, как почитал нужным, что в результате послужило началом диссидентского движения и спустя немного лет привело к краху советской цивилизации.

Литература

- Синявский А. Д.* (1985). Диссидентство как личный опыт // Синтаксис. № 15. Париж, 1985. С. 131–147.
- Синявский А. Д.* (1998). Спокойной ночи. М.: Захаров.
- Чаадаев П. Я.* (1991а). Апология сумасшедшего // *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х т. Т. 1. М.: Наука. С. 523–538.
- Чаадаев П. Я.* (1991б). Письмо к М. Я. Чаадаеву. 1824. 1 апреля // *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Том 2. М.: Наука. С. 33–39.
- Чаадаев П. Я.* (1991в). Письмо к А. И. Тургеневу. 1833. 20 апреля // Там же. С. 78–80.
- Чаадаев П. Я.* (1991г). Письмо к А. И. Тургеневу. 1836. Октябрь–ноябрь // Там же. С. 112.
- Эпштейн М. Н.* Мыслительство // Электронный ресурс [код доступа]: https://www.emory.edu/INTELNET/fs_thinking.html (дата обращения: 5 декабря 2019).
- Эпштейн М. Н.* Синявский как мыслитель (Отрывки) // Синтаксис. 1995. № 36. 86–105.

**TEXT NOT WRITTEN BY SINYAVSKY,
OR “APOLOGY OF A MADMAN” INSIDE OUT***Vera Vladimirovna Kalmykova*

Candidate of Philology, member of the Union of Moscow writers, chief editor of the journal “Philosophical letters: Russian-European dialogue”.

Address: Staraya Basmannaya, 21/4,
Moscow, Russian Federation 105066. Office A 215
E-mail: vkalmykova67@mail.ru

The article examines the traditions of Russian dissidence and personality types of protesters on the example of P. Ya. Chaadaev and A. D. Sinyavsky. The analysis allows us to draw a number of parallels between thinkers, which are established thanks to such concepts as the memory of genre (letters to the lady), the memory of place (the question of the publication of the manuscript), the memory of lifestyle (walking as the boundary between metaphysics and physics). At the same time, a number of differences are outlined, including the impossibility for A.D. Sinyavsky to accept the “diagnosis” of “madness” as a given: the impossibility of such a reaction was predetermined by the story of the writer’s father, who suffered in the early 1950s.

Keywords: P. Chaadaev, “Apology of a madman”, A. Sinyavsky, “Good night”, Russian dissidence, epistolary genre, genius of place, walk.

References

- Sinjavskij A. [Sinyavsky A.] (1985). Dissidentstvo kak lichnyj opyt [Dissidentism as a Personal Experience], Sintaksis [Syntax], no 15, Paris, pp. 131–147 (in Russian).
- Sinjavskij A. [Sinyavsky A.] (1998). Spokojnoj nochi [Good Night], Moscow: Zaharov (in Russian).
- Chaadaev P. (1991a). “Apologija sumasshedshego” [Apology of a Madman], Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma [Complete Works and Letters], 2 Vols, Vol. 1, Moscow: Nauka, pp. 523–538 (in Russian).
- Chaadaev P. (1991b). Pis'mo k M. Ja. Chaadaevu. 1824. 1 aprelja [Letter to M. Chaadaev, 1824, April 1], Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma [Complete Works and Letters], 2 Vols, Vol. 2, Moscow: Nauka, pp. 33–39 (in Russian).
- Chaadaev P. (1991c). Pis'mo k A. I. Turgenevu. 1833. 20 aprelja [Letter to A. Turgenev, 1833, April 20], Ibid., pp. 78–80 (in Russian).
- Chaadaev P. (1991d). Pis'mo k A. I. Turgenevu. 1836. Oktjabr'-nojabr' [Letter to A. Turgenev, 1836, October-November], Ibid., pp. 112 (in Russian).
- Jepshtejn M. [Epstein M.] Myslitel'stvo [Thinking], Available at: https://www.emory.edu/INTELNET/fs_thinking.html (accessed 5 December 2019) (in Russian).
- Jepshtejn M. [Epstein M.] Sinjavskij kak myslitel' (Otryvki) [Sinyavsky as a thinker (Excerpts)], Sintaksis [Syntax], no 36, 1995, pp. 86–105 (in Russian).

ПЕТР ЧААДАЕВ

КАК УЧРЕДИТЕЛЬНЫЙ МИФ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Януш Добешевский

Профессор,
преподаватель Института философии Варшавского университета;
специализируется на истории философии, социальной философии,
философии религии, русской философии.
E-mail: dobieszewski@uw.edu.pl

Понятие учредительного мифа (*aitiología*) касается генезиса и источников существенных событий и явлений в истории культуры, цивилизации и общественной жизни, о которых помнят до сих пор или которые, по крайней мере, не перестают приковывать к себе внимание историков. Но этот термин используется и для описания сегодняшних ситуаций, происходящих почти на наших глазах, если им хотят придать важность и глубину, указав на их истоки. В истории русской философии лишь Чаадаев выглядит в этой роли максимально эффектно и убедительно. В статье рассматриваются параметры, доказывающие это положение.

Ключевые слова: П. Я. Чаадаев, учредительный миф, «Философические письма», западничество, славянофильство.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-90-103

Учредительный миф — понятие, относящееся в первую очередь к отдаленным истокам человеческой культуры. Оно касается генезиса и источников существенных событий и явлений в истории культуры, цивилизации и общественной жизни, о которых помнят до сих пор или которые по крайней мере не перестают приковывать к себе внимание историков. Но этот термин используется и для описания сегодняшних ситуаций, происходящих почти на наших глазах, если им хотят придать важность и глубину, указав на их истоки. С помощью учредительного мифа и благодаря ему мы хотим перейти к самому началу, зарождению некоего важного явления и описать его ключевые черты, имеющие непреходящую символическую значимость. Ведь мы убеждены, что на начальном этапе проявили себя самые важные особенности явления, навсегда его сформировавшие, что в отправной точке оно выразилось во всей чистоте, подлинности, спонтанности, с уникальной энергией и жизненной силой. Позже это явление окажется под влиянием осложняющих и искажающих изме-

нений, внутренних перемен и внешних воздействий, которые в значительной степени затемнят его суть, а значит, исследователь будет вынужден вернуться к истокам.

Учредительные мифы характерны, конечно, для религии — и религии с необыкновенным вниманием и тщательностью пестуют свои учредительные мифы как свое центральное и вечно живое обоснование, — но могут относиться и к государствам, общественным и политическим движениям и даже научным дисциплинам. Например, учредительный миф христианства — это богочеловечество Иисуса Христа, буддизма — пробуждение и просветление Сиддхартхи Гаутамы, ислама — пророческая жизнь Мухаммеда; учредительный миф российского государства — призвание варягов, Французской республики — взятие Бастилии, Советского Союза — выстрелы «Авроры», социалистической Польши — Манифест 22 июля, современной Польши — Круглый стол; учредительный миф физики — яблоко Ньютона или даже ванна Архимеда, медицинского искусства — клятва Гиппократова.

Учредительные мифы обращаются к ситуациям легендарным и даже сказочным, которые, конечно, не могут быть убедительно подтверждены, но очаровывают, покоряют воображение, расширяют возможности интерпретации. Также они соотносятся и с реальными фактами, явно имевшими место, хотя чаще всего являются в значительной степени неоднозначными, оставаясь объектами споров, относятся к персонажам и событиям, постоянно возбуждающим вопросы и сомнения, которые не могут быть окончательно разрешены. Необходимо, чтобы учредительный миф сопровождала атмосфера тайны; человека или людей, выступающих в мифе, окружает некая аура необычности, уникальности, им свойственна харизма. Учредительный миф является поворотным событием, это реприза, завершающая существовавший дотоле мир, но прежде всего вторжение нового, иного мира, приводящее к тому, что в некоей области «все только начинается»; это момент вмешательства более близкого (горизонтального) или более далекого (вертикального), но всегда трансценденции по отношению к текущему ходу вещей. Герои мифа видятся отмеченными божественной, сверхъестественной миссией, которая делает их жизнь служением и вдохновенным усилием. Здесь легко начать драматизировать или представлять мифологическую ситуацию с привлекательных сторон, но неоднозначность учредительного мифа способствует, в свою очередь, инакомыслию, ересям, а также преобразованиям и отклонениям, что, однако, свидетельствует о живой силе мифа. Адепты и защитники — отнюдь не только хранители памяти; учредительный миф требует постоянной, систематической работы, внимания, бдительности. Он всегда существует под угрозой полного переосмысления или даже ликвидации. Мы писали выше о Круглом столе (политическое событие,

которое подготовило конец социализма в Польше в 1989 г.) как учредительном мифе современной Польши — яркий пример того, как содержание, смысл мифа в определенный момент становится предметом страстных споров, ссор и мифологизированных контрпредложений.

Все эти рассуждения призваны создать фон для четкой, но при этом свободной от упрощения интерпретации повсеместно признанной особой роли Петра Чаадаева в истории русской философии. Определение творчества и хода жизни Чаадаева как учредительного мифа русской философии отражает уникальный характер его появления в истории России, но также сохраняет присущую ему ауру неоднозначности, тайны и даже чудачества.

Хотя начало русской философии усматривают порой в позднем Средневековье и древнерусской мысли; хотя иногда пытаются принять за отправную точку фигуру Григория Сковороды, мистика и моралиста, жившего в XVIII в.; хотя трудно не отметить пусть и подражательный, но довольно яркий интеллектуальный фермент эпохи Екатерины Великой; хотя, наконец, невозможно переоценить качество и количество трудов Владимира Соловьева, которого некоторые считают создателем русской философии, — лишь Чаадаев выглядит в этой роли максимально эффектно и убедительно. Его появление полностью соответствует формуле учредительного мифа. Ее невозможно связать с древнерусской мыслью, со Сковородой, с эпохой Просвещения, равно как и с Соловьевым — в последнем случае это было бы анахронизмом. Чаадаев — и только он — это, по словам Бердяева, «пробуждение самостоятельной, оригинальной русской мысли» (Ермичев (сост.), 467), по мнению Зеньковского, «целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева» (Там же: 494), «Чаадаев оказался пионером новых маршрутов русской мысли», — считал Иванов-Разумник (Там же: 399), «до него никто в России не говорил таким всемирным голосом» — это Мережковский (Там же: 415). Современный исследователь утверждает, что «его идеи оказали решающее влияние на состояние и развитие русской философии» (Евлампиев, 2000: 50). Знаменитой стала фраза Герцена из «Былого и дум» о первом философическом письме: «Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь; тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь — весть об утре или о том, что его не будет — все равно надобно было проснуться» (Герцен, 2018: 100).

Самым важным и наиболее известным событием в жизни Чаадаева и России в связи с Чаадаевым была публикация в 1836 г. первого философического письма¹. Она повлекла за собой крайне резкую реакцию властей: Чаадаев был объявлен сумасшедшим и взят под надзор врачей и полиции, отмененный год

¹ Всего было восемь «Философических писем», хотя к ним иногда присоединяют еще одно, девятое; публикация остальных писем произошла после смерти Чаадаева.

спустя при условии, что он «не посмеет больше ничего писать» (Гершензон, 1908: 140). И Чаадаев действительно больше ничего уже не публиковал, однако оставил небольшое количество рукописей и вел интересную переписку. Собственно говоря, контекст его социальной жизни вплоть до смерти в 1856 г. и творчество (во многих случаях, впрочем, довольно хорошо известное современникам) придали событиям вокруг первого письма статус учредительного мифа.

Необычайно резкое решение властей в 1836 г. имело значительное влияние на дальнейшее развитие русской мысли и действительности, приведя к тому, что последующие властители с неизменным подозрением относились к теориям, которые основывались на концепции Чаадаева или развивали ее. А так как это относилось почти ко всем русским философским и социальным теориям, начиная со славянофильства и кончая марксизмом, то под подозрение попала философия и социальная мысль в целом; Чаадаев стал своего рода «первородным грехом» русской мысли, что в некоторой степени предвещает появление учредительного мифа, хотя и не является достаточным основанием.

Надо добавить, что эффектом и обратной стороной политизации мысли властями явилась политизация ее самими создателями, даже если их первоначальные намерения были от того далеки — своего рода проклятие политики. Если абстрактная, без прямых политических акцентов, теория Чаадаева считалась проявлением политически опасного безумия, это должно было поднять вопрос о характере реальности, в которой такая оценка имела место, а с другой стороны — о содержании мысли, вызывающей такие реакции. Вне зависимости от ответов это привело, во-первых, к чрезвычайно высокому политическому потенциалу русской философии и исключительно сильному присутствию в ней текущих вопросов общественной жизни, и, во-вторых, к высокой степени самосознания и самокритицизма русской мысли, к ее непрерывному саморазвитию через вопросы о себе, о своем месте в обществе, о пределах своей свободы.

По своему содержанию первое философическое письмо Чаадаева, к которому мы скоро вернемся, — это радикальный и жесткий анализ состояния России и ее места в истории. А никакого места у нее, собственно, нет, так как Россия принадлежит не истории, а лишь географии. Мы имеем дело с отсутствием развития, прогресса, какого-либо механизма для накопления опыта, формирования навыков. Здесь интеллектуальная жизнь все время возвращается к исходной точке, так как она не в состоянии усвоить и поддерживать новые идеи. «Мы живем, — пишет Чаадаев, — лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя. <...> не восприняли мы и традиционных идей человеческого рода» (Чаадаев, 1991а: 325). Россия в этой ситуации не смогла создать ничего, что вошло бы в сокровищницу челове-

ских достижений и хотя бы немного ускорило развитие человечества, более того — она не создала ничего для себя. В результате, в жизни России «равнодушные к добру и злу, ко всякой истине, ко всякой лжи» (Там же: 328).

Именно эти высказывания вызвали враждебную реакцию властей (да и большей части общества), а с другой — привели, например, у Герцена, к изображению Чаадаева западником и радикальным критиком российских общественно-политических порядков. В этом ключе о Чаадаеве позднее писали Плеханов и связанный с кругом русской религиозной философии Михаил Гершензон, который утверждал по поводу решения властей после публикации первого письма, что «более циничной, насмешливой победы физической силы над умом, над словом, над человеческим достоинством мы не могли видеть даже в России» (Гершензон, 1908: 137). Такой образ Чаадаева сложился почти исключительно из-за содержания первого письма и, похоже, в значительной степени способствует продвижению мифа Чаадаева; однако это односторонняя перспектива. Она действительно увековечивает легенду о позорно преследуемом философе, чего, по нашему мнению, ни в коем случае недостаточно — именно в силу односторонности и слишком явной очевидности — для возникновения учредительного мифа. В этом контексте кажутся убедительными замечания польского исследователя, что по отношению к Чаадаеву «проскрипционные списки секретных служб императора не были обширными, а надзор врачей и полиции над басманным философом, равно как и ссылка Надеждина [издателя журнала “Телескоп”, который опубликовал первое письмо], которому было дозволено заниматься наукой, длились сравнительно недолго и не привели к актам мученичества. Более того, сам Чаадаев, подписывавший многие письма словом “Безумный”, подробно представляя состояние своего духа, как бы романтизирует “телескопную историю”» (Jedliński, 2015: 190). В свою очередь, Дмитрий Мережковский, рассуждая об умеренном личном мужестве Чаадаева, писал, что «он был мудрецом, а не мучеником» (Ермичев (сост.), 1998: 409).

Но самое главное для нашего дела — это содержание произведений Чаадаева. И в этом контексте представление о нем как западнике и радикальном социально-политическом мыслителе можно защитить — впрочем, не совсем убедительно — только в том случае, если мы выделим первое письмо из всего, хотя и не слишком обширного, интеллектуального творчества Чаадаева. И действительно, как мы уже писали, есть такие интерпретации, согласно которым Чаадаев выступает в двух ролях: он играет, по словам В. В. Кожина, и «роль автора первого письма (трактуемого как абсолютный и убедительный “приговор” России), и роль личности, роль человека в его целостности» (Там же: 707). Но интерпретаторы выбирают обычно первую роль, сводя вклад Чаадаева в интеллектуальную историю России только к первому письму. Однако это карти-

на односторонняя, поверхностная, сводящая философа к части его творчества, ограниченная захватывающей легендой первого письма за счет гораздо более глубокой и относящейся ко всей деятельности Чаадаева роли учредительного мифа русской философии. Концентрация на знаменитой легенде первого письма с неизбежностью ведет к дискредитирующей психологизации почти всего остального творчества Чаадаева, особенно якобы «пророссийской» и почти «предславянофильской» «Апологии сумасшедшего», написанной в 1837 г., которая, с этой точки зрения, является свидетельством трусости философа и ухода от проекта, содержащегося в первом «Философическом письме».

Между тем ни первое философическое письмо, ни, тем более, все письма в совокупности, не являются таким уж антироссийскими, равно как и «Апология» не настолько славянофильская, как кажется, если руководствоваться вышеприведенным поспешным стереотипом. В первом письме Чаадаев, восхваляя историческое развитие Европы, писал: «Я, конечно, не утверждаю, что среди нас одни только пороки, а среди народов Европы одни добродетели, избави Бог. Но я говорю, что для суждения о народах надо исследовать общий дух, составляющий их сущность, ибо только этот общий дух способен вознести их к более совершенному нравственному состоянию и направить к бесконечному развитию, а не та или другая черта их характера»; и далее: «разумеется, в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, совсем нет» (Чаадаев, 1991п: 329, 335). Первое письмо подытоживается мыслью, являющей образец благоразумия и компромисса: «<...> невзирая на все незаконченное, порочное и преступное в европейском обществе, как оно сейчас сложилось, все же царство Божие в известном смысле в нем действительно осуществлено, потому, что общество это содержит в себе начало бесконечного прогресса и обладает в зародыше и в элементах всем необходимым для его окончательного водворения в будущем на земле» (Там же: 336). Еще более усложняют этот вопрос следующие письма, а письмо VII заканчивается утверждением, которое представляет собой почти переход к «Апологии»: «<...> в наши дни силы *высшего* общества так возросли, его действие на остальную часть человеческого рода так расширилось, что вскоре мы будем увлечены всемирным вихрем, и телом и духом, это несомненно: нам никак не удастся долго еще пробыть в нашем одиночестве» (Там же: 433–434). С другой стороны, критицизм по отношению к Европе в «Апологии» — это не пересмотр оценки из Писем, а смена акцента, «сдвиг» сравнительно статичных понятий. Так что, признавая в «Апологии», что он, «может быть, слишком превознес» европейские страны в «Философических письмах», Чаадаев тут же добавляет: «тем не менее [они] являются наиболее полными образцами цивилизации во всех ее формах», которая одновременно «подавлена своими традициями и воспоминаниями», и требует возрождения

со стороны тех, кто «хочет учиться» (а это русский народ), и кому «позволено надеяться на благоденствие еще более широкое, чем то, о котором мечтают самые пылкие служители прогресса» (Там же: 534, 535), но далеко не такое, как представляли славянофилы.

Итак, мы убеждены в целостности позиции Чаадаева, когда речь идет о русско-европейском вопросе, а бурную реакцию на «Апологию сумасшедшего» — якобы в ней отсутствует связь с благородной и героической честностью первого письма — склонны рассматривать как результат слишком быстрого и поверхностного взгляда. Идея исторической миссии России присутствует — вопреки поверхностному взгляду — по крайней мере, в следующих философических письмах, и, следовательно, заявлена задолго до «Апологии»; «таким образом, вы должны отвергнуть понимание, — справедливо пишет польский исследователь, — что идеи “Апологии сумасшедшего” возникли в результате “тактических уступок мыслителя в отношении политической власти и оскорбленного общественного мнения”» (Przebinda, 1998: 104).

Объясняя таким образом отношения между «Философическими письмами» и «Апологией сумасшедшего», мы хотели бы выдвинуть, быть может, еще более важный тезис: Чаадаев — мыслитель, находящийся за рамками противопоставления «западничество-славянофильство», его философия предшествует этой оппозиции, закладывает ее основы. И именно этот тезис показывает, как жизнь и творчество Чаадаева приобретают характер учредительного мифа. Как западник или даже славянофил (хотя такую оценку можно встретить реже), Чаадаев получил бы звание творца, мастера, отца-основателя одного из этих направлений, особенно западничества, и находился бы в четко определенной роли на интеллектуальной карте России 1830-х — 1850-х гг. Напротив, как мыслитель, предшествующий спору западников и славянофилов, Чаадаев становится учредительным мифом русской философии во всей ее целостности, общего и затем дифференцирующегося проблемного поля — первоначально спора славянофильства и западничества, а затем преобразовавшегося. При этом Чаадаев всегда остается тем, кто не принадлежит какому-то одному направлению, во всех случаях занимая позицию предшественника; его личность и деятельность становятся учредительным мифом, что не тождественно роли отца-основателя, авторитета или классика какого-либо направления русской философии.

Из сказанного следует, что мы понимаем учредительный миф как явление синтезирующее, суммирующее, обобщающее, основывающее и проблематизирующее некоторые возможности, заключения, уже являющиеся конкретными позициями в смысловом пространстве, созданном учредительным мифом. Проблематизация, как правило, принимает форму некоторого противопостав-

ления, более или менее явно выраженного спора между противоположными позициями или проектами (в нашем случае это, как мы хорошо знаем, антитеза «славянофильство-западничество»), которые часто занимают собой почти все интеллектуально-культурное пространство, но при этом, бывает, переформулируются и переходят в новые формы противоположностей, не обязательно и не всегда дуалистических. Такой образ Чаадаева как мыслителя, предшествующего оппозиции «славянофильство-западничество» или поднимающегося над ней, мы без труда найдем в литературе, и нам кажется, что он адекватен с точки зрения как внутреннего содержания взглядов Чаадаева, так и его роли в истории русской философии.

Обозначенная здесь синтетичность, тотальность учредительного мифа — особенно в контексте формирования на его основе противостоящих или даже бинарных мировоззренческих и интеллектуальных структур в русской мысли — придает ему уже упомянутую неоднозначность, амбивалентность, напряженность, нечто таинственное и загадочное, что оказывается выражением его целостности и влияет на глубину и широту проявляющегося здесь философского мышления, но иногда бывает утомительным вызовом для обыденного мышления и рассудочного подхода, охотно сводящих мысль Чаадаева к одной из сторон зафиксированных им оппозиций, а также психологизирующих ее или обвиняющих в легко выявляемых логических противоречиях и несогласованностях.

Эту крайне интересную синтетичность и сопровождающую ее двусмысленность, даже странность (а с точки зрения рассудка — противоречивость) мысли Чаадаева замечательно прокомментировал Анджей Валицкий: Чаадаев «сформулировал с особой силой ряд важных проблем, принятых позже людьми с диаметрально противоположными идеологическими ориентациями — западниками и славянофилами, Герценом и Достоевским, Чернышевским и Соловьевым. Он был западником, но духовно чуждым либеральной, буржуазной Европе, антиреволюционером, давшим интеллектуальный импульс революционерам; религиозным мыслителям, принимаемым антирелигиозной или нерелигиозной прогрессивной интеллигенцией, которая вслед за Герценом видела в нем воплощение протеста против гнетущей силы русского самодержавия» (Walicki, 2005: 150).

Мы хотели бы дальше развить и конкретизировать целостный, синтетический, мифологически-учредительный смысл мысли Чаадаева, в значительной степени заключающийся в присутствии противоположностей при определенном равновесии, единстве, некоем тотальном общении, из которого впоследствии выделяются оппозиции, приходящие к самостоятельности в различных формах русской философской и общественной мысли.

Так, в христианстве Чаадаев находил для своего целостного, тотального, универсального видения мира наилучшую идейно-мировоззренческую форму. Христианство было и остается основой положительных ценностей и достижений Европы, из него возникают силы и энергии человеческой деятельности, и в то же время оно словно служит ее общим знаменателем, гарантией участия во всеобщей истории человечества. Именно через христианскую идею жизнь общества трансформировалась в преемственность фактов и идей, в долговечный, ничем не сдерживаемый прогресс. «Взгляните, — писал Чаадаев, — какое разнообразие свойств, какое множество сил она приводит в движение, сколько различных способностей сливает воедино, сколько несходных сердец заставляет биться из-за одной и той же идеи!» (Чаадаев, 1991а: 338). Но надлежащее понимание объединительной силы христианства заключается в выявлении и понимании двух его аспектов — не только мистического, но и социально-исторического: «Ничего не понимают в христианстве те, которые не замечают в его чисто исторической стороне, составляющей столь существенную часть верования, что в ней до некоторой степени заключается вся философия христианства, так как именно здесь обнаруживается, что оно сделало для людей и что ему предстоит сделать для них в будущем»; христианство есть сила «видимого действия» и влечет за собой «социальную идею» (Там же: 332, 334). Однако эти два аспекта христианства имеют тенденцию становиться независимыми друг от друга, тяготеют к партикуляризации, результатом чего стали католицизм с доминированием историко-социального аспекта и православие с доминированием аспекта догматически-мистического. Тенденция к односторонней реализации христианства показывает, что сохранение его единства требует заботы, внимания, активной деятельности, личного тщания; оно не дано и не обеспечено, не упадет с неба.

В пространстве русской философии две противоположные, хотя и вырастающие из одного источника направленности обрели течение в двух, может быть, наиболее общих (даже по сравнению со спором «славянофильство-западничество») руслах — критически-социальном и философско-религиозном. В обоих мышление Чаадаева стало общей основой. Они стремятся указать его основополагающим источником. Со стороны социальной философии известнейшую ссылку на Чаадаева как родоначальника мы обнаруживаем у Герцена, со стороны религиозной философии — в многочисленных заявлениях ее представителей, а в наиболее систематизированной форме — в монографии Гершензона «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление». Отметим также, что объединительная сила мысли Чаадаева до некоторой степени действовала даже в принципиально односторонних или частичных продолжениях. Так, в русской социальной философии всегда присутствовал определенный аспект религиоз-

ного имманентизма, что особенно подчеркивали Зеньковский и Бердяев, а русская религиозная философия, в свою очередь, всегда содержала чрезвычайно мощный историософский или общественно-политический аспект. Аналогичные целостные и синтетические мотивы мы находим, кстати, также в славянофильстве и в западничестве. По нашему мнению, это свидетельствует, что чаадаевский учредительный миф, касающийся образования русской философии, не только историчен и формален, но и актуален как всегда присутствующая тенденция, «настрой», который можно без особого труда обнаружить и в односторонних последствиях, вытекающих из учредительного мифа.

Другим проявлением синтетической, объединяющей природы мысли Чаадаева, которая позже расщепляется в различных продолжениях и расширениях, являются источники этой мысли. Указывается здесь, как правило, на французский католический традиционализм (де Бональд, де Местр, Ламенне) и германскую классическую философию, особенно в лице Гегеля и Шеллинга. Для нас в контексте дальнейшего развития русской философии второй источник особенно важен, поскольку содержит представление о всеобъемлющем единстве. В самом деле, русскую мысль часто представляют как оппозицию двух начал, вырастающих или из мистицизма, эстетизма, натурфилософии, положительной философии Шеллинга, или из историзма, имманентизма, рационализма и философии отрицания Гегеля. Чаще связывают Чаадаева с философией Шеллинга (с которой, кстати, связывают также славянофильство), но Чаадаев писал Шеллингу: «Я часто приходил в конце концов к совершенно иным результатам, чем вы» (Чаадаев, 1991б: 75). Но, с другой стороны, социально-историческое понимание бытия, в особенности идея хитрости разума, похоже, подталкивают поместить Чаадаева в круг гегельянства (с которым, кстати, связывают и западничество). Потому представляется, что мысль Чаадаева некоторым образом вдохновлена философией и Шеллинга, и Гегеля, и по этому вопросу — родства с шеллингианством или гегельянством — можно прийти к каким-то более однозначным выводам лишь в позднейших течениях русской философии.

Предпринимая еще одну попытку осознать единство, цельность и синтетизм мысли Чаадаева, которая, впрочем, не всегда подлежит точной концептуализации и лишь позже, в концепциях, возникших после него и выросших под его влиянием, стала более четкой и в то же время запутанной из-за присутствия прямо противоположных позиций, мы указали бы на характерное для его мысли сосредоточение на единстве идеального и реального, на взаимное проникновение трансценденции и имманенции (и столь часто встречаемую в русской мысли, хотя и декларативно отрицаемую, пантеистическую угрозу), на связь данного и заданного (Там же: 75).

Еще один косвенный аргумент в пользу единства и целостности мысли Чаадаева — в нашем понимании основа учредительного мифа, — что исследователи русской мысли видят Чаадаева отцом-основателем, вдохновителем почти всех основных направлений русской философии, в том числе тех, которые, кажется, противоречат друг другу. Мы уже отмечали, что Чаадаева называют создателем, или, по крайней мере, источником западничества (Герцен, Плеханов) и славянофильства (Чернышевский), но это касается также Соловьева и русской религиозной философии (Гершензон), попыток объединения христианства и либерализма (Зеньковский), Достоевского, идеи всечеловеческого инстинкта русских (Гершензон), народничества (Чернышевский, Гершензон; последний особо отмечает посредничество Герцена) и субъективизма (это связано с верой в возможность осознанного выбора Россией своего будущего — Плеханов), и, наконец, проекта нового религиозного сознания (Мережковский) и богостроительства (Плеханов¹), и даже нигилизма и разумного эгоизма. Неудивительно, что встречается также наиболее убедительный в этом отношении взгляд о «внепартийности» Чаадаева, и неудивительно, что, хотя отпечаток мысли Чаадаева лежит, кажется, на всех философах России, тем не менее Чаадаев «не создал школы», а попытки приписать ему такую роль носят односторонний характер и в действительности лишь принижают его значение для истории русской философии.

В дополнение к тотальности и синтетичности учредительного мифа по отношению к вырастающим из него результатам мы обозначили еще одну важную особенность: сопутствующую Чаадаеву ауру тайны, загадочности, уникальности, признаки присутствия иного мира. В этом отношении личность Чаадаева представляется исключительной, оригинальной, удивительной как по характеру, так и по жизненному пути. О Чаадаеве говорят, что ему свойственны выдающиеся, поразительные способности и предрасположенность к великим делам и свершениям, но в то же время меланхолия, неприступность, холодность и отрешенность от мира, некоторая непроницаемость для окружающей среды. Религия являлась не только важным элементом его философских взглядов, но и особенностью или компонентом его личности. Сила и степень религиозности, по сути, ставят Чаадаева в оппозицию по отношению к освободительным движениям, в которых, как правило, сильны антирелигиозные настроения. Однако по отношению к традиционному в этом смысле русскому обществу это была религия совершенно отдельная, внеконфессиональная, в которой ощущалось очарование католицизмом. Впрочем, внеконфессиональность не была аморфной; так, с большой неприязнью Чаадаев относился к

¹ С воззрениями упомянутых авторов можно без труда ознакомиться в статьях в издании: П. Я. Чаадаев: pro et contra (Прим. ред.)

протестантизму. Ему было близко романтическое настроение меланхолии, но в то же время ему сопутствовали действия резкие и решительные, что привело одну из корреспонденток Чаадаева к такой примечательной оценке его личности: «уныние и нетерпение — две слабости, которым вы часто поддаетесь» (Чаадаев, 1991б: 454) — слабости, обратим внимание, полностью противоположные друг другу. Религиозный пантеистический анти-индивидуализм Чаадаева соединяется в то же время с крайним, даже болезненным вниманием к автономии собственного «я», к примату «я» по отношению ко всем решениям и оценкам, сдерживающим это «я». Это делало Чаадаева и привлекательным союзником освободительных проектов, и вдохновителем усиления личностного фактора в концепциях русских религиозных философов.

До сих пор остаются неясными все обстоятельства скандала с публикацией первого философического письма, но не менее загадочны обстоятельства отказа Чаадаева от военной службы, его отношения с католицизмом, его «управление» своей личной жизнью. Холодность и отчуждение, а, с другой стороны, сильная потребность в обществе и аудитории, возможно, не без оснований приводят интерпретаторов и исследователей — невзирая на дешевую поспешность и злоупотребления такими оценками — к назначению Чаадаева на роль юродивого (Ермичев (сост.), 1998: 739).

В этой статье мы определяем жизнь и творчество Петра Чаадаева как учредительный миф русской философии. Вряд ли термин применим в отношении какого-либо другого русского мыслителя. Природа и сила чаадаевского учредительного мифа, тот факт, что в более поздний период мы имеем дело не только с конкретизацией и односторонними расширениями, но и с эффективными попытками поддержать объединяющую силу и целостность мифа, приводит к тому, что время от времени в русской философии можно усмотреть своего рода повторы, которые оживляют пути ее развития. Такого рода повторным всплеском энергии учредительного мифа будет, несомненно, творчество Владимира Соловьева, позже, возможно, — альманах «Вехи». Невзирая на то, что основное содержание обоих явлений в истории русской философии богаче — и гораздо, — они в определенном, узком смысле остаются всего лишь повторениями, вариациями прототипа — чаадаевского учредительного мифа. Под таким углом зрения даже Соловьев — лишь эпигон Чаадаева (Там же: 207).

Литература

- Герцен А. Н.* (2018). Былое и думы: в 3-х томах. Т. 2. М.: Юрайт.
- Гершензон М. О.* (1908). П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича.
- Евлампиев И. И.* (2000). История русской метафизики в XIX–XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. Т. 1. СПб., Алетейя.
- Ермичев А. А.* (ред.) (1998). П. Я. Чаадаев: pro et contra. Антология. СПб.: РХГИ.
- Чаадаев П. Я.* (1991a). Философические письма. Письмо первое // *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х т. Т. 1. М.: Наука. С. 320–339.
- Чаадаев П. Я.* (1991b). Письмо к Ф. В. Й. Шеллингу. 1832 // *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х т. Т. 2. М.: Наука. С. 75–78.
- Jedliński M.* (2015). Rosyjskie poszukiwania sensu i celu. Bydgoszcz.
- Przebinda G.* (1998). Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922). Kraków.
- Walicki A.* (2005). Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków.

PETR CHAADAEV AS THE CONSTITUENT MYTH OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Janusz Dobieszewski

Professor, Lecturer, Institute of Philosophy, University of Warsaw;
specializes in the history of philosophy, social philosophy,
philosophy of religion, Russian philosophy.
Email: dobieszewski@uw.edu.pl

The concept of a constituent myth (aitiología) concerns the Genesis and sources of significant events and phenomena in the history of culture, civilization and social life, which are still remembered or at least do not cease to attract the attention of historians. But the term is also used to describe today's situations, almost before our eyes, if they want to give importance and depth, pointing to their origins. In the history of Russian philosophy, only Chaadaev looks in this role as effectively and convincingly as possible. The article considers the parameters proving this position.

Keywords: P. Chaadaev, constituent myth (aitiología), “Philosophical letters”, Westernism, Slavophilism.

References

- Chaadaev P. (1991a). *Filosoficheskie pis'ma. Pis'mo pervoe* [Philosophical Letters. The First Letter] *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma* [Complete Works and Letters], 2 Vols, vol. 1, pp. 320–339, Moscow: Nauka (in Russian).
- Chaadaev P. (1991b). Letter to F. W. J. von Schelling. 1832, *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma* [Complete Works and Letters], 2 Vols, vol. 2, Moscow: Nauka, pp. 75–78 (in Russian).
- Gercen A. [Herzen A.] (2018). *Byloe i dumy: v 3-h tomah* [Past and thoughts, 3 Voks]? Vol. 2. Moscow: Yurajt (in Russian).
- Gershenzon M. (1908). P. Chaadaev. *ZHizn' i myshlenie* [Life and thinking], Saint-Petersburg: Tipografiya M. M. Stasyulevicha (in Russian).
- Ermichev A. (edit) (1998). P. Chaadaev: pro et contra. *Antologiya* [P. Chaadaev: Pro et Contra. Antology], Saint-Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute (in Russian).
- Evlampiev I. I. (2000). *Istoriya russkoj metafiziki v XIX–XX vekah: russkaya filosofiya v poiskah Absolyuta* [Russian metaphysics in the XIX-XX centuries: Russian philosophy in search of the absolute], Vol. 1. Saint-Petersburg: Aletejya, (in Russian).
- Jedliński M. (2015). *Rosyjskie poszukiwania sensu i celu*. Bydgoszcz.
- Przebinda G. (1998). *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*. Kraków.
- Walicki A. (2005). *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków.

НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ПРОЗЕ И КРУГЕ ЧААДАЕВА/ПУШКИНА/КЮСТИНА/МИЦКЕВИЧА

Бернар Маршадье

Участник англоязычной образовательной программы в Сорбонне, программы на русском языке в INALCO. Переводчик в ООН и ЮНЕСКО. Переводчик на французский язык переписки Ивана Грозного с Андреем Курбским, сочинений С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Вл. С. Соловьева. Председатель Общества Владимира Соловьева в Париже.
E-mail: b2marchadier@gmail.com

В статье рассматриваются, во-первых, лингвистические аспекты писем П. Я. Чаадаева, во-вторых — политические и философские мотивы его сочинений. Чаадаева можно считать первым философом в России, но при этом свои сочинения он писал на французском языке. Этот факт весьма важен, и в статье рассматриваются условия, при которых данная ситуация оказалась возможной. Автор пришел к выводу, что «Философические письма» Чаадаева написаны по-французски, потому что это философские сочинения, потому что это письма и потому что они адресованы женщине. Стиль Чаадаева соответствует французским литературным образцам тех дней.

Ключевые слова: П. Я. Чаадаев, философия, политика, политология, А. де Кюстин, «Философические письма», литературный стиль.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-104-119

Чаадаев, без сомнений, настоящий русский мыслитель. Руководствуясь разными оценками, его можно считать первым философом в России. Он не работал постоянно и много, но при этом писал на французском языке. Этот факт весьма важен, и я хотел бы подробно рассмотреть условия, при которых данная ситуация оказалась возможной.

Как известно, в X в. Россия была, по расхожей формуле, приписываемой писателю Н. С. Лескову, «крещена, но не просвещена». Монахи Кирилл и Мефодий и их последователи перевели литургические тексты, Псалтырь, Евангелие и несколько книг Отцов Церкви с греческого на староболгарский язык (далее по тексту «церковнославянский»), но люди говорили на языке, развивавшемся на народно-разговорной основе. Точнее, использовалось два языка: южносла-

вянский (высокий стиль) и восточнославянский (низкий)¹. Ситуация, конечно, менялась с течением времени, так как церковнославянский язык приобретал все больше восточных славянских черт, но в целом страна веками оставалась в состоянии «диглоссии», если использовать термин, введенный американским лингвистом Чарльзом Фергюссоном для описания ситуации, при которой в дополнение к основным диалектам языка, могущим включать в себя региональные стандарты, существует отличающаяся от них высокоразвитая, многообразная языковая форма письменной литературы (Успенский, 1983: 82–83).

Диглоссия — частое явление в истории цивилизаций, но специфическая проблема России заключалась не только в том, что «высокий стиль» не понимало большинство населения: будучи языком литургии и молитв, он не открывал путь к более развитой культуре, а вплоть до XVII в. переводы с греческого или латинского были весьма ограничены.

В Византийском мире и в Европе ситуация значительно отличалась, так как образованные люди могли иметь прямой доступ к миру высшего знания (образования) и классической литературы через языки (греческий и латинский), которые были актуальны в достаточной степени, чтобы быть значимыми инструментами мысли и интеллектуального взаимодействия. Но подобный процесс в России не шел: она, как отметил Чаадаев, изначально не попала в контекст идей, завещанных Богом для руководства людьми: «<...> всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось» (Чаадаев, 1991: 323).

Необходимо отметить, что в то же самое время в Западной Европе на полпути между высоким и низким языковыми модусами вырабатывались административный (канцелярский) и коммерческий. Но из-за отсутствия надлежащих коннотаций эта середина дороги не считалась достойным проводником образованности. Типично, что во второй половине XVI в. князь Курбский, бежавший за границу, чтобы избежать гнева Ивана Грозного, и основавший в Литве

¹ Автор касается проблемы, не до конца проясненной современной наукой. Отсылаем читателя к специализированному источнику. «Церковнославянский язык стал развиваться на территории Киевской Руси после принятия христианства, когда древние книжники начали переписывать богослужебную литературу, пришедшую из Византии. Он представлял собой восточнославянскую редакцию языка старославянского, т.е. в определенной степени «обрусевший» вариант последнего. Долгое время термины старославянский и церковнославянский отождествлялись. Только с начала XX в., когда вышли в свет «Лекции по фонетике старославянского (церковнославянского) языка» Ф. Ф. Фортунатова, согласно идее ученого, их начинают разграничивать: «Старославянским, или церковнославянским, языком называется тот древний южнославянский язык, на который в IX в. было переведено Священное Писание... С течением времени старославянский язык обратился у нас в тот искусственный, искаженный язык, который употребляется теперь в богослужении и называется церковнославянским языком. Для того, чтобы не смешивать с этим ломаным языком тот древний церковнославянский язык, который мы открываем при изучении древнейших его памятников, я называю последний языком старославянским» <...>. Таким образом, язык первых славянских переводов получал название старославянского, а его редакций — церковнославянского. Церковнославянский выполнял функции языка письменного, преимущественно религиозной литературы. Кроме того, на восточнославянской территории бытовал и свой язык, развивавшийся на народно-разговорной основе» (Гончаренко, 2016: 48). — *Прим. ред.*

скромный, но значительный центр обучения и печати, считал невозможным публиковать работы Цицерона на «простом» языке, который любой понял бы, и решил перевести их на старославянский¹.

В начале XVIII в. император Петр Великий ввел упрощенный «гражданский» алфавит, типологически более близкий к европейским, что облегчало как печать, так и чтение. Он также ввел в язык много иностранных слов (в основном из немецкого и латыни). Россия становилась крупной европейской державой, и факторы ее могущества носили не только политический, военный и промышленный характер: они также должны были быть языковыми и культурными. Подобно тому как Петр заставлял русских брить бороды и надевать европейскую одежду, он заставлял их говорить на европейских языках. Но если существовала русская поэзия (поэзия существует всегда, на всех диалектах и на всех этапах развития любого народа, поскольку она неотделима от человека), русская проза все еще была в *statu nascendi*, так как высокий язык общения и прозы еще не появился.

Работами Василия Тредиаковского (1705–1769), в особенности «Трактатом о красноречии» («Слово о витийстве»), отмечен очень важный момент в становлении русского литературного языка (Breuillard, 2012: 57–85). Тредиаковский некоторое время жил в Париже и внимательно следил за полемикой между иезуитами и янсенистами, которая, среди прочего, касалась и лингвистических вопросов. В своих школах иезуиты преподавали на латыни, а янсенисты — на французском. Тредиаковский перенес эту дискуссию на русскую почву, соединив старославянский и латинский языки, с одной стороны, с русским и французским — с другой. Он предложил создать синтез старославянского и русского языков, чтобы первый сделать понятным для всех и облагородить второй. Он назвал желаемый синтез «славянороссийским»; по его мнению, такой язык не предназначался бы исключительно ученым монахам или торговцам, но служил бы «приличному обществу», и дамы, эти *spiritus movens* европейской общественности, могли бы без страха говорить на нем, понимая духовные мотивы европейской общительности.

В отличие от Ломоносова (или, если брать современный пример, — Солженицына), Тредиаковский настаивал, что язык растет и благодаря контакту с иностранными языками становится более точным, не опираясь на одни только ресурсы из прошлого. Языки расширяют, разжигают и тонко настраивают друг друга. Отсюда вытекает понимание важности перевода как новаторской деятельности. Чаадаев рассмотрит этот аргумент в своем пятом письме: «Лишенные общения с другими сознаниями, мы щипали бы траву, а не размыш-

¹ Поскольку вопрос с переводом Цицерона, сделанным Курбским, в науке не прояснен, редакция приняла решение оставить этот авторский пассаж без изменений. — *Прим. ред.*

ляли бы о своей природе. Если не согласиться с тем, что мысль человека есть мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое. Подобно всей остальной части в созданной вселенной, ничто в мире сознаний не может быть постигнуто как совершенно обособленное, существующее само собой» (Чаадаев, 1991а: 385–386). Согласно своей природе, человек общается не только с соседями, но и со всеми, с кем вступает в контакт, в том числе с представителями других стран и культур. Мы должны расти и процветать в сфере разговоров. И перевод — одна из разновидностей разговора.

Поэтому неудивительно, что первым из когда-либо опубликованных на русском языке был переведенный самим Третьяковским с французского роман аббата Поля Таллемана (Тальмана) «Путешествие по Аль-Амур» («Voyage de l'île d'amour», 1663), аллегорическая сказка XVII в. После перевода Третьяковского важной вехой в ранней истории русской литературы стала публикация сентименталистских «Писем русского путешественника» Николая Карамзина (1791–1792), а затем его же повести «Бедная Лиза» (1792). Обе книги были написаны с опорой на европейские литературные модели. И то, и другое остается приятным чтением по сей день: так родилась русская литературная проза.

Такова, весьма схематично, генеалогия русской художественной прозы, которая могла появиться только потому, что была основана на примерах, взятых из европейских литератур и, в частности, на французских литературных моделях. Интересно отметить, что в галлицизме Пушкин видел не искажение родного языка, а способ его обогащения и инструмент мышления. В письме своему другу Петру Вяземскому (13 июля 1825 г.) он написал: «Ты хорошо сделал, что заступился явно за галлицизмы. Когда-нибудь должно же вслух сказать, что русский метафизический язык находится у нас еще в диком состоянии. Дай бог ему когда-нибудь образоваться наподобие французского (ясного точного языка прозы, то есть языка мыслей)» (Пушкин, 1962а: 166).

Владимир Набоков однажды заметил, что если Пушкин писал по-русски, а не по-французски, то потому, что был прежде всего поэтом. Русский был его настоящим языком, даже когда в прозе он следовал не столько за Карамзиным (который принадлежал к старшему поколению), сколько за французскими авторами, такими как Вольтер или мадам де Сталь. Вот почему Чаадаев рекомендовал ему писать не по-французски, а по-русски: «<...> вам не следует говорить на ином языке, кроме языка вашего призвания» (письмо от 17 июня 1831 г.; Чаадаев, 1991б: 68). Но Пушкин продолжал отвечать ему по-французски: «Друг мой, я буду говорить с вами на языке Европы, он мне привычнее нашего, и мы продолжим беседы, начатые в свое время в Царском Селе и так часто с тех пор прерывавшиеся» (письмо от 6 июля 1831 г.; Пушкин, 1962б: 47).

Дело Чаадаева сильно отличалось от дела Пушкина. Он был мыслитель, он писал трактаты и письма и в те дни, когда русская проза только появилась, предпочитал выражать свои мысли по-французски. Еще в течение нескольких десятилетий русский язык будет казаться слишком грубым, слишком неполным, слишком неевропейским, чтобы точно выражать суть проблем и передавать сокровенные тайны сердца. Французский язык остался языком частного письма почти до конца XIX в., по крайней мере, до 1870-х гг. Не только Пушкин и Чаадаев, но и Алексей Толстой, Александр Герцен, Иван Тургенев, Афанасий Фет, Федор Тютчев оставили богатую переписку по-французски.

Французский язык был языком хорошо образованных женщин. В романе в стихах «Евгений Онегин» Пушкин сделал акцент на том, что письмо Татьяны к Евгению изначально было написано по-французски, и что русская версия в романе — это «неполный, слабый» перевод:

Еще предвижу затрудненья:
Родной земли спасая честь,
Я должен буду, без сомненья,
Письмо Татьяны перевести.
Она по-русски плохо знала,
Журналов наших не читала
И выражалася с трудом
На языке своем родном,
Итак, писала по-французски...
Что делать! повторяю вновь:
Доныне дамская любовь
Не изъяснялася по-русски,
Доныне гордый наш язык
К почтовой прозе не привык. (3, XXVI)

Итак, отмечу: «Философические письма» Чаадаева написаны на французском языке, потому что это философские сочинения, потому что это письма и потому что они адресованы женщине.

Стиль Чаадаева соответствует французским литературным образцам тех дней. Текст ясен, ритмичен и энергичен. Это прекрасная французская проза, а не страницы, написанные иностранцем, хорошо знающим французский, это язык таких мастеров, как Шатобриан, Токвиль или де Местр, которых Чаадаев знал лично и читал. Можно сказать, что Чаадаев — французский классический писатель. В отличие от Пушкина, он прозаик, и именно поэтому его естественным языком является не русский, а французский. Он также хочет обратиться

ко всей Европе, а в те дни французский язык являлся языком элиты на всем континенте.

Чаадаев на шесть лет старше Пушкина. Они встретились впервые, когда поэту было 17 лет. Пушкин был еще старшекласником, а Чаадаев — офицером гусарского полка. Для Пушкина Чаадаев стал своего рода наставником, научившим его мыслить. В 1820 г., когда царь Александр I приговорил Пушкина к изгнанию, Чаадаев и Карамзин добились, чтобы их молодого протеже отправили не в Соловецкую тюрьму или Сибирь, а на юг, в Молдавию и Одессу.

На основании анализа некоторых фрагментов из пушкинского «Евгения Онегина» можно сделать вывод, что описание героя в романе — это портрет Чаадаева. Разве Онегин не представлен читателю как «хороший друг» автора, разве он не говорит и не пишет «по-французски совершенно», разве не доводит до совершенства искусство эпиграмм? Прежде всего об этом свидетельствует такой отрывок:

Второй Чадаев, мой Евгений,
Боясь ревнивых осуждений,
В своей одежде был педант
И то, что мы назвали фронт.
Он три часа по крайней мере
Пред зеркалами проводил
И из уборной выходил
Подобный ветреной Венере,
Когда, надев мужской наряд,
Богиня едет в маскарад.

Но это слишком поспешный вывод. Уже в юности Чаадаев был живой легендой, а его имя — почти нарицательным. Таким образом, «второй Чаадаев» означает не более чем «второй Байрон» или «второй Браммелл¹». Как и Онегин, он был денди. Но (и это немаловажно), в отличие от Онегина (и молодого Пушкина), Чаадаев совсем не был дамским угодником (известно, что ни одна женщина не завоевала его сердце и не взбудоражила его чувства). Конечно, как и Онегин, Чаадаев был также ипохондрик, но это на самом деле не доказывает, что первый является портретом последнего, так как ипохондрия была модной болезнью в те дни, когда литературные герои Рене Шатобриана, Чайльд Гарольд Байрона и т.д. отличались заметной раздражительностью. В этом случае понятно, что, хотя Онегин имеет несколько общих черт с Чаадаевым, его вряд ли можно считать его «портретом».

¹ Джордж Брайан Браммелл (George Bryan Brummell; 1778–1840) — английский денди, законодатель мод. — *Прим. ред.*

Июльская революция 1830 г. в Париже, последовавшая в ноябре за польским восстанием, стала ужасным потрясением для Чаадаева, который в письме Пушкину от 18 сентября 1831 г. оплакивал то, что считал «гибелью целого мира», что обозначал как «великий переворот в вещах», добавляя: «Что до меня, у меня навертываются слезы на глазах, когда я вижу это необъятное злополучие старого, моего старого общества; это всеобщее бедствие, столь непредвиденно постигшее мою Европу, удвоило мое собственное бедствие» (Чаадаев, 1991: 69, 71). Чаадаев был особенно взволнован тем, что услышал о польском восстании, «безумном предприятии», и, как ни странно, русский европеец начал использовать аргументы, которые скорее должны были стать панславитскими и славянофильскими: «<...> благополучие народов может найти свое полное выражение лишь в составе больших политических тел и что, в частности, народ польский, славянский по племени, должен разделить судьбы братского народа, который способен внести в жизнь обоих народов так много силы и благоденствия» (Чаадаев, 1991а: 515).

Как традиционалист и законник, Чаадаев не мог ни потворствовать, ни оправдывать какую-либо революцию против законного суверена. И французский Карл X, и русский Николай I были законными властителями в его глазах. Папа Григорий XVI в энциклике «*Sum Primus*» (1832) также недвусмысленно осудил Польское ноябрьское восстание.

Что еще более удивительно, по крайней мере, на первый взгляд: Пушкин, несмотря на привязанность к байроновской традиции, которой он так обязан, и в отличие от друзей-либералов (Вяземского, Александра Тургенева), не говоря уже о поэте Адаме Мицкевиче, пятью годами ранее сочувственно отнесшийся к провальному декабристскому государственному перевороту, продолжением которого было польское восстание, теперь осудил поляков в известном стихотворении «Клеветникам России»:

О чем шумите вы, народные витии?
 Зачем анафемой грозите вы России?
 Что возмутило вас? волнения Литвы?
 Оставьте: это спор славян между собою,
 Домашний, старый спор, уж взвешенный судьбою,
 Вопрос, которого не разрешите вы.
 Уже давно между собою
 Враждуют эти племена;
 Не раз клонилась под грозой
 То их, то наша сторона.
 Кто устоит в неравном споре:
 Кичливый лях, иль верный росс?

Славянские ль ручьи сольются в русском море?
Оно ль иссякнет? вот вопрос.
Оставьте нас: вы не читали
Сии кровавые скрижали;
Вам непонятна, вам чужда
Сия семейная вражда;
Для вас безмолвны Кремль и Прага;
Бесмысленно прельщает вас
Борьбы отчаянной отвага —
И ненавидите вы нас...
За что ж? ответствуйте: за то ли,
Что на развалинах пылающей Москвы
Мы не признали наглой воли
Того, под кем дрожали вы?
За то ль, что в бездну повалили
Мы тяготеющий над царствами кумир
И нашей кровью искупили
Европы вольность, честь и мир?..
Вы грозны на словах — попробуйте на деле!
Иль старый богатырь, покойный на постеле,
Не в силах завинтить свой измаильский штык?
Иль русского царя уже бессильно слово?
Иль нам с Европой спорить ново?
Иль русский от побед отвык?
Иль мало нас? Или от Перми до Тавриды,
От финских хладных скал до пламенной Колхиды,
От потрясенного Кремля
До стен недвижимого Китая,
Стальной щетиною сверкая,
Не встанет русская земля?..
Так высылайте ж к нам, витии,
Своих озлобленных сынов:
Есть место им в полях России,
Среди нечуждых им гробов.

Чаадаев был в восторге от стихотворения Пушкина.

Пушкина обвиняли в том, что он не остался верен свободолобивым идеалам и, что еще хуже, написал это стихотворение из раболепства перед царем¹. Скорее всего, это не так. Он был искренне возмущен польскими повстанцами,

¹ На это намекает Мицкевич в стихотворении «К русским друзьям».

о чем свидетельствует письмо Елизавете Хитрово от 9 декабря 1830 г. (разумеется, на французском языке): «Известие о польском восстании меня совершенно потрясло. Итак, наши исконные враги будут окончательно истреблены, и таким образом ничего из того, что сделал Александр, не останется, так как ничто не основано на действительных интересах России, а опирается лишь на соображения личного тщеславия, театрального эффекта и т. д.» (Пушкин, 1962а: 377). Если мы хотим понять реакцию Пушкина, то вспомним, как он однажды написал своему другу Вяземскому: «Я, конечно, презираю отечество мое с головы до ног —- но мне досадно, если иностранец разделяет со мною это чувство» (27 мая 1826 г.; Пушкин, 1962а: 233).

В связи с пушкинским стихотворением В. Ледницкий (Lednicki, 1954: 88) цитировал интересное суждение Александра Тургенева из письма к брату Николаю от 20 сентября 1832 г.: «<...> Твое заключение о Пушкине справедливо: в нем точно есть еще варварство, и Вяз[емский] очень гонял его в Москве за Польшу <...> Он только варвар в отношении к П[ольше]. Как поэт, думая, что без патриотизма, как он его понимает, нельзя быть поэтом, и для поэзии не хочет выходить из своего варварства» (Тургенев, 1989).

Когда Пушкин опубликовал свое стихотворение, Первое философическое письмо Чаадаева еще не появилось в журнале «Телескоп», но всем его друзьям текст был уже известен. Французские и польские события очень сильно повлияли на взгляды Чаадаева, не только политические, но и историософские. Он был первым, кто посмотрел на Россию под новым углом зрения. Конечно, у страны не было прошлого, но именно по этой причине, утверждал Чаадаев, у нее может быть многообещающее будущее. Это похоже на чистый лист бумаги, готовый вместить все, что Бог пожелает на нем написать¹.

Но философия Чаадаева не могла стать выражением оптимистичного ожидания, и момент патриотической страсти или надежды вопреки всему долго не продлился². В 1854 г. — накануне Крымской войны — он написал статью, которая должна была быть опубликована французским католическим журналом «*L'Univers*» и в которой относительно сущности России звучали мысли, схожие с первым философическим письмом. Заключительный абзац таков: «Говоря о России, постоянно воображают, будто говорят о таком [же] государстве, как и другие; на самом деле это совсем не так. Россия — целый особый мир, покорный воле, произволению, фантазии одного человека, — именуется ли он

¹ В отличие от Чаадаева, Пушкин никогда не принимал идею «чистого листа» и решительно утверждал историчность России (см. его письмо Чаадаеву от 19 октября 1836 года).

² Ледницкий не мог поверить, что Чаадаев был искренен, восхваляя пушкинское стихотворение, и подозревал его в дьявольской иронии. Интересно отметить, что адресат «Философических писем» Екатерина Панова была на стороне польских повстанцев: она признала, что молилась Господу послать победу полякам, потому что они боролись за свободу (Lednicki, 1954: 87).

Петром или Иваном, не в том дело: во всех случаях одинаково это — олицетворение произвола. В противоположность всем законам человеческого общежития Россия шествует только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех соседних народов. И поэтому было бы полезно не только в интересах других народов, а [и] в ее собственных интересах — заставить ее перейти на новые пути» (Чаадаев, 1991а: 569)¹.

После провала восстания Адам Мицкевич, который в одном из ключевых стихотворений своего друга Пушкина узнается за образом литовского витии, грозящего России анафемой, эмигрировал в Дрезден, а затем в Париж. Диалог между Пушкиным и Мицкевичем не был прерван трагическими событиями в Польше; на самом деле, «Медный всадник», в котором Пушкин пытался оправдать национальные и индивидуальные жертвы во имя величия страны, может рассматриваться как косвенный ответ на стихотворение Мицкевича «Памятник Петру Великому». А в 1834 г. Пушкин создал стихотворение «Он между нами жил...», посвященное Мицкевичу и полное сожаления о потере великого польского друга:

Он между нами жил
Средь племени ему чужого; злобы
В душе своей к нам не питал, и мы
Его любили. Мирный, благосклонный,
Он посещал беседы наши. С ним
Делились мы и чистыми мечтами
И песнями (он вдохновен был свыше
И свысока взирал на жизнь) <...>.

Как у Чаадаева, у Мицкевича был собственный славянофильский период. Когда по приглашению Мишле и Куинета он читал в 1840–1844 гг. свои знаменитые лекции в Коллеж де Франс, то предсказал блестящее будущее славян (не только русских, конечно), как «народов Слова» (Славяне/Слово), чей час настал, чтобы заявить о себе в истории человечества.

Чаадаев и Мицкевич были знакомы: знаменитая картина Г. Г. Мясоедова «Пушкин и его друзья слушают декламацию Мицкевича в салоне княгини З. А. Волконской» показывает импровизирующего польского барда и Чаадае-

¹ «En parlant de la Russie, on croit toujours parler d'une puissance comme une autre: mais ce n'est pas du tout cela. La Russie est tout un monde obéissant à la volonté, au caprice, à la fantaisie d'un seul homme, qu'il s'appelle Pierre ou Jean, n'importe, c'est toujours une incarnation de l'arbitraire. La Russie est un pays qui, contrairement à toutes les lois des sociétés humaines, n'avance que vers son propre asservissement et celui des peuples qui l'avoisinent. C'est donc autant dans son propre intérêt que dans celui des autres nations qu'il serait utile de lui faire prendre une voie nouvelle» (Опубликовано впервые: Rouleau, 1974: 409–413).

ва — одиночку, который никому не говорил «ты», на другом конце комнаты прислонившегося к колонне, скрестившего руки и пристально смотрящего на Мицкевича. В их кругу были Пушкин, Вяземский, Хомяков, Погодин и Шевырев. Однако поражает не то, что Чаадаев и Мицкевич, вероятно, встречались, а то, что некоторые из их суждений о России очень похожи как по содержанию, так и по тону. Обратившись к III части стихотворной драмы Мицкевича «Дядя», написанной в 1832 г., мы найдем следующие слова:

Чужая, глухая, нагая страна,
 Бела, как пустая страница, она.
 И божий ли перст начертает на ней
 Рассказ о деяниях добрых людей,
 Поведает правду о вере священной,
 О жертвах для общего блага, о том,
 Что свет и любовь управляют вселенной?
 Иль бога завистник и враг дерзновенный
 На этой странице напишет клинком,
 Что люди умнеют в цепях да в остроге,
 Что плети ведут их по верной дороге?
 Беснуется вихрь, и свистит в вышине,
 И воет поземкой, безлюдье тревожа.
 И не на чем взор задержать в белизне.
 Вот снежное море подымется с ложа,
 Взметнулось — и рушится вновь тяжело,
 Огромно, безжизненно, пусто, бело.
 Вот, с полюса вырвавшись вдруг, по равнине
 Стремит ураган свой безудержный бег
 И, злобный, бушует уже на Эвксине,
 Столбами крутя развороченный снег.

Сопоставим с высказываниями Чаадаева: «Я нахожу даже, что в нашем взгляде есть что-то до странности неопределенное, холодное, неуверенное, напоминающее отличие народов, стоящих на самых низших ступенях социальной лестницы. В чужих краях, особенно на Юге, где люди так одушевлены и выразительны, я столько раз сравнивал лица своих земляков с лицами местных жителей и бывал поражен этой немотой наших лиц» (Чаадаев, 1991а: 328).

Астольф де Кюстин опирался на тот же источник суждений и образов, чтобы написать работу «Россия в 1839 году», опубликованную в 1843 г. Джордж Кеннан, сравнивая Первое письмо Чаадаева с книгой Кюстина, отметил: «Такое сравнение предполагает, что сходство существует не столько в содержании,

сколько в тоне. Именно печальные ритмы Чаадаева, составляющие своего рода лирическое плач о России — ее несчастную историю, ее упущенные возможности, ее слабое развитие, бесполезность в жизни ее одаренных людей — наиболее убедительно свидетельствуют о негативном качестве последующей работы Кюстина» (Kennan, 1972: 40).

Хотя Александр Тургенев в Париже попросил Вяземского представить Чаадаева Кюстина, когда он был в Москве, мы не знаем наверняка, встречались ли они (но таинственный собеседник Кюстина, встретившийся в Английском клубе, мог быть Чаадаевым). В любом случае, Кюстин должен был слышать о скандале 1836 г. с «Телескопом» и наверняка читал Первое письмо (возможно, перед тем как отправиться в Россию). Невозможно не заметить «кюстиновское» влияние в следующих строках Первого письма Чаадаева:

«А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы — воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара. Не эту роль предоставило нам провидение. Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не пожелало ни в чем вмешиваться в наши дела, не пожелало ни чему нас научить. Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды; мы не дали себе труда ничего создать в области воображения и из того, что создано воображением других, мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь» (Чаадаев, 1991а: 329–330)¹.

¹ Мишель Кадо отметил, что такие представления о России уже распространялись до Чаадаева и Кюстина, и привел в качестве примера отрывок из «Charles-François Philibert Masson's Mémoires secrets sur la Russie sous les règnes de Catherine II et de Paul 1^{er}»: «Le Russe est un peuple nouveau sur lequel toutes les nations ont plus ou moins influé. Il a reçu de l'étranger des arts, des sciences, des vices et peu de vertus. Le génie du gouvernement et le caractère particulier de l'autocrate s'impriment sur toute la nation, comme sur un seul homme, et la religion grecque, la plus absurde de toutes les sectes chrétiennes, achève de la dénaturer. On peut dire du Russe que son gouvernement l'avilit, que sa religion le déprave et que sa prétendue civilisation l'a corrompu» (Cadot, 1967: 188; о Macco см.: Grève, 1990: 1258–1259).

И наоборот, довольно много страниц в книге Кюстина (в особенности письмо XXVIII) несет на себе сильный отпечаток взглядов Чаадаева (Cadot, 1967: 200–203).

В России книга Кюстина имела скандальный успех, столь же громкий, как и Первое письмо Чаадаева. Но Кюстин был не только источником информации о России, которую его либеральные русские друзья (Петр Козловский, Александр Тургенев и др.) предоставили ему для написания книги; в некотором смысле он также стал их представителем. Они помогли ему, но и он помог им. Они не готовы были разделить судьбу Чаадаева и получить прозвание сумасшедших; как подданные России, не могли публично сказать о России то, что он сказал. А он мог. И он сделал.

Кюстин предсказал, что люди выступят против его книги. Если он так хорошо угадал, то потому лишь, что руководствовался — до, во время и после путешествия — советами тех, кто рассказал ему, как возможно прочитать российские реалии. Интересно отметить, что книга Кюстина — не столько рассказ о путешествиях (как, например, «Путешествие Александра Дюма по России»), а, скорее, серия разговоров о России в России — как продолжения разговоров о России в Париже. Как будто это тот же самый разговор. В 1843 г. Федор Тютчев признался немецкому другу Варнхагену фон Энсе: «Книга произвела огромное впечатление в России; вся наша знать более или менее согласна с ее суждениями; почти никто не возмущен. Хвалят стиль. Даже генерал Бенкендорф откровенно сказал императору: де Кюстин сформулировал только те идеи о нас, которыми давно поделились все, в том числе и мы!» (Cadot, 1967: 210).

Кюстин наверняка также знал о Мицкевиче, так как в Париже был очень близок к польской эмигрантской среде; он, вероятно, посетил несколько публичных лекций в Коллеж де Франс по славянской литературе, и довольно много отрывков из «России» говорят о внимательном прочтении Мицкевича (Kennan, 1972: 28)¹.

Кто на кого повлиял? Кто у кого заимствовал идеи? Кто кого читал? Я уверен, что остается огромный пласт работы для исследователей. Но очень важно не забывать, что в процессе анализа, кто на кого повлиял (де Местр², Пушкин, Кюстин, Мицкевич, Чаадаев, А. Тургенев, Грибоедов или др.), кто у кого за-

¹ Первый французский перевод произведений Мицкевича появился в Париже в 1841 г., когда Кюстин писал свою книгу. Джордж Кеннан отмечает: «Сходство обнаруживается не столько в отдельных отрывках, хотя есть один или два поразительных примера такого рода, но скорее в духе двух произведений и в частой идентичности темы» (Kennan, 1972: 28).

² Я не упомянул Жозефа де Местра, в работах которого «Soirées de Saint-Petersbourg» или «Quatre chapitres inédits sur la Russie» мы найдем уже упомянутых и исследованных в данной статье героев, но анализ потребовал бы отдельного исследования. Де Местр наверняка знал Чаадаева и Мицкевича, с которыми встречался, по крайней мере, в масонских кругах. И Кюстин, очевидно, прочитал «Soirées...».

имствовал идеи, кто кому открыл глаза, стоит также отдавать себе отчет, что все эти люди были довольно хорошо знакомы, они встречались, обсуждали и спорили в один этот же исторический период. Проще говоря, дело не в том, что кто-то выдвинул идею и она должна с определенностью считаться принадлежащей ему. Требуется много внимания и умения, чтобы получить правильное ощущение происходившего и найти соответствующие разделительные линии в прошлом. Только так можно избежать самого страшного, смертельного греха историка — интеллектуального анахронизма. Не следует также забывать, что в отношении истории и будущей роли России произведения Чаадаева, Пушкина, Кюстина и Мицкевича основаны на общем мнении, подпитываемом прямо или косвенно продолжающимся диалогом (довольно часто на французском языке) и образами России: все они передавались, развивались и обогащались в письменной форме, а также в салонах таких дам, как княгиня Волконская или графиня Ростопчина в Москве или мадам де Циркур (урожденная Анастасия Хлюстина)¹, княгиня Чарторыйская и мадам Светин в Париже.

Литература

- Гончаренко А. В. (2016). Языковая ситуация в Древней Руси: двуязычие или диглоссия? (Взгляды лингвистов на проблему) // Русская филология: Вестник Харьковского национального педагогического университета имени Г. С. Сковороды. № 1 (56). С. 47–52.
- Пушкин А. С. (2006). Письма. В 3-х т. М.: Захаров.
- Пушкин А. С. (1962а). Письмо к П. А. Вяземскому. 1825. 13 июля // Пушкин А. С. Собр. соч. Т. 9. Письма 1815–1830. М.: ГИХЛ. С. 166–167.
- Пушкин А. С. (1962б). Письмо к П. Я. Чаадаеву. 1831. 6 июля // Там же. С. 47–49.
- Тургенев А. И. (1989). Политическая проза. М.: Советская Россия. URL: http://az.lib.ru/t/turgenev_a_i/text_1844_iz_pisem.shtml, дата обращения 7.11.2019.
- Успенский Б. А. (1983). Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М.: Изд-во МГУ, 1983.
- Чаадаев П. Я. (1991). Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х т. М.: Наука.

¹ Анастасия Семеновна Циркур (Сиркур), урожд. Хлюстина, жена графа Адольфа де Циркура (1801–1879) — оба супруга были французскими литераторами — была возлюбленной Мицкевича и личным другом и почитательницей Чаадаева (см. Cadot, 1967: 77).

SOME REFLECTIONS UPON RUSSIAN LITERARY PROSE AND THE CHAADAYEV/PUSHKIN/CUSTINE/MICKIEWICZ NODE

Bernard Marchadier

A member of the English-language educational program at the Sorbonne, programs in Russian at INALCO. Translator at the UN and UNESCO.

Translator into French of the correspondence of Ivan the Terrible with Andrei Kurbsky, works of S. N. Bulgakov, S. L. Frank, Vl. S. Solovyov. Chairman of the Society of Vladimir Solovyov in Paris.

Email: b2marchadier@gmail.com

The article considers, firstly, the linguistic aspects of the letters of P. Ya. Chaadaev, and secondly, the political and philosophical motives of his writings. Chaadaev can be considered the first philosopher in Russia, but at the same time he wrote his works in French. This fact is very important, and the article discusses the conditions under which this situation turned out to be possible. The author came to the conclusion that Chaadaev's "Philosophical Letters" were written in French because they are philosophical works, because they are letters and because they are addressed to a woman. Chaadaev's style corresponds to the French literary samples of those days.

Keywords: P. Ya. Chaadaev, philosophy, politics, political science, A. de Custine, "Philosophical letters", literary style.

References

- Chaadaev P.* (1991). *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma* [Collected Works and Letters], 2 Vols, Moscow: Nauka (in Russian).
- Goncharenko A.* (2016). *Yazykovaya situaciya v Drevnej Rusi: dvuyazychie ili diglossiya? (Vzglyady lingvistov na problem)* [Lingual Situation of the Old Russia: Bilingualism or the Diglossia? (Authoriyies Viewpoint on the Problem)]. *Russkaya filologiya: Vestnik Har'kovskogo nacional'nogo pedagogicheskogo universiteta imeni G. S. Skovorody* [Russkaâ filologiâ], no 1 (56), pp. 47–52 (in Russian).
- Pushkin A.* (1962a). *Pis'mo k P. A. Vjazemskomu. 1825. 13 ijulja* [Letter to P. A. Vyazemsky. 1825. July 13], *Pushkin A. Cobranie sochinenij v desjati tomah* [Collected Works, 10 Vols], Vol. 9, Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, pp. 166–167 (in Russian).
- Pushkin A.* (1962b). *Pis'mo k P. Ja. Chaadaevu. 1831. 6 ijulja* [Letter to P. Ya. Chaadaev. 1831. July 6], *Ibid.*, Vol. 10, pp. 47–49.
- Turgenev A.* (1989). *Politicheskaya proza* [Political prose], Available at: http://az.lib.ru/t/turgenev_a_i/text_1844_iz_pisem.shtml (accessed 7 november 2019) (in Russian).

- Uspenskij B.* (1983). *Yazykovaya situaciya Kievskoj Rusi i ee znachenie dlya istorii russkogo literaturnogo yazyka* [The language situation of Kievan Rus and its significance for the history of the Russian literary language], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo Gosudarstvennogo Universiteta.
- Breuillard J.* (2012). *Derrière l'histoire — la langue*, Paris: Institut d'études slaves.
- Cadot M.* (1967). *La Russie dans la vie intellectuelle française 1839–1856*, Paris: Fayard.
- Custine Astolphe de* (1990). *La Russie en 1839*, Paris: Solin.
- Fumaroli M.* (2003). *Quand l'Europe parlait français*, Paris, Editions de Fallois.
- Grève C. de* (1990). *Le Voyage en Russie*, Paris: Robert Laffont.
- Kennan G.* (1972). *The Marquis de Custine and his "Russia in 1839"*, London: Hutchinson.
- Lednicki W.* (1954). *Russia, Poland and the West*, London: Hutchinson.
- Mickiewicz A.* (1990). *Dziady*, Warsaw: Swiat ksiazki.
- Rouleau F.* (1974). *La lettre de Tchaadaiev à L'Univers*, Cahiers du monde russe et soviétique, Paris, Vol. 15, no. 3–4.
- Walicki A.* (2002). *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warsaw: Prosinski i S-ka.

**ПОДРАЖАНИЕ ЧААДАЕВУ
ПИСЬМА ТРЕТЬЕ И ЧЕТВЕРТОЕ***Наталья Константиновна Бонецкая*

Историк русской философии, культуролог, переводчик.

E-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

В данных текстах, принадлежащих к жанру «философических писем», поднята проблема ответственности религиозной философии Серебряного века за подготовку русской революции 1905–1917 гг. В третьем письме автор показывает, что русские экзистенциалисты проблематизировали не политический, а духовный переворот, предпочтя революции по Марксу революцию по Ницше. Отрицание самих основ бытия вместе с человеческим разумом у Льва Шестова вылилось в учение о «великой и последней борьбе» с общезначимой истиной, у Николая Бердяева — в концепцию «персоналистической революции». Во второй части статьи автор делает набросок *философии Интернета*, рассматривая в качестве духовной революции современное внедрение Сети в жизнь. При этом виртуальный мир Сети сравнивается с «субъектным миром» — мечтой русских экзистенциалистов.

В четвертом письме сопоставлены две версии русского экзистенциализма — воззрения Шестова и Бердяева. Эти воззрения в глубинно-жанровом смысле являются вариантами антроподицеи и в ряде аспектов расходятся лишь в терминологии. Автор обосновано ученичество раннего Бердяева в отношении Шестова: бердяевский персонализм возник в диалоге с шестовской философией трагедии, отмеченной сильным влиянием идей Ницше. Смерть Бога и рождение сверхчеловека: эти центральные концепты Ницше определили характер как теологии, так и философской антропологии Шестова и Бердяева — диссидентов в отношении их религиозных традиций.

Ключевые слова: революции политическая и духовная, грехопадение, разум и вера, «объективация» и «персонализм», свобода, духовный мир, виртуальный мир, техника, магия, эволюция, творчество, вера, познание, мораль, грехопадение, переоценка ценностей, свобода, индивидуализм, новое религиозное сознание.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-120-163

Письмо третье

«Старая магия незаметно переродилась в современную технику и выпустила огромные магические силы, значение которых неясно современному сознанию».

Н. А. Бердяев. Смысл творчества (Бердяев, 1989: 515)

«Техника имеет космогоническое значение, через нее создаётся новый космос. <...> Техника делает человека космиургом».

Он же. Человек и машина (Бердяев, 1933: 15, 24)

Я с радостью констатирую, дорогой коллега, что Вы отказываетесь от предвзятого отношения к нашим философам. Если с русскими экзистенциалистами обменивались мнениями философские звезды первой величины (Хайдеггер, Бубер), попадая даже порой под их влияние (Камю), то заявления типа того, что русской философии вообще нет, а есть только трактирная болтовня «русских мальчиков», свидетельствуют лишь о недостаточной начитанности в предмете. Вот Вы уже всерьез хотите разобраться в феномене Бердяева и просите меня прокомментировать такой пассаж из книги Вашего единомышленника Карена Свасьяна: «Все эти Бердяевы, Шестовы и Эрны <...> стали <...> отцами-основателями советского эксперимента: недаром же юность некоторых из них помечена посвящением в марксизм, которому они впоследствии лишь по видимости предпочли эсхатологию». Почему, спрашиваете Вы, К. Свасьян находит нечто бердяевское в «хтоническом божке Стаханове», «кукурузософе Хрущёве», а также в «нынешних чикагских мальчиках-реформаторах» (Свасьян, 2006: 67)? Отвечая Вам, обозначу вначале два момента. Во-первых, Свасьян предельно формализует русскую мысль, допуская тождественность в ней марксизма и эсхатологии, и, во-вторых, неумеренно типологизирует русского человека, приравнивая бердяевский пафос творчества к страстной мечте Хрущёва о том, как бы обогнать Америку «по производству мяса, молока и яиц». Свасьян часто идет на поводу у своего огненно-памфлетного стиля, и его, как говорится, *заносит*. Но он касается действительной проблемы, которую я пока что обозначу так: ответственны ли философы Серебряного века за «советский эксперимент», включающий не только революцию, но и ГУЛаг? Сейчас у нас часто говорят: да, ответственны — переворот подготовила творческая интеллигенция. Еще прежде нынешних судей это признал сам Бердяев: «Ответственность за духоборческий, враждебный духовной культуре характер русской революции лежит на деятелях русского ренессанса начала XX века» (Бердяев, 1990: 215). Однако мне, честно сказать, обвинять Шестова, Мережковского, Бердяева в гибели старой России неприятно и скучно: живи я в то время, я была бы идей-

но вместе с ними, а не в лагере распутинцев и чёрной сотни. А в 1970–1980-е гг., когда взросло моё поколение, русские философы вместе с Церковью — также и с антропософией! — выступали единым фронтом против тяжелого и темного духа советчины. Если и существовала их историческая вина — Бердяеву виднее, чем мне, — ныне она сполна искуплена, он может быть спокоен. Но если отбросить за некорректностью момент «ответственности», сама по себе проблема **«русская революция и религиозная философия»** весьма интересна. Кажется, и Вас занимает именно она.

Факт, что к религиозной мысли пришли те, кто поначалу задавался социальными вопросами, как Лев Шестов, или увлекался марксизмом, подобно Бердяеву (ограничим наше рассмотрение русским экзистенциализмом). При этом Шестов всегда был в стороне от общественной борьбы, его генезис в корне другой. Что же касается Бердяева, то, противник царизма и капитализма, после революции 1905–1907 гг. и он отказался от замыслов насильственно-внешнего переустройства общества. Об этом он заявил в статье «Философская истина и интеллигентская правда», помещенной в сборнике «Вехи» (1909): ему страстно хотелось переключить внимание мыслящей России с «правды» революционно-народничества и марксизма на «истину» высокой философии и отвратить тем самым от политической борьбы. Этим обозначен и вектор собственного развития Бердяева.

Однако, дорогой профессор, этот опять-таки факт поворота не уменьшил революционного накала бердяевской мысли. Вообще русский экзистенциализм представляет собой философский бунт такой силы и глубины, который и не грезился ни Марксу, ни Ленину, ни Троцкому. Градус революционного накала в случае Бердяева поднимался с каждой его новой книгой: бедствия революций и изгнания мыслителя не смирили. Самыми революционными мне представляются его работы 1930-х годов — скажем, «Я и мир объектов» (1934) и в особенности «Дух и реальность» (1937). Если марксисты восстали против оснований эксплуататорского общества, то русские экзистенциалисты отрицали основы самого мирового бытия: вслед за Иваном Карамазовым они гордо «возвращали билет». Соглашусь здесь со Свасьяном: Шестов и Бердяев относятся к презираемому им типу «русских мальчиков» — наследников, быть может, Обломова. Но Свасьян-то навстречу обломовщине, карамазовщине и бердяевщине выдвигает духовную *штольцовщину* Штейнера! Я имею в виду нечто одновременно очевидное и для России утопическое — пресловутый антропософский абстрактный проект *социальной трехчленности*... Вы уж простите, мой антропософский друг, у меня эти вещи вызывают такую нестерпимую скуку, что я сразу же перехожу к сути нашего нынешнего предмета.

Есть революция по Марксу и есть *революция по Ницше*. Последняя в сфере мысли и была осуществлена русскими экзистенциалистами. Ницше в «Заратустре» бросил клич «высшим людям», вставшим над «толпой»: «Вперед, высшие люди! Только теперь гора человеческого будущего мечется в родовых муках» — «только теперь высший человек становится господином»: «Бог умер: теперь хотим *мы*, чтобы жил сверхчеловек» (Ницше, 1990б: 206, 207). Русским ответом на вызов Ницше и стали замыслы *духовной революции*: концепции Бердяева и Шестова — это проекты осуществления идеала сверхчеловечества в ситуации Божественного отсутствия. Оба проекта при этом религиозны — но разве мы ныне не вправе говорить о *теологии смерти Бога*? Я попробую показать Вам, как нашим мыслителям удалось совместить, казалось бы, несовместимое.

Оба мыслителя держались библейских представлений и ущербность мира возводили к событию грехопадения. Вырвать самый корень мирового зла, прежде постигнув суть грехопадения: именно такой целью задалась «высшие люди» Бердяев и Шестов. Они поняли, что трагизма человеческого бытия никакая социальная революция не упразднит и надо смотреть глубже. Но их не устраивало и традиционное толкование грехопадения. Вопреки его собственным заявлениям, они не считали Ницше атеистом и антихристианином. Более того, в их глазах он был святым (для Шестова), христианином нового типа (для Бердяева). В своей книге начала 1900-х гг. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» Шестов провозгласил, что Ницше открыл новый *путь к Богу*. По этому-то революционному, невиданному прежде пути и двинулись наши богоискатели-экзистенциалисты.

Я начну с шестовского варианта бытийственной революции. Шестов стремился к самой буквальной верности слову Библии. Он словно не видел исторической дистанции между современным и библейским сознанием и искал для себя веры Авраама, по воле Бога идущего в землю обетованную. Наше понимание Библии имеет герменевтическую природу: этого Шестов как бы не признавал. В его установке странно смешались архаизация современной души и модернизация древних текстов. Игнорируя историчность языковой семантики, он вкладывал в образ райского «древа познания добра и зла» смысл «познания» по Канту. Недолжными ему представлялись деятельность «чистого» и «практического» разума, то есть теоретическая мысль и категорический императив. Бог запретил Адаму и Еве вкушать плоды с древа познания, угрожая в случае непослушания смертью. И грехопадение, по Шестову, состояло в том, что в корне изменился способ отношения человека как к Богу, так и к миру. Восприятие действительности в свете веры в Бога — доверие Ему сменилось отношением познавательным — понятийным, законническим. На древе познания, говорил Шестов, висели кантовские суждения априори и нормы морали.

Главная черта познающего разума — это стремление множественность подвести под единство. В мире знания индивидуальность гибнет — с грехопадением в этот мир вошла смерть конкретных существ, и так осуществилась угроза Бога. Интересно, что в этих рассуждениях Шестова *мир как бытие* и *познанный мир* тесно и таинственно связаны: возникновение, в качестве результата грехопадения, мира знания, где властвует Необходимость норм и закономерностей, означало утрату *бытием* свободы в Боге и воцарение в бытии смерти. Познание для Шестова является некоей магической силой, создающей новое и при этом иллюзорное бытие, которое роковым образом заслонило человеку бытие богоданное, райское. Наверное, эти интуиции отчасти восходят к *миру как представлению* у Шопенгауэра. Но в учении Шестова (которое, очевидно, также волюнтаристично) *познанию* противостоит столь же великая творческая сила *веры*, способной сдвигать горы и восстанавливать райский порядок. *Вера Авраама* (в Библии он именуется «отцом веры») — единственное упование Шестова. И сейчас, дорогой коллега, я покажу Вам, как эта *вера* встроилась в шестовское революционное ницшеанство: Ницше, как известно, веру гневно отрицал.

Революция, по Шестову, если «великая и последняя» философская «борьба» с разумом. Сам он вел ее всю жизнь и искал ее признаки в мировой мысли. В вышеупомянутой книге о Толстом и Ницше казус богоборчества последнего он истолковал как восстание против нормативного *добра*. Еще раньше — в книге 1898 г. «Шекспир и его критик Брандес» — Шестов оправдал злодея, серийного убийцу Макбета, выступавшего будто бы против *категорического императива*. Если революция по Марксу — вещь отнюдь не вегетарианская, то революция по Ницше-Шестову — явление куда как более крутое. *Оправдание зла*, этот декадентский вирус, впущенный в Серебряный век именно Шестовым, далеко не пустой софизм. «Оправдывая» Макбета, Раскольникова, каторжников Достоевского, «антихристианина» Ницше и т. д., Шестов отказывается от осуждения нормативного зла, осудив нормативное же добро — категорический императив. Шестовское оправдание всякого индивида означает вызов традиционной морали. Готов он ниспровергнуть и природные закономерности — прежде всего конечность конкретного бытия. Отрицая «бывшее» — истины факта, он доходит до абсурда. Впрочем, и Бог Шестова — это Абсурд и абсолютный Произвол. Его *человек* — это *человек над бездной* дионисийского хаоса или небытия; шестовская мировоззренческая программа — это *апофеоз беспочвенности*. Как видно, Шестов ницшевским *молотом* «переоценки всех ценностей» крушит мир в самих его основах. Не только Марксу, но и прямому последователю Шестова Мережковскому далеко до такого радикализма. Ведь Мережковский всего лишь хочет ценностно перевернуть, в апокалипсической

перспективе, привычный мир с помощью рычага — революционной, в его глазах, Нагорной проповеди Христа. Шестов же оставляет после себя пустыню, по которой бредет одинокий странник Авраам.

Дорогой коллега! Я не могу удержаться, чтобы не поделиться с Вами своим наблюдением в связи с феноменом Шестова. Оно достоверно для меня; сознаюсь, я горжусь им как своим маленьким открытием. Экзистенциализм Шестова, на мой взгляд, то ли обусловлен двумя фактами его биографии, то ли — вместе с ними — восходит к метафизике его личности. Первый факт — это юридическое прошлое философа Шестова, который был, между прочим, членом адвокатской коллегии. Строй философского сознания Шестова — юридический, «весы» его логики принадлежат некоей абсолютной для него Фемиде — Шестов называл ее «Иовом», его философский дискурс — это суд, то есть тяжба прокурора и адвоката. Собственное, наконец, философское слово Шестова — это защитительная речь. Кого же защищает **философ-адвокат Шестов**? Индивида, приговоренного к казни «всемством» — общечеловеческим разумом. Но попутно Шестов защищает то, что традицией признаётся за зло. И в этом смысле философ Шестов выступает в роли *адвоката дьявола* в событии канонизации некоего нового, неведомого добра, новой святости. Здесь моё собственное *оправдание Шестова*, которого я отнюдь не считаю сатанистом: в моих глазах он лучше Ницше и близок Достоевскому.

Но что же это за добро, которым Шестов заменяет в своей этике категорический императив? Поздний — 1930-х гг. — Шестов признаётся, что действительно *должным*, т.е. *добром*, для него является *близость к Богу* «блаженных мужей древности» — библейских праведников, и прежде всего — Авраама, которому Шестов, по его признанию Евгении Герцык, хотел экзистенциально подражать. И вот, дорогой профессор, **Авраам** вошел в жизнь и мысль Шестова не столько со страниц латинской Библии, с которой Шестов не расставался, сколько из его, шестовской, современности! Дело в том, что отец Шестова Исаак Моисеевич Шварцман был одним из первых сионистов России. И тот факт, что в 1898 году сын по просьбе отца ездил в Базель на Второй сионистский конгресс, оказался весьма важным в становлении философа Шестова. Его дочь Наталья в книге «Жизнь Льва Шестова» весьма скупо сообщает о поездке отца на конгресс, и мы ничего не знаем ни о его отношении к проекту возвращения евреев в святую для них землю, ни о возможном знакомстве с Теодором Герцлем и пр. Совершенно аполитичный и даже асоциальный Шестов самой сионистской идеей, видимо, не зажегся. Но вот архетип библейского Авраама, бредущего в Палестину — прообраз, надо думать, и для религиозных сионистов, — стал личным идеалом Шестова. Именно Авраам — это шестовский образ *сверхчеловека*, и Авраамова *вера*, согласно Шестову, и есть та самая великая творческая сила,

которая как бы магически переустроит мир, рассеяв иллюзию, порожденную разумом. При этом весьма значимым для Шестова оказался и мотив *странничества*: свое философствование он неслучайно назвал «странствованием по душам»! «Адвокат дьявола», духовный «странник»: вот собственные имена самого радикального из мне известных «революционера» Шестова.

Если Шестов восстал на познающий человеческий разум, чей пафос — стремление к Единому, то Бердяев ополчился против «мира объектов» во имя «субъекта» — все того же шестовского индивида, в отличие от последнего, взятого в его внутреннем существовании. Экзистенциализм и Шестова, и Бердяева — это апология субъекта. Пафос же познавательного *внутрипробывания* сближает Бердяева со Штейнером — об этом шла речь в моем предыдущем письме. Бердяев слегка иначе, чем Шестов, понимает библейское грехопадение. Шестову скорее импонировало прародителево непослушание Богу: «покорности» он всегда предпочитал личное «дерзновение». Вредоносность, согласно Шестову, заключалась не в самом поступке Адама и Евы, а в его цели — обретении знания, символом чего было вкушение плодов. «Древо познания» Шестова сходно с пушкинским анчаром, чья поросль источает смертельный яд. В глазах Бердяева же исток смерти надо искать внутри человека, а именно — в его свободе: преступлением было уже нарушение Божией заповеди первыми людьми, сам их выбор, оказавшийся ложным. Суть первородного греха, по Бердяеву, — отпадение человека, а вместе с ним и всего творения от Бога. Только в Боге имеет место тварное всеединство, и результатом грехопадения стала атомизация мира, лишившегося своего единого центра. Взаимная любовь тварей сменилась враждой — расталкиванием разобщенных существ, сделавшихся непроницаемыми друг для друга. Эта непроницаемость и взаимная борьба — не что иное, как метафизические принципы материи. Таким образом, грех для Бердяева обернулся материализацией прежде духовного мира: расталкивание материальных частиц означало приобретение бытием модуса Эвклидовой пространственности. Кроме того, выпав из божественной вечности, мир сделался смертным. Метафизически *смертность* мира знаменуется категорией *времени* аналогично тому, как всеобщей *вражде* отвечает *пространство*. Падший — материальный, пространственно-временной мир человеку в познании дан как «мир объектов», и Бердяев предлагает субъекту уйти внутрь себя, отвернувшись от царства всеобщей ненависти. Мне хочется, дорогой друг, чтобы Вы в полной мере прочувствовали всю глубину и радикальность философского бунта русских экзистенциалистов: «великой и последней борьбы» Шестова с самим существом разума человека — его пафосом обобщения, — и «персоналистической революции» по Бердяеву, цель которой — развоплощение мира! Революционеры марксистского толка «до основанья» хотели разрушить всего

лишь мир социального «насилия» — тогда как русские философы обосновывали упразднение мирового вещества вместе с трехмерным пространством и смертоносным временем. Удивительно то, что для них речь шла о вещах вполне реальных — всерьез должных, интонация Шестова и Бердяева не менее императивна, чем пафос программных трудов Ленина!

Теперь, дорогой коллега, я прошу Вашего сугубого внимания! Обсудим мой важнейший тезис: для Бердяева и Шестова *революция* означала по сути то же самое, что для Штейнера — *посвящение*. А именно, наши экзистенциалисты проблематизировали *выход человека в иной мир*, моделируя тем самым неопределенно далекое будущее. Книга Штейнера 1905 г. «Как достигнуть познания высших миров?», намечающая методологию такого выхода, особенно нравилась Бердяеву. Моя гипотеза состоит в том, что своей «персоналистической революции» Бердяев придавал смысл именно такого антропологического прорыва.

«Мир объективации может быть разрушен творческим усилием человека» (Бердяев, 1994: 461), которое поддерживается Богом: как понимать этот революционный тезис Бердяева? Ранние высказывания философа побуждают к буквальному его толкованию: «освобождение от объективации» совершается некоей магией — усилием духа, который «революционен в отношении к миру» (Там же: 456). В книге 1916 г. «Смысл творчества (Опыт оправдания человека)», к примеру, говорится об «избавлении от материи» через «преодоление <...> материнства, как начала мирового», то есть упразднение «рождающего пола», «родовой жизни» «через раскрытие девственности», андрогинического образа человека, «творящей, а не рождающей жизни антропоса» (Бердяев, 1989: 534). Этот «космический кризис» напоминает, кроме как об «общем деле» Н. Ф. Федорова, о «жутком оккультном проекте» (Флоровский, 1937: 462) Соловьева — обретении бессмертия таинственным андрогинном. Полемизируя с Шестовым, Бердяев подчеркивал, что понимает проблему грехопадения и его преодоления *онтологически*, а не *гносеологически*, как Шестов. И даже такой выдающийся исследователь, как П. П. Гайденко, подозревала Бердяева в том, что он избрал «дурной путь отрицания и разрушения бытия как такового, грозящий ядерной и экологической катастрофой» (Гайденко, 1997: 467). Пристрастие Бердяева к такому экзотическому понятию, как «теургия» («Смысл творчества»), тоже может свидетельствовать о его философском заигрывании с магией...

Однако антропософские склонности Бердяева — «дорнахский» (Андрей Белый) элемент его мысли, а также крайний субъективизм, сугубая установка на *внутрипробывание* — убеждают в том, что никакого внешнего, в том числе магического разрушения материального мира Бердяев в виду не имел. «Новая духовность должна производить впечатление развоплощения» (Бердяев, 1994:

457): Бердяев подразумевает одно только «впечатление». «Угасание объективности», по Бердяеву, имеет феноменологическую природу — значимо именно для изменившегося субъекта. Разрушение «мира объективации» «прежде всего предполагает изменение сознания, ибо ложная направленность сознания создала мир призрачный» (Там же: 461). Сознание должно обратиться к духовному миру, который через это обретет реальность для человека: здесь не только феноменология, но и намек на духовный тренинг. Вспомним, к примеру, медитации по Штейнеру, описанные в его книге «Как достигнуть...». На собственно же философском языке этот революционный прорыв Бердяев обозначает как «переход в сферу чистого существования»: «Царство духа есть внутреннее царство субъективности» (Там же: 461, 457). Мы — свидетели радостной терминологической встречи «дорнахства» и «бердяевства»! Разница в том, что Бердяев, в отличие от Штейнера, методологии *духовного пути* не создал. Он совершил свой личный прорыв — открыл в своей душе источник светоносного творчества, — но как мистик остался кустарем-одиночкой. Именно поэтому он осмысляет *революционный* — спонтанный выход в «царство духа», тогда как трезвый и методичный Штейнер имел в виду *постепенное* ученическое выходение, а для человечества в целом признавал многовековые пути *духовной эволюции*.

Дорогой друг, заметьте, пожалуйста, что, пытаясь описать бердяевскую «персоналистическую революцию», я не принимаю в расчет его эсхатологию: по-моему, «персонализм» как таковой правомерно рассматривать вне эсхатологического вектора учения Бердяева. Замечу, что и антропософия лишена эсхатологического оттенка — это в принципе иной дискурс. «Персоналистическая революция» по Бердяеву — это душевное событие, и совсем другое дело — «новое небо и новая земля» Иоаннова «Откровения». Это плоды *космического* переворота, преобразования универсума, в отношении чего человеческая практика имеет пропедевтическое значение.

А что же бунт Льва Шестова? Имеет ли сверхчеловеческая вера «Авраама» оккультные аспекты? Или же эта «великая творческая сила», разрушающая мир *всемства*, лишь квазимагична? К Штейнеру Шестов никакого отношения не имел. Но в качестве гносеолога он ценил некие редкие и особенные душевные состояния, когда упраздняются законы разума и человеку открывается высшая истина. Таковы, в частности, экстазы мистиков, значимые и для Бердяева, таков смертный ужас. И, как мне кажется, если исключить некоторую разницу в понимании Шестовым и Бердяевым грехопадения (у Бердяева мысль о материализации мира увеличивает онтологичность, объективность этой катастрофы), во всём остальном — в сведении падшести мира к иллюзии разума и в стратегии борьбы с ней — русские экзистенциалисты весьма близки. Ведь

упразднение объективации (Бердяев) не отличается от преодоления познавательного рационализма (Шестов): *объект* порождается именно падшим в *рассудок* разумом. И как в случае Штейнера, и у Бердяева, и у Шестова речь идет о снятии кантианства — прорыве в ноуменальный мир. Искомый Шестовым *мир веры* — в принципе тот же, что бердяевский *мир субъекта*, познание по Бердяеву также есть вера. Революция по Шестову, его «великая и последняя борьба» с истинами разума, выводит в *мир чудес*, творимых человеческой волей. Однако таково же и *царство субъектности* по Бердяеву — хилиастическое преддверие Царства Божия.

Как Вы видите, философские мечтания русских экзистенциалистов устремлены к некоему совершенному новому бытию, которое при этом — плод человеческой деятельности, будь то творческое знание (Бердяев) или безусловная вера (Шестов). Человек, превращающийся в *сверхчеловека* в учениях Штейнера и наших экзистенциалистов, превосходя, по Ницше, самого себя¹, манифестирует свою *сверхчеловечность*, создавая *новый мир*. Именно демиург новой реальности имеет, в глазах ницшеанцев, наибольшее право претендовать на место «умершего» Бога Творца. Таковы амбиции послекантовского разума в XX веке!

Таковые соображения, дорогой коллега, приходят ко мне, когда я, со смесью восхищения и ужаса, всматриваюсь в великое создание новейшего человека — **Интернет**. Что такое Всемирная Сеть? Что это за реальность, которая властно вторглась в естественную жизнь людей и почти возобладала над ней? Могут ли метафизика и экзистенциальная философия определить существо Сети? Что такое Сеть с духовной точки зрения? Интернет стал острейшим вызовом для нынешней философии. Существует философия науки и техники; но есть ли Интернет лишь техническое средство, или он представляет собой некий качественный скачок прогресса? Лично я воспринимаю Сеть как рядовой юзер, вчерашний «чайник». И что же я вижу со своей позиции?

Первый мой тезис таков: Интернет не является техническим *орудием*, некоей совершеннейшей умной *машиной* — смысл Сети надо искать вне области технических инструментов. Действительно, что такое орудие труда? Вспомним трактат Флоренского «Органопроекция»: там обосновано, что орудия всегда создавались человеком по принципу усовершенствования деятельности и расширения в пространство органов его тела — глаза, уха, руки и ног и т. д. В метафизическом пределе подобного очеловечивания пространственной среды, тело человека, распространяющееся в Космос, подчинив его человеческой воле, сольётся с ним. Одновременно Флоренский требовал освящения как «малого»,

¹ «Я учу вас о *сверхчеловеке*. Человек есть нечто, что должно превзойти» (— Ницше, 1990: 8).

так и «большого» человека в церковных таинствах, которые, числом семь, призваны, согласно Флоренскому, освящать семь главных функций человеческого организма. Освященный Космос — он же универсальный Человек Каббалы Адам Кадмон — вот макрокосм, наглядно уподобившийся микрокосму в концепции Флоренского. Окажется ли при этом мир Телом Христовым — Вселенской Церковью? Скорее, на мой взгляд, *Большой Человек* Флоренского — это версия Ницшева *сверхчеловека*, созданная инженером-теургом¹... И вот, в свете этих интересных идей, возникает вопрос: не является ли Сеть расширением *человеческого мозга* на все земное пространство? Не окажется ли тем самым Земля «головой» вселенского Адама?

Это эффектное предположение, дорогой профессор, по-моему, все же надо отклонить. Мыслящему мозгу подобен компьютер, обладающий памятью и способный к рациональной деятельности, — но не Сеть в целом. Бердяев, как и Флоренский, размышляя о глубинном смысле технизации жизни, имел перед глазами в 1930-е годы автомобиль и фордовский конвейер, суть которого в «Новых временах» наглядно явил Чаплин. Для нас это вещи уже рутинные. И конечно, Бердяев пророчески опередил свое время — экстраполировал уже на нашу эпоху смысл технического прогресса: «Человеку удалось вызвать к жизни, реализовать новую действительность. Это есть показатель страшной мощи человека. Это указывает на его творческое и царственное призвание в мире» (Бердяев, 1933: 15). Тогдашняя «новая действительность» — это асфальтовый мир городов, «сверхфизическая» реальность стальных машин и моторов — искусственные тела, вытеснившие прежние органические. Но всё же для тех времён Бердяев выражается фигурально. Тогдашние машины лишь преобразили ландшафт, ускорив, правда, время и исказив пространство. Трёхмерный Эвклидов прочнейший каркас был упразднен вместе с единым для всех ходом времени лишь в наши дни, когда альтернативой старому Божьему миру выступил *новый мир Сети*.

Наверное, гораздо раньше меня Вы, человек Запада, задались вопросом: а что это, в самом деле, за мир? У нас на глазах наши современники, сжигая за собой корабли, переселяются в пространство Интернета: там можно работать и учиться, заводить семью, путешествовать, расплачиваясь тамошней валютой — вообще делать всё то, что люди делали веками. Но возможностей для человека в Сети несравненно больше! Так, сетевые игры позволяют мне избрать себе другую судьбу — не правда ли, и Вам Ваша давно осточертела?! В игровых сюжетах можно переселиться в другую эпоху, сменить общественное положение, пол, возраст и пр. Великий капитан, я открываю новый континент!

¹ См. главу «Homo faber и homo liturgus» моей книги «Между Логосом и Софией» (Бонецкая, 2018).

Греческий философ, в обществе Платона я участвую в Элевсинских таинствах! Иерусалимская жена, я следую за Христом и постигаю Его тайну!.. Диапазон моих фантазий безграничен, и любая цель для меня в Сети достижима.

Сеть — это трансцендентальный общечеловеческий разум или же мир культурных ценностей в духе Риккерта и Виндельбанда. Сеть стремится к тотальному охвату всемирной культуры, включая современность. Совокупность сайтов — множество, конечно, счетное (их количество рвется в бесконечность), но система желала бы обрести непрерывность реального бытия. Уже сейчас сайты соединяются между собой посредством гиперссылок, — это попытка преодоления мозаичности сетевой структуры. Станет ли последняя континуумом, нужно ли это ей — не знаю: пока что пользователь с помощью курсора прыгает по сайтам, как по болотным кочкам. Мне ясно одно: юзер оставил трехмерный мир и вступил в сетевую *многомерность*; он расстался со своим настоящим и оказался... нет, не в вечности, а в некоей *мультитемпоральности*. Он волен сам избрать для себя время — конкретный момент истории и скорость его проживания. Но важно то, что человек, войдя в Сеть, входит при этом в своё внутреннее — по Бергсону, *дление (durée)*: именно в отношении временных восприятий пребывание в Сети обнаруживает себя как некое *внутрипребывание* субъекта-юзера...

Если считать Интернет за подобный мир, то становится ясным: Сеть — не средство, но цель сама по себе. Средством для человека он мог бы быть только ради существования людей в более значимом для них мире — и порой мы действительно прибегаем к Интернету ради наших задач в мире прежнем. Мы пользуемся Сетью, к примеру, вместо энциклопедии или словаря, однако Интернет здесь умаляет себя до простого носителя информации. Интернет как сфера человеческого существования кажется высшей ступенью в сравнении с привычной действительностью. А именно — здесь, пожалуйста, внимание! — в Интернете человек обретает небывалую для него прежде свободу. Он получает в несколько кликов всё, что ни захочет, или встаёт на путь обретения желаемого. Но чего как не *свободы* искал для человека философ Штейнер и русские экзистенциалисты! Что как не *свободу* клали они в основание гипотетических, конструируемых ими миров? Они мечтали об «угасании», «развоплощении» мира физического, «мира объектов», подчиненного Необходимости, и о появлении перед взором человека нового — «тонкого» мира свободы. И вот это как бы исполнилось непредвиденным для них способом — на путях совершеннейшей техники, превратившейся по сути в магию — вернувшейся к своим истокам. Современный человек всё больше предпочитает Сеть серой, давящей действительности именно потому, что для него свобода лучше, чем несвобода. Это остро чувствуют дети, для которых сидеть в Сети куда как ин-

интереснее, чем гулять в убогом дворе. Мир Интернета проникаем, не оказывает мне сопротивления, как неприступный мир судьбы, ибо он создан не запретительным Богом, а подобным мне же человеком. Он не содержит высшей Тайны вещи-в-себе, он для меня близкий, родной. В Сети удовлетворена воля юзера к власти, которую он ощущает как магическую. Интернет — это магическое царство, и в нем я становлюсь *человеком магическим*. Такова великая — на самом деле лукавая и страшная воспитательная — сила Сети.

Как рождается *магический человек* — человек будущего? Поделюсь с Вами, дорогой друг, собственным опытом — полагаю, это опыт духовный. Когда я включаю свой ПК, меня всегда охватывает метафизический страх: я чувствую всю невероятную сложность этого аппарата и воистину волшебное качество процессов, которые запускаю простым нажатием кнопки. Ужас перед неведомой силой, свернувшейся подобно змее в плоской коробке, это первичная интуиция юзера. Но когда этот удивительный — нет, не механизм, но всё же не организм! — послушно подчиняется моим примитивным действиям (компьютер и тем более Интернет — для тупых), мой первоначальный страх в соответствии с весьма низменной душевной логикой сменяется чувством неограниченной мощи. Кажется, о чем-то подобном мечтал несчастный Ницше (перечитайте его Предисловие к книге «Человеческое, слишком человеческое», где описан экстаз разрыва с прошлым и переход к «великому здоровью»). Овладев несложным знаковым инструментарием, даже не пытаюсь вникнуть в устройство систем ПК, я обретаю власть над сокровищами, собранными человечеством на протяжении веков. Немногие слова, которые я набираю в окне поисковика; манипулирование курсором и щелчки пальцем по клавишам мыши — вот действия, которыми я, новый маг, заменяю заклинания и ритуальные пассы моих древних коллег-колдунов.

Как пользователь Сети, я живу в мире своей мечты и осуществляю ее с помощью ПК. Виртуальный мир — мир страстей человеческих — раскрепощение нашей неутолимой похоти. Ведь эффект магического обретения мгновенен, всякая страсть рождает другую, что известно давным-давно. Мир Сети устроен в соответствии с императивом, которому следует всякий юзер: «Да будет воля моя». Ясно, что это некий антипод молитвы Христа Богу Отцу: «Да будет воля Твоя». И вновь я вспоминаю наших экзистенциалистов! «Апофеоз беспочвенности», философская идея Шестова — это апофеоз индивидуального произвола: Иов желает возврата детей, Ницше — «великого здоровья»; Кьеркегор хочет, чтобы ему вернули Регину Ольсен, а сам Шестов — чтобы Сократа не отравили и т.д. И всего этого Шестов без труда достиг бы в Сети! А вот Бердяев: он мечтает о власти человека над природой, чаемой «магами, алхимиками и астрологами» — его влекут «и

философский камень, и жизненный эликсир» (Бердяев, 1989: 517). И всё это раз плюнуть для сетевой игры!

Так же и Ваш Штейнер! Вспомните идею его «Философии свободы»: я свободен лишь в усвоении своей же собственной мысли, мир, где мне хочется жить как свободному существу — это мир моих мыслей. Но таков в точности Интернет: мир человеческих мыслей, прозрачный и для меня, ибо создан разумом, к которому и я причастен. Там нет темных вещей-в-себе, чей исток — в трансцендентном Боге. И, если угодно, реалии Интернета — это *ноумены*, пускай и низшего порядка, созданные человеком. Но зато они доступны моему умишке: в их мире я *у себя дома* (использую выражение Гегеля!). Да, Интернет — это *Дом Человека*, и не напоминает ли он Вам о Гётеануме?..

Перехожу к следующему сущностному аспекту Сети. У пользователя Интернета возникает такое чувство, будто его действия в Сети — это общение, что он имеет дело с неким Субъектом, быть может, даже с живым Существом. Гугл мгновенно реагирует на наше обращение длинным списком подсказок, не только предвосхищая наш выбор, но и, возможно, руководя им. Некоторым Сеть кажется гигантским торговым центром, где всякий норовит навязать свой товар. Неудивительно, что вас будут зазывать к себе всяческие сомнительные клиники, если вы однажды записались через Сеть к стоматологу: программы *куки*, эти мелкие бесы Сети, играют роль носителей ее памяти. Но иногда возникает жутковатое впечатление, что Интернет сам, прежде нашего обращения к нему, знает наши секреты и тайные пристрастия. У меня впервые в жизни заболела коленка — и что же? Реклама в E-mail мне в тот же самый день предлагает лечить коленный артроз! Всеведущий YouTube постоянно подсовывает мне ролики действительно в соответствии с моими глубинными интересами... Короче говоря, я клоню к тому, что в связи с Интернетом надо говорить не только о новом *мире* и новом *человеке*, но и о новом и неведомом *божестве* — едином *Субъекте Сети*.

Что же это за божество? О нем можно говорить лишь очень приблизительно. Это тот бог, который реагирует на «да будет воля моя»: ведь свое желание юзер осуществляет не своей убогой силенкой, но в синергии с совокупной мощностью Сети. Мировое компьютерное *всеединство* недаром же названо Сетью: аллюзия на евангельские сети апостолов, улавливающих в них рыб-христиан, правомерна, но главный образ здесь «паутина» (World Wide Web), предполагающая наличие «Паука». Ипостазирова существо Сети, я делаю, разумеется, мифологическое допущение. Однако разве не *всё на свете есть миф* — по слову знатока этих вещей А. Ф. Лосева?.. Продвинутые сетевики советуют со всеми нашими вопросами обращаться к Интернету. Но эта диалогическая практика Сеть обоготворяет — ведь раньше вопрошали духовников, видя в них гла-

шатаев Божией воли. Метафизики Серебряного века — например, С. Н. Булгаков — связали бы, возможно, разум Сети с образом земной Софии — Софии Ахамот. Но разбираться в гностических эонах — дело неблагодарное. Ясно одно: Божество Сети не различает добро и зло — оно манихейски двулико. Интернет — вещь остро языческая: это апофеоз земной похоти, *libido*, источник коей — *материально-телесный низ*. Сеть впрямь можно описать с помощью бахтинского концепта *карнавала*, но я не стану этого делать. В связи с русскими экзистенциалистами мне интереснее рассмотреть *человека в Сети*.

Всякий пользователь Интернета знает, что прежде чем получит доступ к тем или иным сетевым ресурсам, он обязан сменить имя. Это, объясняют ему, обусловлено удобством, безопасностью юзера и т. п. Однако эта прагматика далека от метафизики Интернета. Особое имя — логин, ник и т. п. — отвечает той роли, какую я начинаю играть, заходя в тот или другой уголок Сети. Последняя — это гигантское лицедейство, что ясно видно, например, в феномене социальных сетей. «Фотки», выкладываемые в Интернет, суть ролевые маски, не столько являющие личность, сколько прикрывающие внутреннее убожество юзера, самоутверждающегося в виртуальном мире. Чем значительнее человек, тем быстрее он поймет, что в каких-нибудь «Фейсбуке» и «Одноклассниках» ему делать нечего, и выйдет из этих скопищ серости. Личность, человек как «я» Сети не нужен. Это реликт Божьего мира, тогда как Сеть сама формирует для себя *нового человека*. Последний — это *человек магический*, он же — *потребитель*, выродившийся Фауст, чье стремление к познанию опустилось до безграничного консьюмеризма. *Образ и подобие Божии* людей в Интернете не задействованы: человек может иметь в Сети успех, лишь уподобившись *компьютеру*.

Гении XX в. предупреждали о скрытых угрозах технической эпохи. Чарли в «Новых временах», на конвейере закручивающий ровно одну гайку, замечает, что именно это действие определяет все его жизненные проявления. Бердяев, ужасаясь «неслыханной власти техники над человеческой душой», мрачно пророчествует, что «последние люди сами превратятся в машины» и «человека не будет» (Бердяев, 1933: 22, 25–26). Парадокс заключен в том, что компьютер моделирует в своем строении человеческое сознание; но вот последнее, освоив компьютер, захотело ему уподобиться — а на самом деле страшно упроститься. Я стала за собой замечать, что вижу в себе *память оперативную* и *долгосрочную* (как бы свой *жесткий диск*), внутреннюю интенцию уподобляю *курсор*у *мышь*и и пр. Компьютер (в особенности Сеть) работает над *бессознательным* человека и постепенно схематизирует его *сознание*. Личностное начало, экзистенциальная и молитвенная глубина «я», не будучи востребована Сетью, постепенно засыпается грудями информационного мусора и отмирает. Человек

привыкает жить в Сети, где он свободен. А действительный мир с его серым давящим сводом становится для него чужбиной, если не тюрьмой.

Дорогой западный друг! Вы, я знаю, в Бога не верите и на Интернет смотрите как на средство хранения информации и обмена ею. Но всё же я рискну послать Вам большую выдержку из трактата Бердяева: его мысли о власти техники над человеком актуальны и в эпоху Интернета. Бердяев как бы корректирует свой проект выхода человека в созданный им новый мир и освобождения тем самым от гнета «объективации»: получается, что у духовной реальности, «Царства Божия на земле», есть дурной двойник — мир техники, тоже призванной раскрепостить человека, но на деле подчиняющей его себе. «Человек призван продолжать миротворение, — развивает Бердяев в 1933 г. свои заветные идеи 1910–х гг. — <...> Но дело, которое он делает и к которому он призван, порабощает его и искажает его образ. Появляется новый человек с новой душевной структурой» и, соответственно, с новым именем, сетевым *ником*, — добавляем мы уже от себя. «Старый человек, человек прошлого, — продолжает Бердяев, — принимал себя за вечного человека. <...> Вечным является образ и подобие Божие в человеке, что и делает его личностью. <...> Но машинизм (здесь призываю Вас к вниманию! — Н. Б.) хотел бы заменить в человеке образ и подобие Божие образом и подобием машины» (Бердяев, 1933: 30–31). Продолжу Бердяева: Сеть обещает человеку очень многое, требуя, подобно Мефистофелю, отдать взамен свое «я» — бессмертную душу, уподобиться компьютеру, чтобы преуспеть в новой реальности. На взгляд Бердяева, уподобление машине «есть истребление человека, исчезновение человека, замена его иным существом, с иным, не человеческим уже существованием». Вот смысл происходящей у нас на глазах антропологической революции, которую Бердяев предсказал как бы невольно. Когда в вагоне метро мы видим обоюга пола молодых людей, уткнувшихся в свои *гаджеты* (это, помимо «*офисного планктона*», продавцы и менеджеры бесчисленных торговых центров Москвы, которых некогда называли приказчиками), то мы должны сознавать: перед нами примета великого и грозного процесса — «дегуманизации человека». «Новый человек <...> окончательно порвет с вечностью, окончательно прикрепится к новому миру» (Там же), — миру Сети, скажем от себя. Нынешнее умножение храмов по лицу Руси не должно обманывать. Бердяев прав: «Мир <...> дехристианизируется <...> дегуманизируется», и симптом этого — «чудовищная власть техники» (Там же).

Я испытываю Ваше терпение, пользуюсь Вашей снисходительностью! Ведь Вы давно вправе заподозрить меня в лицемерии: Вы знаете, что я киноман, я Вам писала, что благодаря Интернету восполнила киновакуум советских времен и просмотрела сотни фильмов великих режиссеров. Но, дорогой коллега, я ведь использую Сеть как средство получения информации, остерегаясь видеть

в ней реальность. Интернет хочет заполучить всего человека, и мы знаем, что это ему удастся. Будучи в пределе полнотой человеческой культуры или совокупным разумом, Сеть способна удовлетворить всякий человеческий запрос. Мы с Вами обсудили ряд важнейших ее моментов: Интернет как *мир*, *человек* Сети, *божество* Сети. И хотелось бы еще прикоснуться к ее *социальному* аспекту.

То, что в действительном мире Интернет разобщает людей, сразу бросается в глаза: пареньки и девчата с гаджетами в вагоне метро, с помощью наушников полностью обособившиеся от окружения — картина знакомая. Каждый пользователь Сети живет в своем собственном мире, который сам и создает. «Мир субъекта», в экзистенциализме Бердяева призванный вытеснить — ценностно, а затем и фактически — «объективацию» из человеческого бытия, неожиданно из апокалиптической русской мечты превратился в реальность. Осуществленная средствами техники, обернувшейся «магией», на самом деле это реальность духовная: переступив порог виртуального мира, человек, как мы уже убедились, перерождается, и знаком происходящего в нем сдвига служит его переименование. Вас может смутить мое постоянное упоминание Бердяева в связи с философской проблемой Сети. Ведь не о том мечтал русский экзистенциалист: он рассуждал о богоравном человеке, об объединении в новую Церковь новых святых, о белой магии, властвующей над природой силой богочеловеческой любви и т. п. Но произошло то, что произошло: *сверхчеловек* пришел в мир в облике юзера с гаджетом. Это может показаться пародией на *персоналистическую революцию* по Бердяеву. Но возможно, что Интернет-революция — лишь пролог к тому выхождению человека в духовный мир, которое проблематизируется антропософией и нашими экзистенциалистами. Чуть позднее я это поясню.

Атомизированное, превращенное в скопище держателей гаджетов человечество, цели которого переместились в Сеть, начинает уже в новом мире процесс социализации. Интернет-субъекты группируются по интересам, объединяются вокруг общих ценностей или же в соответствии со своими качествами, принесенными из старого мира. Возникают «социальные сети», в которых еще живое «я» задыхается подобно вытащенной из воды рыбе. Цели, предлагаемые Интернетом, служат потреблению или карьерному самоутверждению. Стать хищником или пищей для других: альтернатива, возникающая перед юзером, имеет чисто биологическую природу. Свое новое человечество Интернет формирует по законам естественного отбора. Лично я мгновенно выбыла из сетевой гонки, предпочтя восстающим в душе страстям участь «чайника». Остаться с Христом, даже если истина находится в другом месте — известный выбор Достоевского, и он мне близок. Всемирная Сеть, понятно, это мощнейшее орудие

глобализации, работающее на империю потребления. С другой стороны, полагаю, Сеть не только объединяет человечество под эгидой «Великого Паука», но и ускоряет духовную эволюцию. В последнее понятие, дорогой коллега, я вкладываю ваш — антропософский — смысл: отрешение от физической телесности; развитие духовных органов — всех этих чакр, «лотосов»; восприятие реалий духовного мира и обживание последнего. Подобные вещи я допускаю, и, по-моему, они не противоречат христианству. Но укажу, в качестве отступления от нашей темы, и на то, что мне в антропософии крайне неприятно. По Штейнеру, духовное развитие предполагает обретение кармической памяти: человек припоминает свои прошлые инкарнации, его жизнь становится непрерывной и смерть утрачивает характер какого бы то ни было исчезновения. Умирая, человек переходит в духовный, уже привычный для него план, а затем, в новом теле, спускается из духовного мира в не слишком от него отличающийся земной. Вы, антропософы, ищете именно неразрывности сознания, отождествляя с ним бессмертие. Для вас нет старой *вечности!* Бесконечное, и при этом сознательное, бытие *во времени, вечное возвращение* на землю, как у Ницше и в религиях Востока — вот цель вашего тренинга! И, как и старые религии, антропософия ищет в конечном счете не чего-либо другого, а *бессмертия* для человека. Антропософское бессмертие имеет феноменологическую природу — это обретение кармической памяти. Метафизически, «я» бессмертно, но это бессмертие остается скрытым от человека, забывающего свое последнее воплощение. Преодолеть карму можно, только научившись жить независимо от физического тела... Но я здесь солидарна с Бердяевым: к христианам не относятся кармические представления, грех человечества Христом искуплен!

И вот Интернет — развивающаяся игрушка, придуманная духовными властями мира сего для младенческого человечества. Одна из главных особенностей Сети — ее предельный демократизм: Сетью балуются *все*. Компьютер — волшебный треножник Фауста, мгновенно переносящий юзера из материального мира в сверхфизический. Происходит отрешение человека от собственного тела и окружающей обстановки — Сеть удовлетворяет его самые жгучие страсти, осуществляет сокровеннейшие мечты. Так запускается механизм духовного развития личности. Для подлинных мировых владык, понятно, совершенно неважно, в какие области духа двинется юзер: он не должен лишь коснуться в веществе, тормозить ход эволюции. Отнюдь не рай, не Царство Божие их цель: они — *по ту сторону добра и зла*, и серьезный сатанизм для них так же ценен, как и благочестие. Старое человечество практиковало множество путей в мир духа: молитва, великая музыка и поэзия, даже киноискусство суть средства, выводящие, каждое на свой лад, из земного плана. Но это всё трудные вещи, они для немногих. Церковь — это великая и уже демократическая реальность,

лестница между небом и землей. Однако человечество забыло, как ею пользоваться; ветхие ступени у многих рушатся под ногами. Интернет, если угодно, это квазицерковь, и он прибегает к рискованнейшим средствам, делая ставку на человеческие страсти. Увы, в Сети запутывается множество мух! Но что же делать (я пытаюсь воссоздать логику отцов Интернета), как расшевелить низшие слои человечества, если не вовлекать их в *игры, чаты, соцсети, форумы*?! Почитайте чаты, где самоутверждается сетевая шпана: дорогой коллега, у Вас волосы встанут на голове! А ведь это еще невиннейшие цветочки! Интернет может вызвать inferнальный ужас, подвести к «пучинам греха» — безднам человеческой природы. Это воистину ящик Пандоры!

Пожалуйста, дорогой друг, не поймите все сказанное мною как призыв или предостережение! Это просто комментарий историка русской мысли: Серебряный век хотел персоналистической революции, веселой сверхчеловеческой свободы, софийного знания, андрогинного бессмертия — но пока что мы получили Интернет.

Москва, 2019 год, 30 марта

Письмо четвертое

Совершенно естественно, дорогой профессор, что Вы заинтересовались русским экзистенциализмом! Здесь сказалось не одно то, что труды Бердяева и Льва Шестова доступны Вам в переводах. Вы, как можно предположить, приняли в свое время антропософию Штейнера именно потому, что оккультизм позиционирует себя как знание, адекватное бытию. Но ту же самую абсолютную цель преследуют и русские экзистенциалисты. Это не может не интриговать: в каждом из нас живет ребенок, который хочет знать, как на самом деле устроен мир и как надо жить. Это свойство человеческой природы можно назвать волей к мифу. Я, быть может, разочарую Вас тем, что обойду молчанием материи, близкие Вам — западный экзистенциализм. Такие имена как Хайдеггер, Бубер, Камю были бы весьма уместны в моем письме, но все же это особый разговор. Вообще Вам не стоит ожидать многого от моего очерка — он не более чем схема. Тексты Бердяева и Шестова надо проживать, вбирая их в *свою* экзистенцию.

Давайте попробуем поставить перед своим умственным взором цельные философские *идеи* Шестова и Бердяева — друзей и собеседников на протяжении всей жизни. Оба признавали себя революционерами в философии, оба боролись за индивида, угнетаемого враждебными силами бытия. Человек перед лицом «отвлеченных начал», порождений рассудка: такова экзистенциальная ситуация личности, по мнению Шестова и Бердяева. Очевидна их укорененность в русской антирационалистической традиции, но свое преемство в отношении Соловьёва они ценили мало. Гораздо значимее для них был Ницше, в котором они находили учителя жизни и пионера новой религиозности. Ницшевским «философским молотом» они крушили старые ценности и именно на его пути искали Бога. Ведь тезис Шестова, которым он закончил свою книгу 1900 г. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше»: «Нитше открыл путь. Нужно искать Бога» (Шестов, 1990: 127) — был взят на вооружение ими обоими. Можно сказать, что тезис Ницше «Бог мертв» оба восприняли в духе деизма. И в центре обеих версий *теологии Божественного отсутствия* — авраамического библеизма Шестова и «богочеловечества» Бердяева — стоят идола *сверхчеловека*: это бердяевский *творец*, в пределе *теург*, и шестовский *герой веры*, которая реально движет горами.

Мой тезис касательно Бердяева и Шестова таков: в философском плане они близнецы, плоть их учений облегает весьма похожий идейный скелет. Сам Бердяев признавал это, например, в таких словах из статьи «Лев Шестов и Киркегард» (1936): «Я бываю часто вместе с Л. Шестовым в его проблематике, в его восстании против власти “общего”, выдуманного разумом и этикой, над человеческой судьбой» (Щедрина (сост.), 2016: 413). И мне отраднo было встретить

такую фразу Бердяева, подытоживающего тридцатипятилетний диалог с Шестовым «о Боге, о добре и зле, о знании», в статье «Лев Шестов (по случаю его семидесятилетия)»: «Иногда кажется, что в споре с Шестовым слишком большую роль играет вопрос терминологии» (Там же: 416). Бердяев в конце концов признал, что его расхождение с Шестовым имеет преимущественно терминологическую природу! Что, однако, не избавляет нас от обязанности проследить перипетии этого расхождения.

Самым главным философским врагом русские экзистенциалисты (также и русские софиологи) считали Канта. При этом Бердяев боролся с Кантом на поле «чистого», а Шестов — «практического» разума. Ранний Бердяев стремится обосновать возможность ноуменального, сущностного знания — отрицает непознаваемую вещь-в-себе Канта. Исключив из рассмотрения позитивное естественнонаучное знание, Бердяев основой своей гносеологии сделал знание мистическое, интуитивное, а также оккультное. Его «Философия свободы» (1911) создана не без влияния Штейнера, чьи идеи он соединял с соловьевским *всеединством*. При этом знание Бердяев пронизывал *верой*, а в конце концов отождествил их. Но не назвал ли поздний Шестов — периода «Афин и Иерусалима» (1930-е) — веру «вторым измерением мышления», открывающим вход в истинный мир — потерянный рай?.. Ранний Бердяев считал Вселенскую Церковь тем миром, где возможно ноуменальное знание. Как видно, изначально Бердяев заявлял о себе как гносеологе, ищущем знания высшего — гнозиса. Таким воспринимал его и Шестов, назвавший итоговую статью о Бердяеве «Гнозис и экзистенциальная философия» (1938).

Если Бердяев «боролся» с вещь-в-себе Канта, то Шестов ненавидел кантовский категорический императив, под которым понимал общезначимую мораль, единое для всех «добро». Здесь камень преткновения для понимания Шестова, исток ложных толкований его воззрения. В начале XX в. у Шестова была репутация проповедника безнравственности: полагали, что, отвергая мораль, он призывает «срывать цветы удовольствия» (свидетельство Е. К. Герцык), и запрещали молодежи читать шестовские сочинения. Однако Шестов превыше всего ценил именно добро, но такое, которое несет свободу индивиду, а не порабощает его: он искал некое *сверхдобро*. Отрицающий добро «Л Шестов, в сущности, очень любит “добро” и борется против “зла”. Ненавистное ему “добро” есть “зло”» (Щедрина (сост.), 2016: 370): не запутала ли Вас окончательно эта фраза Бердяева? Ведь даже и Бердяев, ближайший друг и собеседник Шестова, признавал, что Шестов крайне труден для понимания. Более того: сам Шестов не хотел быть понятым — это означало бы «всемирный», падший в его глазах характер его мысли. Он также искал нетривиальных способов ее выражения, для чего прибегал к герменевтике и открытому эпатажу. Борясь с «добром»,

оправдывал «зло» — точнее всё же «злых» индивидов: Макбета, Раскольников, «безобразнейших» людей Ницше, Достоевского, Гоголя и т. д. Юрист, член адвокатской коллегии, Шестов был носителем специфической адвокатской ментальности и в своих сочинениях выступал в роли *адвоката дьявола*, борясь с «добром». Самым ярким образцом этого является его книга 1902 г. о Достоевском и Ницше, пронизанная пафосом оправдания зла. «Уважать великое безобразие, великое несчастье, великую неудачу!» (Шестов, 2007: 220): эта концовка книги выглядит как новый *категорический императив*.

Но Шестов не задавался целью создания новой этики. Уже в книге 1900 г., опровергающей старое «добро», Шестов, подобно Кьеркегору, избирает взамен *преодоление этического* и провозглашает богоискательство на «пути Ницше». В конце своих философских «странствий» Шестов приходит к сверхдобрю — к «добрю» как «близости к Богу». «Платон утверждал, что древние, блаженные мужи были лучше нас и жили ближе к Богу. Похоже, что это правда» (Шестов, 1993а: 651): «древние мужи» здесь не столько мудрецы трагической эпохи (противопоставленные у Ницше моралисту Сократу), сколько Иов, пророки и прежде всего «отец веры» Авраам. «Должное» Шестова, искомое им «добро» есть следование к Богу путем веры. Но Вы помните из моего прежнего письма, что шестовская *вера* есть жесткая альтернатива *знанию*: ведь грехопадение, по Шестову, заключалось именно в познании прародителями добра и зла, что и повлекло за собой возникновение иллюзорного мира Необходимости — царства закона и смерти. И получается как будто, что гностик Бердяев — вечный и принципиальнейший шестовский оппонент! Но это только кажется при невнимательном взгляде, и я Вам предлагаю тотчас же в этом убедиться.

Как мы с Вами помним, в 1911 г. Бердяев императивно отстаивал «церковное» знание, основа которого не что иное, как вера. Однако от реальной православной Церкви он вскоре отошел, вряд ли успев толком воцерковиться. Он томился чувством подавленности грехом, поскольку от религии ожидал освобождающего просветления. И вот, мистик от природы, однажды он пережил подобное «просветление», после чего оставил путь покаяния. Свой опыт Бердяев истолковал как «творческий подъем» и придал ему смысл религиозного откровения. Собственное философское творчество он начал считать деятельностью *богочеловеческой* — актуализацией божественного начала, скрытого в человеческом духе. Иначе говоря, Бердяев стал считать, что творчество соединяет человека с Божеством, и в творческом экстазе опознал свой личный путь к Богу. Но творчеством должна стать вся вообще жизнь человека. И признав *познание за творчество*, Бердяев тем самым исключил из него тот самый момент объективности и давящей «необходимости», который и был ненавистен Шестову. И впрямь, дело тут в одной терминологии: то, что Шестов именовал

«принудительной истиной», Бердяев называл «объективацией». Желая философски упразднить обусловленность человека внешним бытием, наши свободлюбивые экзистенциалисты оставались при одном *чистом акте индивида*: Бердяев называл этот акт *творчеством*, Шестов — *верой*. Однако речь при этом шла о вещах весьма близких: именно приближение к Богу (назвать ли его обожением или «блаженством») — цель как Бердяева, так и Шестова. Сквозной мотив статьи Бердяева «Древо жизни и древо познания» — убежденность в том, что проблема Шестова упирается в философский язык и в действительности они с другом философские единомышленники: «Борьба Л. Шестова с наукой и философией во имя Библии и откровения, как источника Истины, есть в значительной степени недоразумение» (Щедрина (сост.), 2016: 375). В своем учении о творчестве (уже в книге 1916 г. «Смысл творчества») Бердяев конструировал экзистенциальную ситуацию человека, по сути близкую шестовской: в обоих случаях налицо некое сотрудничество Бога с индивидом. Это представление закрепляется гносеологией, развитой в труде 1934 г. «Я и мир объектов»: познающий субъект целиком уходит в себя, веря, что в глубинах собственного духа обретет Бога вместе с действительной Вселенной («микрокосмический» духовный «макрокосм»).

Но откуда такая близость двух версий русского экзистенциализма? Чем объясняется то, что пути Шестова и Бердяева, начавшиеся в Киеве и завершившиеся в Париже, сближались и пересекались не только в географическом, но и в идейном пространстве? Мой тезис на этот счет таков: Бердяев, именно как экзистенциалист, был учеником экзистенциалиста же Шестова.

Однако прежде чем обосновать это положение, мне хотелось бы довести до конца параллельное рассмотрение *идей* Бердяева и Шестова в их внутренней логике. Революционеры, они оба видели новый мир — идеальное (а не подрепрезентированное) бытие. Последнее мое суждение не совсем тривиально, поскольку Бердяев и Шестов вроде бы проблематизировали *индивидуальную* религиозность: Шестов императивно провозглашал Авраамову веру, Бердяев — творческий экстаз. Как же эти мистики перешли от религиозной личности к социуму и даже космосу? Шестов, надо заметить, был совершенно асоциален в философии и не снизошел даже к буберовскому *диалогу*. Шестовскому Адаму не нужна и *Ева*: человек Шестова — одинокий Авраам, бредущий по выжженной пустыне на голос Бога. Однако Шестов хотел вернуть, путем отказа от познания, утраченный рай — таинственный идеальный универсум, водимый Богом, где всё «добро зело». Скрытый от человека маревом «необходимых истин» и «законов», рай приоткрывается взору верующего. Фундаментальным же для Шестова является новозаветное положение в вере, сдвигающей с места горы: вера космична, она «непостижимая творческая сила», которая «определяет и

формирует бытие» (Шестов, 1993а: 562). Это выглядит как магия — Авраам Шестова может показаться величайшим магом! Но, конечно, к апологии магизма Шестов ни в малой мере не причастен. Здесь тот же момент, который подметил Бердяев: проблема Шестова — это проблема языка, не соответствующего *идее* Шестова. Как он защищал зло и злых («уважать великое безобразие») с целью обосновать истинное *добро*, так же, дабы описать возвращение *первобытного рая*, он представляет веру в качестве «непостижимой» магической силы. Впрочем, он именуется еще и «творческой», что вновь сближает его с Бердяевым.

Действительно, в воззрении последнего, идеальный мир — он же апокалипсическое Царство Божие — человеком, совместно с Богом, *творится*. Разница с *раем* Шестова бердяевского *Царства* чисто богословская: небесный *Иерусалим* Иоаннова «Откровения» — рай новый, лучший, нежели первый, обогащенный великими смыслами, связанными, в частности, с Боговоплощением. «Непостижимая сила», создающая новый мир, у Бердяева *мистика творчества*, тогда как у Шестова — *магия веры*. Творческий экстаз — экзистенциальный акт субъекта — представляет собой выхождение «я» в духовный мир. В отличие от Шестова, Бердяев — мыслитель социальный и главное — церковный. В духовном мире осуществляются диалогические (в буберовской версии) встречи духовных субъектов, что конституирует идеальный социальный организм — Вселенскую Церковь. «Мир объектов» же при этом «угасает», «развоплощается» — бытие переходит в субъектный духовный план. И разве не похожа на магическое исчезновение тяжелого мира «необходимости» у Шестова дематериализация вещественного мира в фантастическом проекте Бердяева? По-моему, языковая проблема встает и в случае некоторых изгибов мысли и у Бердяева, а не одного Шестова.

Перехожу теперь к *ученичеству* у Шестова, свидетельство коего вижу в статье Бердяева «Трагедия и обыденность» (1905). Это пространная рецензия на шестовские книги «Достоевский и Нитше» (1902) и «Апофеоз беспочвенности» (1905). Я считаю Бердяева гениальным интерпретатором современных ему философских феноменов. Одна-единственная, и при этом ранняя книга раскрывала Бердяеву само существо — «идею» автора. Изучив все труды, к примеру, Флоренского, мы мало что можем добавить к его духовному портрету, созданному Бердяевым на основании одного «Столпа» — книги 1914 г. «Стилизованное православие». Еще более емкой оказалась статья Бердяева 1905 г. о Шестове: в ней не только адекватно сказано *все* о нем, но, *in pace*, представлена будущая философская *идея* и самого Бердяева. Сверх того, схвачен момент перехода от Шестова к Бердяеву — момент, рискну сказать, оплодотворения шестовской интуицией бердяевского сознания и рождения Бердяева-экзистенциалиста.

И в самом деле. Когда писалась статья «Трагедия и обыденность»? Тогда, когда мамы запрещали своим сыновьям-юношам читать Шестова — в те времена, когда «Апофеоз беспочвенности» и «Достоевский и Нитше» имели в обществе ту же репутацию, какую ныне имеют фильмы Ларса фон Триера. Книга 1902 г. действительно мрачна, шестовский сатанизм может быть обоснован множеством выдержек из этой «Философии трагедии». Но вот прозорливец Бердяев — быть может, на основании не только текстов Шестова, но и дружбы с этим «человеком необыкновенной доброты, отзывчивости и заботливости» (Щедрина (сост.), 2016: 427) — в статье «Трагедия и обыденность» ничтоже сумняшеся пишет: «Он [Шестов] восстает против “добра” во имя чего-то высшего, чем добро <...>, *добра трагедии*. <...> Шестов — фанатик добра, <...> также гуманист <...>; он, может быть, даже тайно вздыхает по религии Христа» (Там же: 92). В авторе жутковатой книги 1902 г. Бердяев предчувствовал создателя удивительного трактата «Гефсиманская ночь» (1923), где Христос прямо назван *сошедшим к людям Богом*. Однако еще важнее страстной апологии Шестова бердяевское указание на принципиальную неприступность его *идеи*. Шестов сам подает повод к каким-то «колоссальным недоразумениям» (Щедрина (сост.), 2016: 85)¹ вокруг себя! Бердяев и позднее, в статье «Основная идея философии Льва Шестова» (1938), писал, что тема Шестова невыразима средствами рационализированного языка: у Шестова силами разума велось отрицание того же разума, положительный же шестовский проект представить с помощью рациональных категорий невозможно (Там же: 429–430). Проблема Шестова, по Бердяеву, почти что сводится к проблеме *языка*: идеал Шестова — это первобытный рай, но наш язык приспособлен к миру уже падшему. Поэтому, отрицая общезначимое — падшее «добро», Шестов выдвигает такие его антонимы, как «зло», «произвол», «абсурд», что приводит к ложному пониманию его пафоса. И мне страшно нравится, что в статье 1905 г. для объяснения феномена Шестова Бердяев привлекает слово «музыка»: «Музыка для Шестова выше всего, он хочет, чтобы философия превратилась в музыку» — «правду о своей душе» Шестову естественно выражать именно в музыке (Там же: 84, 85). Действительно, во-первых, Шестов в юности серьезно занимался пением; во-вторых же, метафизическая *музыкальность* дополнительно подтверждает его родственность натуре Ницше... По-моему, дорогой коллега, некоторые факты биографии симптоматичны и могут очень помочь исследователю выявить «идею» философа! Иногда же вся философская биография укладывается в некий антропологический тип: Вы знаете, что во Флоренском я вижу «русского Фауста». — И вот казус Шестова. Бердяев в нем выявил «музыкальность»,

¹ Слово «недоразумение» встречается во всех статьях Бердяева о Шестове.

мне же открылись шестовские «адвокатура» и, условно говоря, «сионизм» (как подражание Аврааму, идущему в землю обетованную). Раннему Бердяеву также принадлежат меткие суждения по поводу шестовской герменевтики... Но займемся пока что главным — обоснованием факта ученичества Бердяева по отношению к Шестову.

Бердяев согласился с шестовским *оправданием зла* — защитой «подпольного человека» Достоевского. Он сделал данную интуицию центром собственного экзистенциализма, при этом развив ее. Суть интерпретации Бердяевым «философии трагедии» Шестова такова: Шестовым «с небывалой остротой была поставлена *проблема индивидуальности*» — судьбы человека, оторвавшейся «от судьбы всего мира» (Там же: 82, 89). Ситуацию «подпольного человека» Бердяев признал тем самым универсальной. По Бердяеву, всякий человек «подполон» — одинок, «трагичен». «Объективно всякая человеческая жизнь трагична» (Там же: 90), она непременно кончается смертью. Шестов не имел в виду такой универсальности интересного для него типа. «Подпольных», трагических людей, по его мнению, не так много: это всё те же Достоевский и Гоголь, Кьеркегор и Ницше, номиналисты и Лютер — люди «безобразнейшие» прежде всего. Бердяев не педалирует этого «безобразия», переосмысливая тем самым категорию «трагизма»: с ней он связывает человеческое неизбывное одиночество¹. Для Шестова «подпольный человек» (которого открыл в самом себе, что подметил Бердяев) прежде всего *безобразен*, для Бердяева — *одинок*. Именно здесь момент зарождения бердяевского экзистенциализма. Бердяев был уязвлён пронзительной постановкой проблемы «подпольщика» у Шестова, но интерпретировал концепцию последнего на свой лад, заменив «безобразие» на «одиночество». Так — в диалоге с ранним Шестовым — родился бердяевский экзистенциализм, став продолжением шестовско-ницшевской «переоценки всех ценностей».

Действительно: до философской «встречи» с Шестовым Бердяев, по его собственному признанию, был сторонником кантовской этики — останавливался на «общеобязательных этических нормах» (Там же: 100). Но Шестов открыл ему глаза: «Все ценности мира <...> бессильны меня спасти, <...> предотвратить мою смерть, открыть для меня вечность» (Там же: 90), — почувствовал

¹ Бердяеву также был присущ пафос *оправдания зла* — скажем, безобразия Ставрогина он был склонен сводить к избытку сил его природы, а не расценивал как греховность. Бердяев признавал, что чётко скорее к злу, чем к *греху*: грех — категория внутренняя, грех надо отсекают или преодолевать — но от этих церковных представлений Бердяев отказался. Он предлагал подниматься над грехом в творчестве — вместо того чтобы рационализировать грех. Считая «трагичной» всякую личность, Бердяев косвенно *всех* уравнивал в «безобразии» — *всех* считал «подпольными людьми». Невольно он здесь совпадал с воззрением православной аскетики: подвижник, вглядывающийся в собственное «подполье», со всей искренностью считает себя грешнейшим из людей и восклицает в отчаянии: «Аз бо есмь пучина греха» (молитва перед причастием). Но в этой общей антропологической ситуации церковный подвижник кается, тогда как *человек* Бердяева — творит.

Бердяев всем своим существом. Вот тот «новый горизонт», который распахнулся перед Бердяевым благодаря Шестову: «Шестов <...> требует переоценки ценностей в таком направлении, которое поставит в центре мира одинокую человеческую индивидуальность, ее судьбу, ее трагические переживания» (Там же: 94). По-моему, цель Шестова была не совсем такой: в конечном счете он говорил не об «индивидуальной», но о «библейской» истине. Но именно так понял Шестова Бердяев. Точнее сказать, так была сформулирована Бердяевым его собственная философская идея, возникшая при истолковании Шестова.

Дорогой профессор, обратите внимание: это интереснейший образец бердяевской герменевтики! Бердяев верно обозначил одну из шестовских тенденций (философия одиночества), во-вторых, универсализировал ее — и, наконец, сделал истоком и основанием собственной философии. «Всё наше философское и моральное мирозерцание должно быть перестроено так, чтобы в центре был вопрос об индивидуальной человеческой судьбе, чтобы интимная наша трагедия была основным движущим интересом» (Там же: 98): для осуществления этого задания — постройки своей Ich-Philosophie — Бердяев, кроме собственного опыта, привлек впоследствии не только «Наукоучение» Фихте, пессимизм Шопенгауэра и феномен Ницше, но и антропософский оккультизм. Но ему не хотелось оказаться солипсистом, русским Штирнером, и он взял на вооружение средневековые представления о подобии микро- и макрокосма... Пока что, в 1905 г., он именовал собственный философский проект «*трансцендентальным индивидуализмом*» и откровенно возводил к революционному воззрению Шестова, называя «единственной философией трагедии» (Там же).

Под влиянием Шестова Бердяев и самого себя стал считать *человеком трагическим*, хотя и несколько иного типа. К трагедии, поучает Бердяев старшего годами друга, люди приходят разными путями. Сопоставляя собственный «трагизм» с шестовским, Бердяев высказывает нечто весьма интимное. В случае Шестова, трагедия — это «результат какого-то испуга, ужаса перед жизнью, бессилия, провала». Здесь намек не только на загадочный и болезненный кризис, настигший Шестова в середине 1890-х гг., но и на воистину «беспочвенное» положение российского еврейства, живущего под Дамокловым мечом погромов¹. А вот что Бердяев пишет о самом себе: «К трагедии могут привести и бьющие через край творческие силы жизни, и слишком большое дерзание, и положительная жажда сверхчеловеческого и сверхприродного, воля к безмерной и беспредельной свободе» (Там же: 89). Впоследствии Бердяев вчувствует свою ницшеанскую «трагедию» в главного героя «Бесов» Достоевского («Ставрогин») и эпатазирующе оправдывает, «спасет» его.

¹ О том, как Шварцманы пережили погром 1881 г., рассказано дочерью Шестова Н. Л. Барановой-Шестовой в первом томе ее труда «Жизнь Льва Шестова».

Но в увлечении Шестовым Бердяев идет и дальше — до полной личной солидарности с «подпольщиком». Он берет на вооружение его циничное motto: «“Свету” быть, только если я “чай” буду пить», — конечно, переведя это нечистое словцо на философский язык. «Философия трагедии» согласна признать общечеловеческие ценности только в том случае, «если существует бессмертие, если возможно трансцендентное утверждение индивидуальности» — «иначе да погибнет мир» (Там же: 98, 99). Бердяевский императив сильнее жеста Ивана Карамазова, просто возвращающего «билет» Творцу: здесь каприз, воля Бердяева к апокалипсической разрядке, характерная для мысли Серебряного века. Последняя, как правило, эсхатологична — но вот философские «странствия» Шестова «в себе имеют нечто агасферическое» (Булгаков, 1993: 522). Бердяев всегда мыслит в перспективе Апокалипсиса. И главный лозунг как Шестова, так и Бердяева — «да будет воля моя»: он легко распознается как в «воплях Иова», которые Шестов противопоставляет логике Гегеля, так и в «творчестве» — нерве бердяевского экзистенциализма.

Не знаю, дорогой коллега, удалось ли мне донести до Вас два моих первых вывода при сопоставлении воззрений Шестова и Бердяева: 1. Эти версии русского экзистенциализма, весьма близкие в интуициях и концептах, расходятся главным образом в плане терминологии. 2. Бердяев-экзистенциалист является учеником Шестова.

С 1905 по 1938 г. (год смерти Шестова) Бердяев и Шестов обменивались критическими друг о друге статьями: Бердяев написал шесть, Шестов — две. Пока что мы с Вами видели ситуацию их диалога со стороны Бердяева. Решающее слово последнего — принять правду Шестова и развивать ее на собственный лад¹. Но как Шестов видел Бердяева? Шестову было чуждо то эмпатическое понимание, которое выказывал Бердяев по отношению к нему, «принимая» его правду. Нельзя сказать, что Шестов не понял Бердяева: поняв и, быть может, даже приняв на мгновение бердяевское воззрение, Шестов тотчас же отверг его как в корне ложное.

Однако начать надо с того, что Шестов ценил всё же ранний бердяевский антирационализм — «вкус к Глупости»: «Мы оба сходимся в одном. Мы ненавидим всякого рода ratio». В статье о Бердяеве 1907 г. «Похвала глупости. По поводу книги Николая Бердяева “Sub specie aeternitatis”» Шестов обозначает ту идейную платформу, на которой они с Бердяевым будут стоять до конца: признание законов природы и морали исключительно «болезнью бытия» (Ермичев (сост.), 1994: 179, 172, 175). Интонация первой шестовской работы о Бердяеве пока еще снисходительная, да и название ее, заимствованное у Эразма Ротер-

¹ «Скажем Шестову свое “да”, примем его, но пойдем дальше в горы — чтобы творить» (Щедрина (сост.), 2018: 104). Образ философствования как горного восхождения, понятно, взят у Ницше.

дамского, может показаться двусмысленным. «Похвала глупости» Шестова — фактически его ответ на статью Бердяева «Трагедия и обыденность», которую я считаю историко-философским шедевром. Между тем Шестов не потрудился ее понять и заявил, что Бердяев видит в нем «скептика» и «пессимиста». И впрямь, Шестов — «не диалогический человек» и не способен «проникнуться проблематикой другого» (Щедрина (сост.), 2016: 414). Бердяев эту особенность герменевтики Шестова (позднее он назовет ее «шестовизацией» толкуемых авторов) заметил еще в 1905 г. и назвал «психологическим схематизмом» — анализом с помощью априорных схем, навязываемых интерпретатором (Там же: 85). Впоследствии Шестов оперировал одной-единственной схемой «великой и последней борьбы» с разумом, подверстывая под нее мыслителей от Плотина до Ницше. Собственно, и в «Похвале глупости» Шестов свел искания раннего Бердяева исключительно к «вызову здравому смыслу», упрекая его лишь за отсутствие радикализма.

Вторую статью о Бердяеве («Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия») Шестов написал в 1938 г. — незадолго до смерти. Бердяев уже стал знаменитым философом; соответственно, тон статьи лишен ёрнической иронии. Подводя итог почти сорокалетнего философского общения, Шестов четко противопоставил свое воззрение («экзистенциальную философию») «гнозису» Бердяева. Для меня здесь поразительна, во-первых, точность Шестова в указании на бердяевскую *идею*, но, во-вторых — бескомпромиссность ее отрицания, обусловленную, полагаю, не философскими, а более глубинными причинами. Действительно, сам Шестов под «гнозисом» понимал *познание* в самом широком смысле слова, но попадал при этом в десятку, ибо Бердяев — подлинно *гностик*, то есть эзотерик, апологет знания, во всяком случае, не тривиального. Шестов точно указывает на первичную интуицию *гнозиса* Бердяева (заимствованную последним из «Философии свободы» Штейнера еще в 1900-е гг.): «Тайна реальности раскрывается не в сосредоточенности на объекте, предмете, а в рефлексии, обращенной на акт, совершаемый субъектом» (Ермичев (сост.), 1994: 412). Но субъективизм, на взгляд Шестова, от «ужасов бытия», от гнета Необходимости человека не избавляет. Напротив, ставя в центр бытия человека, Бердяев, как утверждал Шестов, умаляет тем самым Бога. «Богочеловечество» грозит обернуться «человекобожеством», и с этим шестовским положением трудно не согласиться.

Бердяев, как мы помним, «основал дело своей жизни на свободе» (Бердяев, 1990: 313) — на «несотворенной» свободе, который мыслитель манихейски противопоставлял Богу, уравнивая ее с Ним, а то и ставя превыше Его. И вот именно эта *свобода* делается мишенью убийственной шестовской критики, утверждающей свободу «сотворенную», — точнее сказать, сотворенного Богом

свободного человека. Согласно Шестову, то, что Бердяев именует свободой, есть дьявольское ничто, небытие — наведенный на прародителей змеем из бездны обморок, в котором и совершилось грехопадение. Бердяевская «свобода» для Шестова — это злая фикция; фиктивно и принесенное ею людям *знание*, подобно занавесу, скрывшее от них первоначальный рай. Знание — синоним необходимости, которой обернулось ничто — псевдосвобода. «Райское неведение», по Шестову, «бесконечно богаче и содержательнее всех наших знаний» (Ермичев (сост.), 1994: 430). Шестов зовет назад — в потерянный рай, Бердяев — в будущее, в рай совершеннейший — в христианский Новый, апокалипсический Иерусалим. Здесь все же глубокое расхождение наших экзистенциалистов, хотя «объективация» Бердяева очень близка шестовскому «всемству». Бердяев — футурист, Шестов же, невзирая на ницшеанскую закваску его мысли — архаист.

Все рассуждения Шестова в статье «Гнозис и экзистенциальная философия» вращаются вокруг категории свободы. Несотворенная свобода — это фантом, приманка дьявола, обернувшаяся рабством и смертью. Несотворенная свобода умаляет даже Бога, который оказывается неспособным преодолеть зло: эта обязанность возлагается на человека. Больше всего в «гнозисе» Шестова возмущает мысль о «бессилии Бога справиться с тем, что не Богом создано» (Там же: 419) — таковы бердяевские философские поползновения Бога как-либо ограничить. Но вот что примечательно! Шестов, отстаивая «Бога, для которого нет ничего невозможного», Бога-Вседержителя, властвующего над «всеми истинами» (Там же: 423), антропоморфизирует Его — соответственно умаляет — в большей степени, чем Бердяев. *Бог* Шестова — даже тот «Абсурд», на который опирается шестовская «экзистенциальная философия» (Там же: 425), — мифологичен, подобен восточному деспоту-самодуру. Неопределенность, с Ним связанная, слишком человеческая — это неопределенность произвола, каприза. *Бог* Шестова соразмерен человеку, Он лишен запредельной тайны, хотя и способен бывшее сделать небывшим. Даже невероятнейший проект обращения времени Шестов формулирует в наших профанных категориях, снижая тем самым Бога до уровня сказочного волшебника. Бердяевский деистический *Бог*, напротив, слишком таинственен, запределен человеку: последнему в его собственном «творчестве» открывается лишь крошечная верхушка айсберга, погруженного в мрак. С другой стороны, *Бог* Бердяева, отождествляемый им с Христом, удерживает в Себе традиционно-богословскую *логосность*, что и делает бердяевское воззрение *гнозисом* в словоупотреблении Шестова.

И вот шестовская «сотворенная свобода». Чувствуете, дорогой друг, насколько неактуальны для нас ныне мечтания русских экзистенциалистов о свободе человека? Эта категория, в советское время влекущая нас, как сияющая горная вершина, ныне увяла и сморщилась, явив свою фиктивность и никчемность.

Свобода по Шестову — это райское, сказочное, гипотетическое, непредставимое бытие, когда «все добро зело», никакого выбора нет, и человек — «автомат добра», столь пугающий Бердяева. Ныне падшему человеку свобода приоткрывается в «измерении веры». Для верующего — Шестов часто напоминает нам слова Писания — нет ничего невозможного. По сути, Шестов проповедует невероятный архаический сдвиг в сознании — пробуждение в современном человеке библейского баснословного кочевника Авраама, принесшего в жертву Богу своего сына и ушедшего с родины на Божий зов. Расковать и оживить в себе праотца, извлечь его из-под вековых цивилизационных напластований и ввести в современность — понятно, дело безумное. Но Шестов как раз безумие-то и славит! Он призывает «отчаявшихся» вопреки разуму вопить, подобно Иову, взывать к Богу с исступленной надеждой на «повторение», на «невозможное», на возвращение утраченного. В самом деле, *философская идея* Шестова удивительна! Провозглашаемая им «экзистенциальная философия» не опирается на силлогизм и на суждение опыта, но в своей основе есть молитвенное обращение ко всемогущему Богу: она не рассуждает — «а взывает, обогащая мышление совсем чуждым и непостижимым для умозрительной философии измерением. Она ждет ответа не от нашего разумения <...>, — а от Бога» (Там же: 423).

Как видите, Шестов — библейский диалогист, проблематизирующий диалог человека и Бога в некоей предельной ситуации. Если так, то его место в ряду его современников, создателей разных версий философии диалога: М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера, Михаила Бахтина. И хотя он пользуется герменевтическим методом — это «странствия по душам» мыслителей, — в основе его положительной философской программы (все же такая существует!) скрыта диалогическая интуиция. Иов молитвенно взывает к Богу — Бог возвращает ему утраченные здоровье, детей, имущество: вот нагляднейшее явление *диалога* по Шестову. При этом диалог человека с человеком, «я» с «ты», Шестову не интересен, он за пределами его единственной темы — *религиозной веры*. «Другой» человек не в силах избавить меня от «ужасов жизни», ввести в потерянный рай — это Божия прерогатива. «Другой» человек для Шестова — это, конечно, не *ад*, как для Сартра¹: «другого» просто нет для Шестова. При всем дружелюбии и отзывчивости (отмеченных современниками) Шестов как бы не знает особенного пространства любви. И дело не только в том, что Ева в шестовском раю еще как бы не отделилась от Адама: Шестову неведома интуиция любви как восприятия «другого» в аспекте «я» (что́ и означает евангельское *любить ближнего как самого себя*). В частности, Шестов не знает Бердяева как

¹ Впрочем, «другие», как «всемство», живущее под чарами дьявола, в его экзистенциализме играют роль земного ада.

«я», пребывает вне бердяевской правды. В статье «Гнозис и экзистенциальная философия» *гнозис*, если называть вещи их именами, отрицается как воззрение небиблейское, нечестивое, по сути безбожное, а в его основах, скрытых в рассказе о грехопадении, — вообще сатанинское.

Да простит меня весьма симпатичный мне Лев Исаакович: я вижу в его учении уклон в аутизм — не могу подобрать другого слова. Но аутичен и «гнозис» Бердяева, зовущего «субъекта» прочно обосноваться в мире собственных мыслей и считать этот мир единственной реальностью. Отличие аутизма Бердяева от аутизма Шестова лишь в том, что *одиночество* Бердяев в идеал не возводил и пытался создать модель «общности» остающихся в своем внутрипребывании субъектов. Бердяев был человеком компанейским — не только бессменно председательствовал на «средах» Вяч. Иванова, но был и душой салона сестер Герцык, и весьма желанным членом «Нашей Церкви» супругов Мережковских. Разочаровавшись в наличной церковности, в 1930-е гг. он в книге «Я и мир объектов» наметил модель «общности» на основе *диалога* по Буберу — личностного общения «Я» и «Ты». Замечу, что уже Мережковский размышлял — предваряя здесь Бахтина — о «тайне двух», которую отличал от «тайны трех» — проблему пола от проблемы Церкви и социума. И вот Бердяев кое-как, с чужой помощью, все же справившийся с межличностным *общением*, не смог от него перейти к проблеме *общества*. Он вполне солидарен с Шестовым, когда, уже в 1930-е гг., настаивал на «вечном и непреложном трагическом конфликте личности и общества» (Бердяев, 1994: 311). Также и чаемая Бердяевым Церковь Святого Духа осталась одной декларацией. Однако в конце итогового «Самопознания» Бердяев задает цель «экзистенциальной философии» — мне кажется, что в тот момент он думал именно об аутизме Шестова: «Великая задача, к которой нужно стремиться, это достигнуть общности, общения, понимания в наиболее индивидуальном, оригинальном, единственном. Это и есть трудная задача так называемой экзистенциальной философии, которая выходит за пределы общеобязательного, объективированного, социализированного познания» (Бердяев, 1990: 327). Эти слова, подразумевающие и опыт Шестова (попытку вырваться из «всемства»), по смыслу отнюдь не банальны. Человеческая «общность» возможна только в духовном мире и в апокалипсической перспективе — по крайней мере, так считал Бердяев. Что касается Шестова, то, задумайся он о высоком, не «всемском» союзе людей, пожелай выйти из принципиальнейшего «авраамического» одиночества, он говорил бы об «измерении веры» и библейском — мессианском будущем. Боюсь, что тогда пустынному *страннику* Аврааму ему пришлось бы предпочесть, в качестве философского прообраза, *законодателя* Моисея, возглавившего древний Израиль. Но Моисея Шестов отстранил от себя еще в юности, когда отошел от завета отцов.

Дорогой профессор! Мне хотелось представить Вам Шестова и Бердяева, подобно двум наведенным друг на друга зеркалам, являющим взаимно глубину их экзистенций. Бердяев основал свое философско-жизненное дело на *свободе* и *творчестве* — но бердяевская свобода осуществляется, по его мнению, в *вере* индивида; Шестов свел человеческое существование к *вере* — однако вера для Шестова есть «великая *творческая* сила», оборачивающаяся райской *свободой*. При несомненной самобытности воззрений Шестова и Бердяева¹ эти воззрения опираются на одни и те же столпы *веры* и *свободы*. Возможно, что в лице Шестова и Бердяева мы имеем дело с первыми ласточками русского философского постмодернизма. Ницше (конечно, и Маркс) расшатали традиционный склад их религиозного и философского сознания. Бердяев отмечал в Шестове «совмещение ницшеанских и библейских мотивов» (Щедрина (сост.), 2016: 362) — однако и «антроподицея» самого Бердяева не что иное, как описание *сверхчеловека* в псевдохристианских категориях. Не только Шестов, но и Бердяев искали Бога на «пути, открытом Ницше». В результате *Бог*, равно как и *человек*, у обоих оказались заслоненными гигантской тенью *сверхчеловека* — библейского героя, останавливающего Солнце и сдвигающего с места горы, у Шестова и *теурга*, наконец-то создающего «философский камень и жизненный эликсир», у Бердяева. Расколдованный, освобожденный от происков познающего разума мир парадоксальнейшим образом оказывается у наших постмодернистов миром старых добрых чудес!

Дорогой коллега! Завершая сопоставление двух феноменов русского экзистенциализма, я хочу указать Вам на некоторые главные концепты их воззрений. Тем самым еще отчетливее предстанут перед Вами как специфика, так и сходство философских ликов Шестова и Бердяева.

1. Истоки. Шестов и Бердяев оба были религиозными диссидентами: Шестов отошел от семейного иудаизма, Бердяев свое *новое религиозное сознание* противопоставил православной церковности и даже, быть может, евангельской традиции («апокалипсическое христианство» он называл религией уже Третьего Завета). Однако вера отцов в снятом виде в учениях обоих присутствует. Особенность религиозности семьи Шварцманов заключалась в преобладании книжного элемента над ритуальным: субботу ее члены не соблюдали, зато глава семьи прекрасно знал древнеиудейские письменные источники. Потому, ка-

¹ То, что Бердяев — ученик Шестова, не отменяет его философской самостоятельности. Шестов звал *бороться с разумом* — это дело тупиковое или «агасферическое», по Булгакову. Бердяев же призывал к *творчеству*, фактически оправдывая, наполняя смыслом жизнь любого человека. В статье «Гнозис и экзистенциальная философия» Шестов назвал Бердяева «учителем и философом культуры» (Ермичев (сост.), 1994: 434). Конечно, Бердяев таков только на фоне шестовского апофеоза безумия: именно к выходу из культуры Бердяев призывал уже в ранних работах.

жется, восстание Шестова против широко понятого *закона* отрицанием главных святынь его семьи не было. Шестову скорее могло претить профессиональное законничество, но оно претворилось в адвокатский пафос шестовского философствования, которое от начала и до конца было не чем иным, как защитой индивида, обвиняемого «всемством». В шестовском же библеизме отразилась отцовская книжность. Шестов, в конце концов, искал Бога библейского Авраама, хотя и на «пути Ницше». Сионизм Исаака Моисеевича Шварцмана Шестов усвоил в сублимированном виде: как духовный, в вере, возврат в страну обетованную — в Палестину духа, в потерянный рай. Как видно, диссидентство Шестова было не столько разрывом с традицией предков, сколько ее одухотворением — попыткой постичь ее существо. Но есть еще один важный момент, связывающий Шестова с «Иерусалимом»: это библейская заземленность, посюсторонность даже и идеалов, простая жизненность целей и ценностей. Земная любовь, собственность, здоровье, душевная радость и покой, — *счастье* человека в глазах Шестова имеет не мещанскую, а райскую природу.

Бердяев идентифицировал себя как христианина, своим Богом считал Богочеловека Христа, не любя при этом Яхве. Ключевым было для него понятие «Богочеловечество»: «Я мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества (Бердяев, 1990: 165)». «Богочеловечество» — это термин Соловьева, у него обозначающий Софию-Церковь. Однако смысл «Богочеловечества» для Бердяева не совпадал ни с соловьевским, ни с церковным, указывающим на двойственную природу Христа. Приватный бердяевский смысл с большой степенью точности может быть приравнен к ницшевскому «сверхчеловечеству» — человечеству «преодоленному», эволюционно продвинутому силою «воли к власти». Вера Бердяева в «Богочеловечество» и «богочеловечность», как он вполне простодушно признается в «Самопознании», есть лишь развитие его веры в человека как существо *свободное*: «Я стал христианином не потому, что перестал верить в человека, в его достоинство и высшее назначение, в его творческую свободу, а потому, что искал более глубокого и прочного обоснования этой веры» (Там же). Логика философа Бердяева удивительна по своей, мягко говоря, дерзости: желаемое и искомое им он, ничтоже сумняшеся, возводит в ранг метафизического и религиозного постулата. Ему нравится идея «сверхчеловека» — ведь Бердяев по закваске ницшеанец, — и он переименовывает скомпрометированную «белокурой бестией» «сверхчеловечность», обозначив ее пристойно-метафизическим именованием «предвечной человечности» — принадлежности Сына Божия: «Существует соизмеримость между человеком и Богом в вечной человечности Бога». Ницшевский концепт возводится Бердяевым в достоинство нового религиозного догмата. Вера Бердяева — это «вера в человечность Бога» (Там же: 166) и вместе с тем

в божественность человека, выражающуюся в человеческом творчестве. Где-то на рубеже 1900 — 1910-х гг. Бердяев пережил мистическое просветление, род *сатори*, в результате чего, оставив покаянную — скучную! — церковную практику, расценил в качестве религиозного экстаза собственное творческое вдохновение. Напомню здесь Вам, что и шестовский экзистенциализм родился как плод загадочного кризиса, настигшего Л. И. в середине 1890-х гг.: он имел в виду как раз самого себя, когда в Ницше, Толстого, Достоевского, Лютера и т. д. вчувствовал «перерождение убеждений» и объявлял их «безобразнейшими людьми», лишенными земных надежд.

2. Экзистенциалистский Бог. Из Библии Шестов вычитывает Бога неведомого, Бога архаичнейших «праотцев», который отнюдь не тождественен Богу законодателя Моисея. Но к шестовскому Богу не стоит подступать с методом апофатического богословия. Шестовский Бог Творец человеку открывается исключительно в Своем акте — ответе на молитвенный вопль отчаяния. Ответ этот всегда положительный: *Бог Шестова* (как и *Бог Бердяева*) *человечен*, гуманен. Однако этот Бог отвечает человеку только в ситуации его веры: Иов верил — и получил назад умерших детей и рассеявшиеся стада; Киргегард «движения веры» сделать не смог — и Регина Ольсен осталась женой Шлегеля. В глазах же теолога, от которого действительное (по Шестову) положение вещей скрыто за стеной из «необходимых истин», Бог оказывается Произволом и Абсурдом. Его в принципе не «знают» — Ему можно только молиться. Шестовский Бог скрыт от человека мраком мирового греха. И, может, единственный отвечающий Ему зримый образ — это окутанный грозowymi облаками, подобно вулкану ревущий Синай: картина, предвещающая логосное откровение Моисею (см.: Исх. 19, 16–20). Шестовский *человек* — последний раб своего Бога, в котором ищет одно-единственное — милостивый взгляд в свою сторону. Такой Бог — таинственная полнота возможностей — есть для раба последняя возможность вернуть утраченное. В шестовском мифе причудливо сплелись всемогущество Бога с Его мизерностью, отражающей слишком человеческие претензии верующего. Первична для Шестова, как и для Бердяева, проблема антропологическая, и она решается тоже как «антроподицея» — «адвокатская» защита, скажем, Ницше в книге 1900 г. Теологическая же проблема, как и в случае Бердяева, вытекает из нее: императив той же книги — «нужно искать Бога» на «пути, открытом Ницше». Вот мой вывод: Шестов помещает своего *человека* в ситуацию «смерти Бога» по Ницше и понуждает его к богоискательству.

Бог Бердяева, испытывающий нужду в человеке, не способный справиться со злом и уповающий в этом на человеческое творчество, также, понятно, снижен, умалён. Это не абсолютный *Бог философов и ученых*, также и не *Бог теизма* (ко-

торый «умер» в глазах как Ницше, так и Бердяева), а как бы бог малый — нечто вроде нумена, даймона и т. п., которого Бердяев называет *Христом*. В бердяевском «основном мифе христианской богочеловечности» (Бердяев, 1990: 166) Бог действует изнутри человека, Он — со-работник, со-творец последнего. Бог Шестова, замечу, человеку по-иудейски трансцендентен. Если шестовский Бог внимает молитве верующего, то в теологии Бердяева молитва мало уместна. Богословие Бердяева — мистическое, религиозное событие для него — это не диалог, а единение с Богом в творческом акте. Бердяев называет это «тайной двойного рождения, рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге» (Там же). В своем богословии Бердяев ориентируется скорее на ницшезированных германских мистиков, чем на святых отцов, покаянно взиравших на Христа Распятого. Бердяев звал к подражанию в творчестве Христу Апокалипсиса, грядущему в силе и славе («се, творю всё новое»: Откр. 21: 5). Автор «Смысла творчества» странным образом возродил в своей концепции отцовский деизм. Во всяком случае, его «человечный Бог», в кенозисе спустившийся до уровня творческой личности, также воспроизводит концепт «сверхчеловека».

3. Мир. Как Шестов, так и Бердяев видят мир в перспективе *конца*. Речь идет для них то ли о конце предварительном — быть может, говоря современным языком, о смене культурной парадигмы (Бердяев верил в земное «тысячелетнее царство святых» Иоаннова «Откровения», а это концепт культурологический), то ли об абсолютном конце — фундаментальной мировой метаморфозе, переходе в иной план бытия. Наличное состояние мира русский экзистенциализм с гневом отвергает как иллюзорное и при этом для человека вредоносное. Порчу мира и Шестов, и Бердяев возводят к библейскому грехопадению. Ослушанием прародителей мир отпал от Бога, рассыпался на частицы, враждующие между собой, что означало его материализацию и отчуждение от человека. Таким грехопадением видится Бердяеву, который состояние падшего мира называет «объективацией». Шестов ужасы действительности, подчинившей себе человека, возводит к изменению способа восприятия им мира: блаженству в раю человек предпочел познание. Для Шестова важно не то, что от мировой конкретики познание отчуждает, но то, что оно эту конкретику губит, подчиняя ее всеобщим нормам. Мир отдельных существ — истинный Божий мир в глазах Шестова — после грехопадения оказался заслонен завесой, как бы сотканной из закономерностей. Перед человеком предстал фантом Необходимости, скрывший от его взора Бога вместе с раем, свободой, бессмертием. Русские экзистенциалисты учили о том, что человек живет в мире, заколдованном разумом, и сам находится как бы в гипнотическом сне («Гефсиманская ночь» Шестова). Расколдовать мир от наваждения рационализма возможно героиче-

ским усилием — творческим актом, как полагал Бердяев. Прорваться сквозь иллюзию к подлинной — если угодно, софийной действительности для него совпадало с созданием мира самим человеком-творцом. Так что, отрекшись от культуры, бессильной переустроить бытие, Бердяев — здесь, пожалуй, прав Шестов — мыслил все же в культурной матрице, стремясь предельно приблизить культуру к собственно духовной реальности. Но ведь и идеал Апокалипсиса — град Небесный Иерусалим, выстроенный из чистого золота и драгоценных камней, — тоже квазикультура!

Шестов же, в самом деле, проблематизирует победу над мировой иллюзорностью как радикальный разрыв с культурой — с самим конституирующим культуру разумом. Не столько героизм, сколько собственно трагизм — родная стихия Шестова. Рационалистическая иллюзия, согласно его учению, рассеивается в предсмертном состоянии, в муках болезни, в отчаянии от утраты и всякого рода бессилии. Именно тогда рушатся земные надежды и зло парадоксально оборачивается высшим добром — близостью к Богу. Подобные ситуации просветления (для Шестова это, как правило, падение в «безобразнейшее» — в случаях Ницше, Достоевского, Лютера, Кьеркегора, — прежде всего его самого, Шестова), понятно, индивидуальны: они суть изменение сознания человека, как бы открытие у него нового зрения. Мир при этом не меняется: необходимость исчезает — но она, по Шестову, в принципе иллюзорна; рай возвращается — но он и не исчезал, хотя был невидим для человека. Уже Бердяев замечал, что для Шестова «грехопадение произошло в сознании, а не в бытии, в сфере гносеологической, а не онтологической» (Щедрина (сост.), 2016: 372) — т.е. затронуло не мир, а одно сознание человека. Но здесь Шестов все-таки непоследователен. Когда он называет веру — альтернативу знанию — «непостижимой творческой силой», сдвигающей с места горы, то указывает на ее революционное вмешательство именно в *мир*. Однако *общий* мир Шестов отрицает, не пускает в свою утопию точно так же, как Бердяев — *объективацию*. При этом Шестов никоим образом не настаивает, как это делает в аналогичном случае Бердяев, на «субъектном» качестве своего «рая». Совсем напротив: «рай» Иова включает и его детей, и стада, и дома. Здесь некая «эзотерическая» разница представлений Шестова и Бердяева о должном бытии, упирающаяся в различие их изначальных мировоззренческих парадигм — иудаизма и гностического христианства. Бердяев в основе дуалист, предпочитающий материальному аспекту мира духовный, тогда как Шестов — монист, признающий единый, плюрально-конкретный мир перед очами Бога.

В отношении Шестова и Бердяева к миру для меня остается двусмысленная неясность: является ли провозглашаемое обоими его упразднение событием в индивидуальном человеческом сознании (вызванном *верой* или *творче-*

ством) — или же метаморфозой универсальной? «Игра в парадоксию, заумная мысль, лишенная смысла и смыслов» (Булгаков, 1993: 525): булгаковская характеристика экзистенциализма Шестова отчасти может быть отнесена и к персонализму Бердяева. Примечательно, что оба мыслителя — великолепные писатели — адекватнейшим образом, прозрачно выражают свою мысль. Но последняя порой темна в своей глубине и оборачивается парадоксальностью. Русский экзистенциализм — это некий своеобразный *дзэн*: учения Шестова и Бердяева — как бы заумные *коаны*, разгадка которых, по обетованию создателей, приведет к просветлению. Оба философа в начале пути сами пережили некое «посвящение» (этим понятием пользовался и поздний Шестов), к которому хотят подвести и других. *Перерождение ли убеждений, творческий ли подъем* меняют сознание и снимают «парадоксию». Подобные переживания переносят человека в новый — постмодерный, как скажет историк культуры — мир, в мир истинный, как утверждают наши экзистенциалисты. Поверим, дорогой коллега, хотя бы на время, хотя бы из одной вежливости к этим людям — лучшим умам России!

4. Человек. Обратимся к этой главной категории экзистенциализма Серебряного века: ведь его бердяевская версия — это антроподицея, оправдание человека, версия шестовская — опять-таки судебная речь в защиту индивида. Категория *человек* в русском экзистенциализме осмысливается только в паре с категорией *Бог*. Как мы уже видели, в паре *Бог — человек* Шестов и Бердяев умаляют *Бога* и возвеличивают *человека*. *Человек* у них преодолевает самого себя, тогда как *Бог* «очеловечивается» и снисходит до «соразмерного» человеку творчества (у Бердяева) и исполнения слишком человеческих желаний верующего (у Шестова). Таким образом, и *человек* и *Бог* тендируют к *сверхчеловеку*: *человек* движется снизу, *Бог* спускается сверху. На самом деле сердцем, святым святых русского экзистенциализма является задание **сверхчеловека**.

У Шестова проблематизируется великого значения метаморфоза человека, которую я сразу же обозначу в терминах культурологии: это переход из одной культурной парадигмы в другую. Вначале человек — «тварь дрожащая», как задавленный болезнью и «Богом-добром» Ницше, как агонизирующий Иван Ильич, бессильный сделать «движение веры» Кьеркегор, неспособный к монашескому подвигу Лютер. Но вот этот «подпольный человек», могущий лишь издеваться над еще более слабой «тварью», волевым усилием вступает в «измерение веры» и перерождается в *сверхчеловека*. Не Бог возвращает Иову детей — это совершает сам Иов, сделавшийся *героем веры* и обретший «непостижимую творческую силу», которой воскрешает погибших детей и собирает рассеявшиеся по пустыне стада. В сходной ситуации Кьеркегору Бог не помо-

гает — ведь дело для Шестова не в Боге, а в способности Кьеркегора уверовать. Кьеркегор не сумел уверовать, не стал сверхчеловеком — и невеста не была ему возвращена при всей его воле к вере. В антропологии Шестова датчанин остался на уровне *твари дрожащей* — пленником комплексов модерна. А вот Авраам, Иов, Лютер, окруженный мученическим венцом бунтарь Ницше и Паскаль, который борется со сном ношением железных вериг — кто-то обрел потерянный рай, кто-то подошел к самим райским вратам. Сверхчеловек, антропологическое задание Шестова, это *герой веры*, которого несложно принять за великого мага. Для обретения веры необходима «великая и последняя борьба» с разумом — страшное, сверхчеловеческое напряжение воли. Но для победителя в этой императивной для Шестова борьбе — «все возможно». А Бог как таковой — как свободный Субъект — при этом вроде и ни к чему... Здесь мне тоже видится один из шестовских заумных «коанов».

А вот ключевые «коаны» Бердяева — его парадоксальные тезисы: «объективность есть крайняя форма субъективности» и, обратно — истинный *объект* есть именно *субъект* (Бердяев, 1994: 270). Но это так, между прочим.

Обратимся к категории «человек» в экзистенциализме Бердяева. Если прототипом *человека* в «философии трагедии» Шестова выступает персонаж «Записок из подполья» (который, пройдя в шестовском воззрении через ряд реинкарнаций, оказывается *героем веры* Авраамом — «близким к Богу», сверхчеловеком), то у Бердяева таким изначальным антропологическим образцом выступает другой персонаж Достоевского — Ставрогин. Шестов в «подпольной» личности и ей подобных опознал собственную экзистенциальную ситуацию и философски работал над нею всю жизнь. То же самое имело место и в случае Бердяева. В его самопознании именно Ставрогин сыграл важную роль. «Моим негативом был Ставрогин, — признается Бердяев уже в 1940-х гг. — Меня часто в молодости называли Ставригиным, и соблазн был в том, что это мне даже нравилось <...>. Во мне было что-то ставрогинское, но я преодолел это в себе» (Бердяев, 1990: 32). Статья Бердяева 1914 г. «Ставрогин» — блестящий образец бердяевской рефлексии, но это не исповедь, а оправдание Ставрогина. Подобное мы видели и в шестовском оправдании зла — в лице Макбета, Раскольникова, каторжников из «Записок из мёртвого дома» и т. д. В созвучии с Шестовым (вместе и с Мережковским) Бердяев говорил о «положительном смысле прохождения через зло»: «Сам опыт зла есть путь, и гибель на этом пути не есть вечная гибель» (Бердяев, 1993: 47). Ставрогин, как и *подпольщик* Шестова, фигура трагическая, но его трагизм иной. Он — антипод «твари дрожащей», и суть его трагизма — не недостаток, а избыток — витальности и творческой силы. Его жизненная проблема — невозможность оформить этот слепой напор бытия, хотя бы окультурить, сублимировать его. В «Бесах» Бердяев обнаружи-

вает «миф о Ставрогне как творческой мировой личности, которая ничего не сотворила, но вся изошла, иссякла в эманировавших из нее бесах» (Там же: 48). Именно в этом Бердяев видит гибель личности Ставрогина. Его трагедия — в неспособности усилием воли перейти к творчеству, и его богатые возможности рассеиваются в бесовских эманациях. Здесь сказывается бердяевский волютаризм. Сам Бердяев своего *внутреннего Ставрогина* преодолел — сумел направить внутреннюю мощь в русло философского творчества, тогда как Ставрогин истощился в разврате. В статье «Ставрогин» проблема творчества Бердяевым решается вполне в ключе Фрейда, но в конечном счете оптимистически. В бердяевском «мировом мифе» о Ставрогине этот оптимизм выражается почти что сюжетно — как постулат «нового рождения», «воскресения» в любви к Ставрогину не только Бердяева, но и Достоевского, не желавшего его вечной гибели. Бердяев (как впоследствии и лукавый Бахтин — тайный ницшеанец) вчувствует в Достоевского некое манихейство — плод «нового откровения», ведущего к признанию за злом статуса «пути» — к «антиномическому» отношению ко злу (Там же: 53). Ставрогин не безнадежен, он отчасти «положительный» герой. И в «мессианском» измерении он «воскреснет» не только как обаятельный красавец, но и как «гениальный творец» (Там же: 54). Бердяев здесь имеет в виду собственное преображение, открытие в себе родников творчества и осуществление себя как философа. В своей герменевтике здесь он подражает Шестову, вчувствуя в литературного героя собственный духовный тип и духовный путь. И путь этот — тоже к *сверхчеловеку*, каким и является в бердяевской «антроподицее» человек-творец. У Шестова — Вы, конечно, помните — сверхчеловек отнюдь не гностик, но «герой *веры*». *Человек же у Бердяева* — это *человек познающий*, если угодно — Фауст, и его сверхчеловеческая цель — это посвящение, знание высшее. А *человек Шестова* — *верующий*, а сверхчеловечество — это великая, недостижимая в своей архаичности *праведность*.

5. Бытие и познание: новая парадигма русского экзистенциализма. Дорогой друг! наших экзистенциалистов можно изучать с различных точек зрения. Это богатые миры, причем, странным образом, то обнаруживающие свое удивительное родство, то кажущиеся едва ли не антиподами. Сопоставляя воззрения Шестова и Бердяева, я в этом письме подниму еще тему, которую оба имели началом своих философских путей. Тема эта — *преодоление Канта*: Шестов начал с борьбы против *категорического императива*, Бердяев — с отрицания *вещи-в-себе*. В результате, «отстранив этическое», Шестов пришел к своей приватной религии; Бердяев — по типу сознания гностик — раскрылся как экзистенциалист, в качестве философа творчества. Мой тезис состоит в том, что Канта они «преодолели» следующим образом: Шестов вместо нормативной

этики и субъект-объектного мироотношения предложил безусловную и буквальную веру в Бога Библии, а Бердяев — создание мира, альтернативного наличной «объективации». Если «объективация» — это парадигма модерна, то Бердяев, ее упраздняющий, — один из первых русских постмодернистов. Для него вся действительность вбирается в субъекта, который — в познании — совпадает с объектом, сам делается своим объектом, и его существование (бытие) не что иное, как познание. Кантовский дуализм бытия и знания, таким образом, упразднен их совпадением в сфере духа. Соответственно исчезает и вещь-в-себе — опровергается кантовский агностицизм. Ведь в учении Бердяева акт познания имеет творческую природу — познается то, что самим же субъектом творится, и субъект, познавая, не выходит за свои пределы. При этом вера в микро- и макрокосм спасает Бердяева от солипсизма. Познающий по сути себя самого субъект мистически высвечивает духовный макрокосм: справиться с Кантом Бердяеву, как видно, помогает Штейнер — автор «Философии свободы».

Если Бердяев борется с Кантом в пространстве «чистого разума», то Шестов атакует в первую очередь разум «практический», автономный. В этой области Бердяев выступает как сторонник *индивидуальной этики*, Шестов же пытается прорваться к древнейшим пластам библейского мироотношения и обрести библейские — Богом данные, райские Добро вместе с Истиной. Шестов — постмодернист-архаист — элиминирует из своего положительного проекта не только познавательную субъект-объектность, но и все прочие дуальные категории (боюсь, что не только пресловутые *добро* и *зло*, но даже и *мужское-женское*). Канта Шестов просто вышвыривает с глаз долой из своего горизонта вместе с *древом познания добра и зла*. Новая действительность Шестова — бытие, оно же познание — это бескрайняя библейская пустыня, по которой бредет в поисках Бога вечный странник Авраам. Такова шестовская версия фрагмента «Безумный человек» из книги Ницше «Весёлая наука»: безумец с горящим фонарем там бегаёт в полдень по торжищу, крича: «Я ищу Бога!» (Ницше, 1990а: 592–593). Как видите, свою экзистенциальную ситуацию одинокого Авраама Шестов считал не менее безнадежной, чем случай Ницше!

Москва 2019, 20 апреля

Литература

- Бердяев Н. А. (1993). О русских классиках. М.: Высшая школа.
- Бердяев Н. А. (1990). Самопознание. М.: ДЭМ.
- Бердяев Н. А. (1994). Философия свободного духа. М.: Республика.
- Бердяев Н. А. (1989). Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда».
- Бердяев Н. А. (1933). Человек и машина // Путь. №38. Париж.
- Бонецкая Н. К. (2018). Между Логосом и Софией. Работы разных лет. М.: Центр гуманитарных инициатив.
- Булгаков С.Н. (1993). Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Издательство «Наука».
- Гайденко П. П. (1997). Прорыв к трансцендентному. М.: Республика.
- Ермичев А. А. (сост) (1994). Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Книга 1 / Сост., вступ. ст. и прим: А. А. Ермичев. СПб: РХГИ.
- Ницше Ф. (1990а). Веселая наука. Третья книга // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Издательство «Мысль». С. 491–719.
- Ницше Ф. (1990б). Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Издательство «Мысль». С. 5–237.
- Свасьян К. А. (2006). Растождествления. М.: Evidentis.
- Флоровский Г. В. (1937). Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS.
- Шестов Л. (1990). Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше // Вопросы философии. №7. С. 59–132.
- Шестов Л. (2007). Достоевский и Ницше. М.: АСТ.
- Шестов Л. (1993а). Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Наука. С. 317–609.
- Щедрина Т. Г. (сост.) (2016). Л. И. Шестов: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, комментарии Т. Г. Щедриной. СПб.: РХГА, 2016.

IMITATION OF CHAADAEV THE THIRD AND FOURTH LETTERS

Natalja Bonetskaya

Historian of Russian philosophy, cultural studies, translator.

E-mail: nataljabonezkaya@mail.ru

In these texts belonging to the genre of “philosophical letters”, the problem of the responsibility of the religious philosophy of the Silver Age for the preparation of the Russian Revolution of 1905–1917 was raised. In the third letter, the author shows that the Russian existentialists did not problematize a political, but a spiritual revolution, preferring a revolution according to Marx a revolution according to Nietzsche. Denial of the very foundations of being, together with the human mind, led by Lev Shestov to the doctrine of the “great and final struggle” with universally valid truth, from Nikolai Berdyaev to the concept of a “personalistic revolution”. In the second part of the article, the author sketches the philosophy of the Internet, considering as a spiritual revolution the modern implementation of the Web in life. At the same time, the virtual world of the Network is compared with the “subjective world” — the dream of Russian existentialists.

The fourth letter compares two versions of Russian existentialism — the views of Shestov and Berdyaev. These views in the deep genre sense are variants of anthropodicy and, in a number of aspects, differ only in terminology. The author substantiates the apprenticeship of early Berdyaev in relation to Shestov: Berdyaev’s personalism arose in dialogue with the Sheva philosophy of tragedy, marked by the strong influence of Nietzsche’s ideas. The death of God and the birth of the superman: these central concepts of Nietzsche determined the nature of both theology and philosophical anthropology of Shestov and Berdyaev — dissidents in relation to their religious traditions.

Keywords: political revolution and spiritual revolution, fall of man, reason and faith, “objectivation” and “personalism”, freedom, spiritual world, virtual world, technique, magic, evolution. creativity, faith, cognition, ethics, fail of man, value change, freedom, individualism, new religious consciousness.

References

- Berdjaev N. [Berdyayev N.] (1993). O russkih klassikah [About Russian Classics], Moscow: «Vysshaya shkola» (in Russian).
- Berdjaev N. [Berdyayev N.] (1990). Samopoznanie [Self-knowledge], Moscow: «DEM» (in Russian).
- Berdjaev N. [Berdyayev N.] (1994). Filosofiya svobodnogo duha [Philosophy of the Free Spirit], Moscow: Respublika (in Russian).
- Berdjaev N. [Berdyayev N.] (1989). Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity], Moscow: Izdatel'stvo "Pravda" (in Russian).
- Berdjaev N. [Berdyayev N.] (1933). Chelovek i mashina [Man and Machine], Put' [The Way], no 38, Paris (in Russian).
- Boneckaya N. (2018). Mezhdou Logosom i Sofiej. Raboty raznyh let [Between Logos and Sophia. Works of different years], Moscow: Centr gumanitarnykh iniciativ [Center for Humanitarian Initiatives] (in Russian).
- Bulgakov S. (1993). Sochineniya v dvuh tomah [Collected Works, 2 Vols], Vol. 1, Moscow: Izdatel'stvo «Nauka» (in Russian).
- Florovskij G. [Florovsky G.] (1937). Puti russkogo bogosloviya [The Ways of Russian Theology], Paris: YMCA-PRESS (in Russian).
- Gajdenko P. (1997). Proryv k transcendentnomu [Breakthrough to Transcendence], Moscow: Respublika (in Russian).
- Ermichev A. (ed.) (1994). N. A. Berdyayev: pro et contra. Antologiya. Kniga 1 [N. A. Berdyayev: Pro et Contra. Anthology. Book 1], Saint-Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute (in Russian).
- Nicshhe F. (Nietzsche F.) (1990a). Veselaja nauka [Die fröhliche Wissenschaft], Sochineniya v dvuh tomah [Selected Works. 2 Vols], Vol. 1, Moscow: Izdatel'stvo «Mysl'», pp. 491–719 (in Russian).
- Nicshhe F. (Nietzsche F.) (1990b). Tak govoril Zaratustra. Kniga dlja vseh i ni dlja kogo [Also sprach Zarathustra], Sochineniya v dvuh tomah [Selected Works. 2 Vols], Vol. 2, Moscow: Izdatel'stvo «Mysl'», pp. 5–237.
- Svas'yan K. (2006). Rastozhdestvleniya [Disidentification], Moscow: «Evidentis» (in Russian).
- Shestov L. (1993a). Afiny i Ierusalim [Athens and Jerusalem], Sochineniya v dvuh tomah [Collected Works, 2 Vol.], Vol. 1, Moscow: Nauka, pp. 317–609 (in Russian).
- Shestov L. (1990). Dobro v uchenii gr. Tolstogo i F. Nitshe [Good in Teaching gr. Tolstoy and F. Nietzsche], Voprosy filosofii [Problems of Philosophy], no 7, pp. 59–132 (in Russian).
- Shestov L. (2007). Dostoevskij i Nicshhe [Dostoevsky and Nietzsche]. Moscow: AST (in Russian).
- Shchedrina T. (edit.) (2016). L. I. Shestov: pro et contra, antologiya [L. I. Shestov: pro et contra, anthology], Saint-Petersburg: Russian Christian humanitarian Academy (in Russian).

О ГУМАНИЗМЕ И СВОБОДЕ. СТРАНСТВИЯ ВО ВРЕМЕНАХ*Александр Евгеньевич Разумов*

Старший научный сотрудник Института философии РАН.

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: stas_eclc@mail.ru

К гуманизму и свободе в истории человечества ведет не широкая столбовая дорожка, а тяжкая кремнистая тропа. В России она чревата ухабами, возникающими от внутренних бунтов из-за не слишком эффективного устройства жизни народа, вроде долголетия крепостного права или работы под руководством системы ГУЛАГ. Путь осложняли провалы от революций, Гражданской, а также мировых войн. История формировала в Отечестве своеобразное сознание, характерное для разных исторических времен. В нем могут уживаться святость с богоборчеством, аскетизм с нестяжательством и казнокрадством — как и у рядового чиновника, так и у представителя верховной государственной власти. Подлинный гуманизм и стремление к свободе должны быть движением к общечеловеческим ценностям, но мы смотрим на мир через призму собственных (социальных, экономических, политических и др.) интересов и убеждений. Искомое общечеловеческое начало может теряться в тумане возможных двойных стандартов — «свой» и «чужой». Научным дисциплинам, в частности, психологии и социологии, следует преодолевать их негативное влияние. Для этого, кроме всего прочего, следует понять и актуализировать роль личности в истории.

Гуманизм, свобода и личность тесно взаимосвязаны. Имеется в виду личность в ее интимном, внутреннем и общественном, социальном измерениях. Сличностью связаны гуманизм и главные из свобод — свобода мысли и творчества. Свободу мысли должна контролировать логика, или формы логики, тогда как свободу творчества надо подчинить общечеловеческой морали, хотя сегодня это кажется утопией. Но в другом случае формы свобод могут произвести много антигуманного. Нужно новое, глобальное мышление. Иначе человек, как и прежде, будет тратить огромные средства и привлекать лучшие инженерные и научно-теоретические умы для создания оружия самоуничтожения. Человек отыскал много высоких истин и смыслов, создал много полезного для жизни, сотворил культуру, но он же создает угрозы своему существованию. Страстью человека всегда была жажда потребления. Но вследствие этой страсти сегодня в биосферу выбрасывается большое количество отходов производства (диоксид углерода), что ведет к стремительной деградации среды обитания, глобальному потеплению, к весьма вероятным мировым катаклизмам — с весьма пе-

чальными для сапиенсов последствиями. Сокращаются запасы питьевой воды, вырубаются и горят «легкие планеты» (леса), снижается количество видов растений, животных, пресноводных и морских рыб и др. Человеку необходимо спастись от себя самого.

Ключевые слова: гуманизм, свобода, мысль, творчество, время, личность, познание, потребление.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-164-177

Спасение человечества — лишь в том, чтобы сделать все в этом мире заботой каждого.

А. И. Солженицын

Разговор на заданную тему автор хотел бы начать с некоторого уточнения, а именно развести по значению термины и понятия «гуманный» и «гуманитарный». Все, что нравственно и гуманно, исходит, понятно, от человека, даже если он, как многие полагают, исполняет при этом волю Творца. Однако некоторые гуманитарные акции сложно назвать рекомендованными Богом и гуманными. Все это представляется вполне очевидным, но достойно упоминания, поскольку постоянно будет присутствовать в проблемах, в вопросах и ответах нашего исследования. Не все гуманитарное гуманно. Еще обязан заметить, что мои путешествия по временам не имеют отношения к вопросу о загадках физического, космического времени, его появлении, конце или вечности. Под временем я стану понимать совокупность условий, при которых происходят интересующие меня события, реализуются те или иные исторические закономерности. Например, важно знать, чем, какими условиями сопровождалась жизнь и усилия тех, кто интересуется нас в истории, что характерно для них. Поэтому, по принятому здесь пониманию, скажем, время Шекспира — не столько даты его жизни, сколько условия, в которых он реализовал свой творческий дар. Учитывая это, могу по-своему толковать и догадываться, что имел в виду Шекспир, когда изрекал свое знаменитое: «Любое время — время для всего».

К гуманизму и свободе в истории человечества ведет не широкая столбовая дорога, а тяжкая кремнистая тропа. Не будем говорить обо всех агентах мирового процесса, но в России она чревата ухабами на пути, возникающими от внутренних бунтов из-за не слишком эффективного коллективного устройства жизни народа, вроде долголетия крепостного права или работы под руководством системы ГУЛАГ. Дорогу усложняли провалы от революций, Гражданской и, конечно, мировых войн. В моем Отечестве история сформировала

своеобразную национальную идеологию и специфический, противоречивый характер народа. В российском движении по истории, к примеру, могут странствовать по временам и уживаться святость и богоборчество, могут почитаться аскетизм и практика нестяжательства, а вместе с ними сосуществовать воровство рядового чиновника и казнокрадство на уровне высших представителей государственной власти. Или обучение народа грамоте и «электрификация всей страны», победы в войнах и строительство сверхдержавы могут сопровождаться террором, а также поклонением и обожествлением верховных атеистов. Кстати, за «буржуазный гуманизм» отечественных авторов могли серьезно наказать при товарище Сталине. На этом историческом фоне злоключения идеи свободы и гуманизма в России не выглядят неожиданными.

Конечно, подлинный гуманизм должен быть движением к общечеловеческим идеалам и ценностям, но время и социология с идеологией распорядились так, что на эти идеалы и ценности все мы смотрим сквозь призмы собственных групповых (социальных, экономических, политических и пр.) интересов и убеждений. И, таким образом, искомое общечеловеческое начало может теряться в тумане неизбежных «двойных стандартов». «Свой» и «чужой». Гуманитарная мысль не сводится к идейному, классическому гуманизму, тем более, если она к тому же окрашена в цвета национальных приоритетов.

Русскую идею, ее идеологию, в частности, создавали религия, философия, литература, поэзия и искусство, в меньшей степени наука, хотя о гуманизме писал, например, Нобелевский лауреат по физике В. Л. Гинзбург. Творили иногда в содружестве, иногда в конфронтации, но не в плюрализме и полифонии, а чаще с некими приоритетными голосами, вроде западничества или славянофильства. Затем следует отметить, что всегда в русской национальной идее присутствовал интерес политической власти. И борьба за власть. К власти адресовались упования. Ради прихода во власть затевались революции, совершались бунты и казни. Борцы надеялись, что новая власть будет, как обещала, служить благу народов и наций, а не только себе любимой. Но шло время, менялись исполнители и формы государственности, однако неизменной оставалась любовь и преданность власти себе, ее убеждение, что не народ ее содержит и кормит, а она дарит свободу народу.

Как и во всякой иной, в российской истории групповые, племенные, клановые, этнические, национальные влечения и интересы направляют языки и головы. Властные группы — не исключение. Проблематика властных групп должна быть представлена в идейных исканиях моего современника прежде всего потому, что функции власти в России часто занимают несуразно большое место в исполнении исторических судеб. Чиновник, административная власть, раньше называвшаяся бюрократией, здесь в особенности преуспели. Но наше

существование устроено так, что любую устойчивую несуразность надо как-то обосновать. Поэтому власть всегда приветствовала сочинения о своей славной истории, поощряла любые усилия в этом направлении. Скажем, дополнение старых сведений и сочинение новых фактов о трудном прошлом и возможном, благодаря стараниям властей, лучшем будущем народа. Для того чтобы оно наступило, разъясняют мне в последнее время, надо, например, найти «новую русскую объединяющую национальную идею», а затем и следовать ей.

Звучит заманчиво, но несколько странно, учитывая масштабы нынешнего имущественного и социального расслоения. Не думаю, что олигарх сочтет нужным объединяться со мною при моей скудной пенсии и скромной зарплате. У нас разное, вряд ли совместимое, понимание настоящего и будущего России, разные ценности и разные цели существования. «Объединяющая идея» окажется настолько абстрактной, что вряд ли сможет руководить конкретным действием, как социальным, так и политическим.

И еще немного о власти и бюрократии. Президент России говорит о «новых национальных проектах», предполагающих изменение экономики, влияние искусственного интеллекта и наступление новой цифровой эпохи. Не удивлюсь, если исполнение и этих благих намерений сильно осложнится возможным учетом и контролем со стороны чиновничества. Контролеры станут требовать от искусственного интеллекта, чтобы он предоставил *администрации* цифры и отчет о проделанной работе... Ладно, извините — это была попытка пошутить. Похоже, автору пора завершать вводную часть статьи, имея в виду, что к некоторым позициям придется возвращаться в дальнейшем. Итак.

* * *

Любой серьезный национальный проект коренится в мировой истории, поэтому тема статьи обязывает автора обращаться к мировым истокам. Подлинное движение по тропам гуманизма началось, надо думать, не раньше, чем человек осознал себя моральным существом, понял эту особенность и попытался жить, руководствуясь законами морали. Наша мировая коллективная память рисует красочные картины-образы пророков, мудрецов и мучеников — тех, кто участвовал в сотворении моральных заветов, гуманизма и истории. Мои идейные предки поклонялись образу казненного единокровного Сына Божия — Христа Спасителя. Но можно вспомнить, что, кроме Него, на ход мирового процесса идейно влияли, например, еще Моисей, Соломон, а также Будда, Шао-Хао, Вьяса, Вальмики-Адикави, Вишнамитра, Кун-Цзы и Лао-Цзы; вместе с Ницше мы слушали, что говорил Заратустра... Конечно, мы не должны забывать великих учителей — мудрецов и гуманистов древней Эллады. Таких, как Геродот, Эсхил, Платон, Аристотель и др. Из прошлого светятся моральные истины пророка

Мухаммеда. Вспомнились они здесь потому, что все оставили потомкам свои заветы о необходимости движения по стезям и тропам гуманизма. По *разным* стезям и тропам. По *разным* (человеческим) временам и пространствам, культурам и цивилизациям. Эти времена и пространства менялись сами и меняли формы и обоснования гуманизма. Все названные формы гуманизма явились результатами длительной эволюции и исторических преобразований.

В 800–200 гг. до н.э. началось, согласно Карлу Ясперсу, мнение которого разделяют большинство историков культуры, «осевое время», когда возникали мировые религии и моральные кодексы, монотеизм и вера в Единое Начало всего сущего. Из протоистории выростала история, а интересующая нас проблематика получала новые измерения и толкования. Дело в том, что вместе с монотеизмом и моральными кодексами в человеке рождалась Личность, способная не просто слепо следовать объективным законам, но еще и творить историю. Личность, по сравнению с прежним человеком, приобретала некие новые ипостаси, а с ними направления движения, новые задачи, проблемы и ценности. Одну из этих ипостасей автор уже называл, говоря о законах морали, то есть о желании личности жить по законам добра и любви — к Богу и к другому человеку. Теперь о других ипостасях, характерных для классического понимания личности, «классического» в том смысле, что оно не дополняется представлениями о подсознании и бессознательном (впрочем, оба они пока никак не влияют на суть интересующего меня в этой статье вопроса). Назову стремление классической личности к познанию и Истине. Следует назвать ее извечную жажду Свободы, а внутри нее выделить главную — свободу Творчества.

Как мы понимаем, все названные ипостаси тесно связаны и составляют суть личности. Они определяли и пролагали тропы, по которым началось и происходит движение гуманизма. Поэтому поиски гуманизма — одновременно и поиски личности. То и другое, гуманизм и личность, пока далеки от совершенства, поэтому возникают проблемы. Возможны достижения гуманизма и личности, возможны провалы. Свобода может оборачиваться произволом.

На эти проблемы стоит взглянуть внимательней, чем автор и предлагает заняться.

Если глобально мыслить в культурных и социальных масштабах в направлении названных человеческих ипостасей, то вектор исторического движения указывает скорее в сторону гуманных ценностей. Возникли социально-политические подвижки. Формируется цифровая экономика. Исчезают диктатуры, и государствами правят демократии, развалились колониальные державы. Только за последнюю сотню лет человек стал значительно лучше разбираться в физике мира и в собственной биологии. Мы живем при физике иного мега-, макро- и микромира, в ином, чем наши предки, пространстве-времени. Человек

осваивает Космос и недоступные в прошлом глубины Мирового океана. Успехи физики (приборостроение, скажем), биологии, генетики, а за ними медицины способствуют излечению многих болезней и увеличению продолжительности жизни. Последнее, конечно, можно было бы считать главным показателем гуманизма. Однако при этом можно обратить внимание на одно обстоятельство. Идея и гуманизм — это, конечно, нечто, достойное похвал... Но время и практика реализуют их по-своему. Деятельность человека отмечена большими достижениями на пути к достойной жизни. Но он же затевает эксплуатацию, а то и массовые убийства собратьев по генетике, или танцует на лезвии термоядерной бритвы гарантированного взаимного уничтожения «партнеров» по глобализму. Он живет на грани самоуничтожения — то есть того, что трудно назвать гуманизмом. Подобная свобода человека может навсегда стереть гуманизм. Пойдем дальше.

«Все во имя человека, все для блага человека!» — лозунг не только недолго существовавшего коммунизма, но и всей потребляющей цивилизации. Наша коллективная и персональная страсть к потреблению часто несет с собой серьезные проблемы, особенно для сторонников традиционного, классического гуманизма. Сегодня многие говорят о кризисе гуманизма, его «тонущем корабле». Обратимся к этой проблеме.

Человечеством издавна владела жажда потребления. Она во многом стимулировала развитие цивилизаций. Но вследствие страсти к потреблению и научно-технического движения цивилизаций сегодня в биосферу выбрасывается большое количество отходов производства (диоксид углерода), что ведет к стремительной деградации среды обитания. Сокращаются запасы питьевой воды, вырубаются и горят «легкие планеты» (леса), снижается количество видов растений, животных, пресноводных и морских рыб. Серьезное беспокойство вызывает грозящее мировое потепление, чреватое серьезными планетарными катаклизмами и кризисом существования человека. Например, можно ожидать пробуждения вулканов и, главное, таянья льдов.

Пойдем дальше. Большинство бывших обитателей голубой и зеленой Планеты живут теперь среди бетона и пластика. Говорят, что едва ли не новый континент выброшенного пластика плавает сегодня в океанах, с весьма печальными последствиями для «образа и подобия Бога». Рыбы глотают и усваивают пластик, а человек, поедая пойманную рыбу, замыкает пищевую цепочку.

Теперь отметим, что мы давно уже без меры потребляем, то есть ворует у внуков энергоносители — невозполнимые запасы нефти и газа. Десяток лет тому назад Нобелевский лауреат Жорес Алфёров утверждал, что нефти нам хватит на 40–50, а газа на 60–70 лет. (В России они могут иссякнуть раньше, поскольку здесь нефть и газ являются инструментами политики и одним из основных

источников поступления финансов). Выход Жорес Иванович видел в развитии солнечной энергетики, создании полупроводниковых солнечных батарей, в преобразовании разных видов энергии и др., в чем я мало что понимаю. Зато я понимаю, что нынешнее гуманитарное движение — это не «творческая эволюция» Анри Бергсона на пути к Богочеловечеству Владимира Соловьева, а нечто, серьезно уводящее в сторону. Причины, думаю, — уровень потребления и господство идеологии, полагающей потребление запасов природы нравственной добродетелью. Похоже, что, если не случится необходимой перестройки, корректировки умов, будущее сапиенсов весьма проблематично.

Хочу пояснить насчет потребления: я вовсе не призываю к аскетизму или к тому, чтобы не пользоваться плодами усилий селекционера И. В. Мичурина, к примеру. Хочу для начала просто ограничить уровень глобального потребления мировых ресурсов рекомендациями здравого смысла. Необходимо осознать уровень и важность проблемы, а для анализа и возможных рекомендаций привлечь усилия науки, социальной и гуманитарной. Итогом предпринятых усилий должно быть изменение в направлении гуманизации всего мирового сознания, где потребление, конечно, не исчезнет, но перестанет быть высшей ценностью. Для этого, понятно, нужны усилия искусств, культуры и политики, но главное, как советовал А. И. Солженицын, «чтобы все в этом мире стало заботой каждого». Если это произойдет, настанут новые времена и появятся неплохие шансы на спасение человечества от него самого.

Шансы, конечно, появятся, но нужны необходимые условия (см. начало статьи), чтобы они могли в полной мере реализоваться. Нужно мирное небо над головой, и хорошо бы иметь мирных, доброжелательных соседей. Сегодня у России с соседями возникли новые, на государственном уровне еще вчера не существовавшие проблемы. Имеется в виду Украина, конечно. При правлении Петра Порошенко часть ее народа, политическую элиту, прежде всего поразили микроб национализма. На Украине пели гимны ненависти к России и «москалям», вспоминали «славные» для многих имена гетмана Мазепы, Грушевского, Донцова, Бандеры, Шухевича, Коновальца и др. ОУН и УПА. Всех объединяла общая борьба с Россией. Казалось, большинство их идей навсегда растоптаны сапогами воинов-победителей во Второй мировой, а для украинского и русского народов Отечественной войне, и нацисты осуждены трибуналом в Нюрнберге. Но вот нацизм прорастает, как плесень, из глубины современной украинской «самостийности», деформируя отношение части населения анти-русскими настроениями, распространяясь даже до призывов к вооруженной борьбе с «агрессорами и оккупантами». Когда пишется эта работа, на Донбасе нацизм занят убийством мирных граждан. Последние годы на (в) Украине происходит деформация памяти; политическая власть выстраивает иное, от-

личное от прежнего, прошлое своего народа — в чем нет ничего необычного. В свое время через это проходила и Россия. Так всегда поступает новая, желающая утвердиться власть — манипуляции с памятью происходят всегда. Место для моей темы, для гуманизма здесь отыскать сложно. Но возможно. Только, думаю, надо реагировать на происходящее с позиций не христианского всепрощения и милосердия, а «воинственного гуманизма».

Точно не могу сказать, чем закончится сегодняшнее противостояние Украины и России, противоборство внутри некогда единых народов и недавно еще дружественных наций. Существует определенная свобода действий участников, а значит, возможен элемент непредсказуемости результатов противостояния. Чем и когда завершится противодействие, я не знаю, но, похоже, оно оставит глубокий, болезненный след в истории нашего народа и наших наций. Раны, которые еще долго будут кровоточить — к удовольствию явных врагов России и сомнительных друзей современной Украины.

Но здесь, кажется, можно вернуться к начатому было разговору о человеческих ипостасях-сущностях. Обратимся к проблеме свободы. Гуманизм и свобода — две стороны одной медали. Или должны быть таковыми, что случается, как мы знаем, не всегда. Увы! Остается надежда.

Как и все, что относится к серьезному разговору об ипостасях человека, понятие «свобода» весьма многофункционально и многозначно, как, собственно, и феномен свободы. Свобода выбора и свобода воли, свобода совести, свобода слова, свобода мысли, свобода творчества, свобода личности — все это разные, хотя и взаимосвязанные свободы. И это еще не все. Президент Путин однажды призывал Федеральное Собрание, армию и страну «расширить пространство свободы». «Свобода от» и «Свобода для». Из всех возможных свобод важнейшими, как уже было сказано, мне представляются свобода мысли и свобода творчества. Хочу заметить, что в настоящий момент пытаюсь в меру своих способностей реализовать данную мне свободу творчества, но отдаю себе отчет, что возможные плоды моих усилий не будут названы шедеврами познания и культуры. Все же они являются производными свободы мысли и свободы творчества. Это меня несколько утешает и зовет к продолжению.

Есть, замечу, большая проблема, которую можно попытаться решить, используя возможности, предоставленные свободой познания. Речь идет о настоятельном совете Дельфийского оракула: «Познай самого себя», а значит, о необходимости узнать всю правду о самих себе, сколь бы она ни была печальной. Жизнь и время, странствия во временах и познание всегда несут с собой много печальной правды для получателя истины. Однажды человек узнал, что произошел от обезьяны, точнее, что он дитя естественного отбора, а не появился мгновенно, по Слову Бога. Раньше он жил в центре мироздания — сначала

на плоской Земле, затем на шаре, вокруг которого вращалось Солнце, но затем последовали разочарования. Ныне наш кругозор расширился, и теоретическая физика предполагает, что мы обитаем в одной из огромного числа вселенных, в составе мульти-вселенной. Но это мало кого волнует. Мысль может вознести нас и за эти пределы. Зато не может не волновать печальная правда возможного суицида человечества, вследствие термоядерного или другого рукотворного планетарного катаклизма. О таком Дельфийский оракул помыслить не мог, но, если мы не выполним его рекомендаций, это станет последним актом, которым гуманитарность завершит претензии гуманизма на его возможные свободы. Закончатся времена людей.

Чтобы этого не произошло, надо отыскать угрозы гуманизму со стороны некоторых свобод и хотя бы минимизировать причины угроз. Собственно говоря, отыскать их не сложно, труднее устранить. Для начала можно вспомнить об упомянутой страсти к потреблению, о существующей игре сил производства и потребления, которая ведет не к гармонии, а к разрушению. Затем следует отметить разногласицу государственных и личных, материальных и других интересов, и, как следствие, борьбу за власть и обладание между персонами, народами и государствами. Отдельной темой в разговоре о человеческих свободах является движение мировых финансов. Сегодня, кроме многих полезных функций, деньги стали (стали, а не были такими изначально) тотальным средством контроля и управления людьми. Об изменившейся роли денег подробно повествует социология А. А. Зиновьева. Они, как он замечает, стали мерилем, страстью, предметом поклонения, побудительным мотивом, целью, короче, божеством. Похоже, если деньги стали мерилем свободы, то мы подменяем и путаем цену и ценность. Деньги — одна из форм жизнедеятельности, но для многих они оказались сутью жизни, и по этой причине тема финансов должна присутствовать при разговоре о свободах и об угрозах свободам.

Говоря о (реальных и надуманных) угрозах свободе, нельзя не вспомнить также о проблеме, весьма актуальной для России вот уже ряд столетий, включая время, когда она входила в состав СССР, и давно занимающей умы философов и аналитиков. Ее можно обозначить, пользуясь выражением мыслителя ушедшего века Г. П. Федотова, так: «Империя и свобода». На эту тему замечательно повествует в одном из своих трактатов В. К. Кантор, чью книгу «Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса» я настоятельно рекомендую прочитать. Со своей стороны, хочу отметить, что Россия может существовать только как империя и никак иначе. Столетиями правители создавали Российскую империю, присоединяя народы и территории. Старались присоединять не войнами и не силою, «ласкою, а не жесточью». Разумеется, разные времена несли с собой и неизбежные вариации. Империи времен Иоанна Грозного, Пе-

тра Великого, Екатерины Великой и отца всех народов Иосифа Сталина, конечно, разные. Однако время сформировало стойкое имперское сознание, для которого характерны самоценность всех входящих в состав империи культур и народов, их общение и взаимное обогащение. Поэтому во мне живут и эпос степей Калмыкии, и предгорье Памира, и предания народов Чукотки, и еще многое что, здесь не обозначенное.

Выше называлось много проблем, связанных с движением России к гуманизму и свободе. Теперь надо отметить, что ни одна из них не является в должной степени упорядоченной и надежным образом встроенной в мировую социальную систему. Более того, в настоящее время сама система нестабильна — возникают новые центры влияний, многие партнеры не в состоянии найти между собой общий язык. В этих условиях в наши времена каждому стоит стараться взять в свои руки дело собственного спасения.

Похоже, мне пора. Время приступать к завершающей части повествования, тему которой можно обозначить как гуманизм, свобода и личность. Хочу подвести некоторый итог сказанному выше.

* * *

Автор намеревался писать о славной дороге гуманизма, но на оси его времен больше колдобин и провалов, чем хотелось бы историческому оптимисту. Возможно, здесь напрасно больше внимания уделено негативной стороне странствия гуманизма и гуманитариев во временах, чем похвальным следствиям их усилий по созиданию доброго и прекрасного. Но ведь и угрозы, вплоть до досрочного исчезновения человечества, весьма реальны. Чтобы понять это, вовсе не обязательно быть умудренным, насквозь пропахшим идеологиями и «волей к власти» политиком. Достаточно здравого смысла, гражданской позиции и независимости суждений. Каждый должен взять на себя свою долю ответственности. Весь комплекс проблем мы этим, конечно, не решим, но отодвинуть возможную катастрофу можно. Сегодня — это тоже немало. Так советовал Солженицын. Поклон светлой памяти Александра Исаевича. Вся его жизнь — пример служения человеку и гуманизму, движения по каменистым тропам времен, включавших аресты и подневольное творчество. Пример свободы творчества как интимной свободы мысли, независимой от диктатуры обстоятельств. Вспомним: «Любое время для всего»... Последнее справедливо, конечно, в большей степени для выдающихся личностей.

По-видимому, правильно будет, если мы в единую проблему объединим гуманизм, свободу и личность. Так поступил, например, мой учитель Иван Тимофеевич Фролов. Мне довелось работать и учиться у него не один десяток лет, и могу свидетельствовать, что гуманизм он понимал как общечеловеческое

явление (нужно «новое мышление»), а свободу не отделял от умения творить добро и противостоять злу. Иван Фролов — одна из центральных фигур в философии нашего, моего времени. Недавно (начало сентября 2019 г.) телеканал «Культура» отмечал 90 лет со дня его рождения. Были справедливо отмечены его большие заслуги по части стремления к комплексному изучению человека, желая проследить пути философии в реальном движении истории. Освещалась постановка и варианты решения проблемы глобализма и многое другое, что сегодня представляется весьма актуальным. Соглашаясь со всем, о Фролове сказанным, хотел бы добавить, что на моей памяти он был единственным человеком, использовавшим политику и власть, свое хождение во власть (стал членом Политбюро), чтобы запустить ряд научных программ, таких, например, как геном, генетика человека или Институт человека. Не стану ссылаться на его труды (более сорока одних только монографий), но напому о статье в сборнике «Место и роль гуманизма в будущей цивилизации» (там есть и моя работа) как имеющей непосредственное отношение к теме. Статья называется «Человек. Философия. Гуманизм». Словом, Иван Фролов вполне подходит на роль личности, которая должна творить различные смыслы, а среди них те, что обозначены в названии моих заметок. Именно такие личности зовет время. Они способны придать цель неизбежной эволюции общества, а значит, из эволюции сотворить историю. Сотворить то, чего не знали времена Космоса. Однако и обычный «я» должен помочь им творить историю, сделав глобальные проблемы, как и все в этом мире, предметом собственных забот — в последний раз (здесь) сошлюсь на Солженицына. Каждый, не дожидаясь покровителя, должен сам, в своем историческом времени отвечать за собственную судьбу и предназначение.

Теперь позвольте продолжить и еще раз сказать о том, что считаю для личности самым важным. Конечно, это свобода мысли и свобода творчества. Чтобы долго не растекаться мыслью по древу, хочу призвать на помощь Н. А. Бердяева. Названный «философом свободы», Бердяев полагал способность к творчеству не сотворенным, а неотъемлемым свойством творца. Свободу же он считал *свойством духа творить не из природного мира, а из себя*. «Свобода в положительном своем выражении и утверждении и есть творчество. Человеку субстанционально присуща свободная энергия, то есть творческая энергия» (Бердяев, 1989: 370). Переведя сказанное Бердяевым на язык моей статьи, получаю, что гуманизм и свобода — нечто, изначально (в потенции) присущее природе человека. Они должны исходить из внутренних свойств личности. Окончательно не оседая в личности, но, возможно, принимая форму межличностного общения, как иногда говорят, гиперличности. Как бы ни была обособлена личность, она на кого-то воздействует и сама испытывает воздействие.

Все это очень интересно и может быть учтено при рассмотрении темы гуманизма и свободы, но все же составляет предмет отдельного разговора. Например, можно вспомнить анархиста и революционера Михаила Бакунина: *Свобода одних начинается там, где кончается свобода других*, говорил он, но лучше оставить обсуждение этого тезиса до более благоприятного случая.

В заключение, поскольку речь в статье идет о движении по временам, предлагаю вспомнить те времена и тех людей, которые больше других оказали влияние на формирование моей личности, моих представлений о гуманизме и свободе. Это древние греки, предложившие нам веру в умопостигаемую, изначальную гармонию мира, и последователи Абсолютного Человека — Христа, согласно учению Которого существует Единое Начало всего сущего, и к Нему надо обращаться верой и мыслью. Спаситель предложил, в частности, мораль, отвергающую насилие. (Заметим, что истоки морали тянутся, похоже, из времен приматов.) Правда, не в идее, а в реальной истории сторонники морали Спасителя вырезали в крестовых походах и спалили (спасая от греха) на кострах инквизиции много иноверцев, но виновата не идея, а отступившие от нее. Се человек. Гуманный и гуманитарный. Я о том, что единение эллинского и христианского начал во мне являют единство знания и веры. Я уверен, что в любом другом человеке это сочетание делает бытие и сознание более полными, хотя и не завершенными, и все вместе стимулирует осмысленный, целенаправленный гуманизм и движение к свободе. Знание и вера. Хорошо бы использовать стимул по назначению. И двинуться дальше во времени по кремнистой тропе гуманизма к свободе. К свободе гуманизма, к гуманной свободе.

Литература

- Алфёров Ж. И. (2013). Власть без мозгов: Кому мешают академики. М.: Алгоритм.
- Белкина Г. Л., Фролова М. И. (ред.) (2014). Место и роль гуманизма в будущей цивилизации: Сб. М.: ЛЕНАНД.
- Бердяев Н. А. (1989). Философия свободы. Смысл творчества. М.: Издательство «Правда».
- Вааль Франс де. (2017). Истоки морали. В поисках человеческого у приматов / пер. Н. И. Лисовой. М.: Альпина нон-фикшн.
- Гинзбург В. Л. (2017). Об атеизме, религии и светском гуманизме. М.: Ленанд, Editorial URSS.
- Зиновьев А. А. (2000). На пути к сверхобществу. М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф.
- Кантор В. К. (2007). Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: РОССПЭН.
- Фёдоров Г. П. (1989). Империя и свобода. Нью-Йорк: Посев.

**ABOUT HUMANISM AND FREEDOM.
WANDERINGS IN TIMES***Alexander Razumov*

Senior Research Fellow, Institute of Philosophy of the RAS.

Moscow 109240, 12–1 Goncharnaia Str.

E-mail: stas_ecl@mail.ru

Humanism and freedom in the history of mankind is not a wide pillar road, but a heavy siliceous path. In Russia, it is fraught with bumps originating from internal riots due to the not very effective way of life of the people, such as longevity of serfdom or work under the leadership of the GULAG system. The path was complicated by failures from revolutions, civil, as well as world wars. History formed a kind of consciousness in the Fatherland, characteristic of different historical times. It can coexist with holiness with the rebellion, asceticism with non-possessiveness and embezzlement — both among the ordinary official and the representative of the supreme state power. True humanism and the desire for freedom should be a movement towards universal values, but we look at the world through the prism of our own (social, economic, political, etc.) interests and beliefs. The sought-after universal principle can be lost in the fog of possible double standards — “one’s own” and “another’s”. Scientific disciplines, in particular, psychology and sociology, should overcome their negative impact. For this, among other things, it is necessary to understand and actualize the role of the individual in history.

Humanism, freedom and personality are closely interconnected. This refers to the personality in its intimate, internal and social, social dimensions. Humanism and the main of freedoms — freedom of thought and creativity are connected with the personality. Freedom of thought should be controlled by logic, or forms of logic, while freedom of creativity must be subordinated to universal morality, although today it seems utopian. But in another case, forms of freedom can produce a lot of inhumane. We need a new, global thinking. Otherwise, a person, as before, will spend huge amounts of money and attract the best engineering and scientific-theoretical minds to create weapons of self-destruction. Man has found many high truths and meanings, created many useful things for life, created a culture, but he also creates threats to his existence. The passion of man has always been a thirst for consumption. But as a result of this passion, a large amount of production waste (carbon dioxide) is being thrown into the biosphere today, which leads to rapid degradation of the environment, global warming, and very likely global cataclysms — with very sad consequences for sapiens. The reserves

of drinking water are reduced, “light planets” (forests) are cut down and burned, the number of plant species, animals, freshwater and sea fish, etc. is reduced. A person needs to escape from himself.

Keywords: humanism, freedom, thought, creativity, time, personality, knowledge, consumption.

References

- Alferov Zp. (2013) *Vlast' bez mozgov: Komu meshayut akademiki* [Power without Brains: Who Gets in the Way of Academics]. Moscow: Algoritm (in Russian).
- Belkina G., Frolova M. (edit.) (2014) *Mesto i rol' gumanizma v budushchej civilizacii: Sb.* [The Place and Role of Humanism in the Future Civilization: Coll.] Moscow: LENAND (in Russian).
- Berdyayev N. (1989) *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity], Moscow: Pravda (in Russian).
- Fedorov G. (1989) *Imperiya i svoboda* [Empire and freedom], New-York: Posev (in Russian).
- Ginzburg V. (2017) *Ob ateizme, religii i svetskom gumanizme* [On atheism, religion and secular humanism], M.: Lenand, Editorial URSS (in Russian).
- Kantor V. (2007) *Sankt-Peterburg: Rossijskaya imperiya protiv rossijskogo haosa* [St. Petersburg: Russian Empire against Russian chaos] Moscow: ROSSPEN (in Russian).
- Vaal' Frans de (2017) *Istoki morali. V poiskah chelovecheskogo u primatov* [The origins of morality. In search of human in primates] (translated by N. Lisova), Moscow: Al'pina non-fikshn (in Russian).
- Zinov'ev A. (2000). *Na puti k sverhobshchestvu* [On the way to the super-community], Moscow: ZAO Izdatel'stvo Centrpoligraf (in Russian).

**ВЛ. С. СОЛОВЬЁВ:
РУССКИЙ ЯЗЫК КАК ЯЗЫК ИМПЕРИИ¹***Елена Валерьевна Бессчетнова*

Кандидат философских наук,
заместитель заведующего МЛ исследований русско-европейского
интеллектуального диалога НИУ ВШЭ,
преподаватель школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ.
E-mail: ebesschetnova@hse.ru

В статье рассматриваются взгляды В. С. Соловьева на природу и задачи языка. Основное внимание уделено процессу создания его собственной метафизики языка в контексте главной философской идеи, выраженной через понятие Всеединства. В качестве основной задачи языка философ рассматривал свидетельство об общем изначально заданном всеедином смысле. Кроме того, язык — естественная способность человека, он не может быть искусственно создан, а представляет собой божественный дар, назначение которого заключается в творческом преображении окружающего пространства. В отношении природы языка Соловьев мыслил универсально и рассматривал многообразие наречий как необходимое условие гармонии, подразумевая, что в основе любого словообразования и фактического использования слов лежит общий корень, поэтому даже в ситуации разнообразия языков присутствует единство и солидарность. В статье отмечается, что, по мнению философа, русский язык является прежде всего языком Империи. Соловьев подчеркивает, что даже в сфере языка Россия должна следовать своему историческому призванию и способствовать всеобщему единению.

Ключевые слова: язык, христианская империя, метафизика языка, всеединство, Русская идея, логос, Божественная истина.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-178-187

Интерес к философии языка возник в русской мысли со второй четверти XIX в. Уже ранние славянофилы поднимали вопросы о роли языка, точнее, слова в становлении самосознания русского общества (Безлепкин, 2002: 71). К. С. Аксаков стал основоположником философии языка или *словологии* в Рос-

¹ Статья подготовлена в рамках исследования за счет средств гранта Президента Российской Федерации МК-3702.2019.6 «Экуменистические проекты русских мыслителей второй половины XIX в. начала XX в.» (Соглашение от 31.05.2019 № 075-15-2019-1164).

сии. Он рассматривал язык как форму мысли, через которую внутренняя идея становится фактом и открывается внешнему миру. С точки зрения Аксакова, язык с необходимостью принадлежит разуму, а слово, в свою очередь, — «это голос сознающего разума, данного свыше» (Аксаков, 1880: 1). Позже А. А. Потебня развил учение Аксакова о форме в контексте процесса понимания; он полагал, что процесс понимания языка, его структуры и особенностей приближает к понимающей сущности феномена, представленного в словесной форме. Также А. С. Хомяков говорил о языке как единой системе с развитыми внутренними взаимными связями, что помогает понять живую мысль во всей полноте.

Стоит отметить, что славянофилы сумели показать и обосновать ведущее значение языка и живого слова в формировании самостоятельной мысли. Современная исследовательница отметила, что именно они были первыми среди русских философов, кто «положил начало новому пониманию слова как условия творческого преобразования мира человеком» (Серова, 2018: 23).

Такое же понимание слова как результата творческой работы личности выражено и во взглядах В. С. Соловьева на природу языка. Он продолжил и развил дело, начатое славянофилами, сформировав понимание метафизики языка в контексте главной философской идеи, выраженной через понятие Всеединства. В отличие от славянофилов Соловьев сделал шаг вперед и акцент поставил на обоснование понятия «всеединое слово», а не «общее слово», как у Хомякова (Там же: 24). Соловьев мыслил, с одной стороны, универсально, подразумевая раскрытие в слове божественной истины, данной в равной мере всем народам и во все времена, а с другой стороны — говорил о слове как начале, объединяющем и структурирующем мысль отдельно взятого человека.

Язык сам по себе для Соловьева имеет естественный характер. В «Смысле любви» он писал, что «дар слова есть также натуральная принадлежность человека, язык не выдумывается, как и любовь» (Соловьев, 1911–1913: 12). У языка есть высшее предназначение; философ считал, что слово должно свидетельствовать об истине, то есть о высшем всемирном смысле. В «Оправдании добра» (1897) Соловьев писал: «<...> действительная и объективная общность (общий смысл) понятий обнаруживается в словесном общении, без которого разумная деятельность, задержанная и лишенная осуществления, естественно атрофируется, а затем и самая способность разумения исчезает или переходит в состояние чистой возможности. Язык — этот реальный разум — не мог быть создан личностью одинокою, следовательно, личность одинокая не была бы существом словесным, не была бы человеком» (Соловьев, 1914б: 227).

В работе «Смысл любви» философ отметил, что предназначение языка изначально задано, предопределено уже самой природой слов, которые передают общие понятия, а не отдельные впечатления. В свою очередь, умение владеть

словом — естественная способность человека. Язык не выдумывается, искусственно не создаётся, а представляет собой божественный дар, данный как средство, эффективное орудие «для достижения разумных и сознательно поставленных целей» (Соловьев, 1911–1914: 14). Без него не могли бы появиться ни наука, ни искусство, ни государство. Соловьев точно так же, как и его гениальные предшественники (Ломоносов, Державин, Жуковский, Пушкин), отводил языку ключевую роль в становлении русской культуры, считал, что развитие русского языка непосредственно влияет на формирование интеллектуального пространства. Философ подчеркивал, что, говоря о становлении языка, нужно помнить: важно не придумывать новые элементы, а последовательно развивать изначально данные формы. Т. Б. Кудряшова в этом контексте провела параллель между рассуждением Соловьева и концепцией внутренней формы, разработанной В. Гумбольдтом: «Соловьев так же, как и Гумбольдт и его последователи, указывают на тесную связь и взаимообусловленность языка и мышления» (Кудряшова, 2001: 105).

Кроме того, Соловьев значительную часть своих рассуждений посвятил исследованию понятия «замысел», которое он определял как нечто «создающее мысль как необходимый путь к задуманной цели», «начало живого движения, оплодотворяющее всякую мысленную материю» (Соловьев, 1913: 143).

Именно замысел является той творческой потенцией, которая из хаоса и разобщенности элементов создает единый целостный «умственный мир». Слово же, в свою очередь, — это «второй подъем сознательной жизни над текущей наличностью, над “суею”» (Соловьев, 1913: 144), но при этом, чтобы реализовать свою задачу, оно необходимо должно находиться в единстве с замыслом или цепью замыслов. В противном случае оно лишь погружает сознание человека в словесное безначалие и новые бесчисленные хаосы. Соловьев, размышляя о природе слова, писал: «Слово есть ближайшее предположение всякой возможной мысли, собственный ее элемент, но оно еще не дает действительной мысли <...> Мышление происходит из воспоминаний чрез слова. Память дает ему устойчивость против смены состояний во времени, слово освобождает его от временной, и от пространственной дробности; таким образом, создаются условия для возможности мышления» (Соловьев, 1913: 144).

Кроме того, для Соловьева слова являются связью многого воедино, наводя нас на разумение единого смысла: «Слово создает своему содержанию новое единство, не бывшее в наличности непосредственного сознания» (Соловьев, 1913: 149). Слово, объединяя в себе множество отдельных предметов, объединяет их в истинное и единое целое; вот почему это символ, соединяющий единичное, индивидуальное переживание с всеобщим значением.

Размышляя о языках разных народов, Соловьев отмечал в «Оправдании добра», что, с одной стороны, различие языков есть различие существенных форм творческой жизни. Общность языка является одним из ключевых факторов объединения людей, он, безусловно, самое «глубокое и основное выражение народного характера» (Соловьев, 1914б: 235). Но при этом философ подчеркивал, что как различие индивидуальных характеров не мешает единению людей, так и различие языков не мешает стремлению народов к единству, не препятствует их единодушию. Соловьев писал в «Оправдании добра»: «Язык как определенное выражение, особая качественность всемирного разума, соединяя тех, которые говорят этим языком, не разобщает их, однако, с теми, которые говорят на другом языке, так как все языки суть лишь особые качественности всеединого слова, все соизмеримы в нем между собою или понятны друг для друга» (Соловьев, 1914: 239). По сути, в различии языков для него проявляется единое внутреннее Слово, общее для всех, то есть Логос, единственное объективное начало сущего. Соловьев в данном контексте неоднократно цитировал начало Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него на́чало быть, и без Него ничто не на́чало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1: 1–5).

Таким образом, по мнению философа, языки сущностно едины. В соответствии с единством и существует их многообразие, поддерживающее гармонию. Соловьев был против искусственного смешения языков, заимствования слов из одного языка и использования в другом. Этот процесс, считал философ, убивает гармонию и нарушает заданное внутренне единство, а следствие потери — утрата вариативности восприятия мира, доступной через многочисленность языков. Гармония, по Соловьеву, также разрушается, когда один язык насильственно насаждается среди какого-либо народа, для которого не является естественным способом выражения духовной составляющей. Свою идею Соловьев иллюстрировал, обращаясь к отрывку из книги Бытия о Вавилонском столпотворении, то есть о создании Всемирной монархии вопреки воли Божьей, за что Господь наказал строителей невозможностью понимать друг друга. Соловьев отметил, что за стремление к ложному внешнему единству, лишённому истинного нравственного начала, наказанием становится различие языков. Философ заострил внимание на том, что в книге Бытия речь идет не о естественном творческом процессе образования языков, а об их искусственном смешении, то есть потере общего нравственного корня. По сути, для Соловьева акт смешения ведет к ситуации, при которой полностью отсутствуют необходимые условия для понимания ближнего своего: «Сойдем и смешаем (набла) там говор их (сафатам), чтобы не понимал каждый говора ближнего сво-

его. И рассеял Превечный их оттуда по лицу всей земли, и перестали строить город; потому называется имя его Вавель (смешение), ибо там смешал Превечный говоры всей земли, и оттуда рассеял их Превечный по лицу всей земли» (Соловьев, 1914б: 461)¹. Значит, нет факторов и для формирования истинных нравственных отношений в контексте ключевой заповеди о любви к ближнему.

Соловьев также подчеркивал, что смысл данного отрывка из Ветхого Завета непонятен без обращения к новозаветному фрагменту из Деяний апостолов (2, 1–11) о нисхождении Святого Духа и даровании умения говорить на разных языках: «При наступлении дня Пятидесятницы все они были единодушно вместе. И внезапно сделался шум с неба, как бы несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать. В Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небесами. Когда сделался этот шум, собрался народ и пришел в смятение, ибо каждый слышал их говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, толкуя меж собою: сии говорящие — не все ли Галилеяне? Как же мы слышали каждый собственное наречие, в котором родились, — Парфяне и Мидяне, и Эламиты, и живущие в Месопотамии, Иудее и Каппадокии, Понте и Асии, Фригии и Памфилии, Египте и частях Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне, — слышали их, нашими языками говорящих о великих делах Божиих?» (Там же). Соловьев тем самым акцентировал внимание на том, что разобщенность может быть преодолена для целей исповедания Истины. Философу важно пояснить, что «единство в истинном смысле осуществляется во многом, не упраздняя его, а освобождая его от границ исключительности. Единоязычие по действию Духа Божия есть общение и понятность многих отдельных, разделяющихся, но не разделяющих языков. <...> Нормальное отношение между языками есть вместе с тем и нормальное отношение между народами» (Там же).

Размышляя о задачах языка, Соловьев написал также небольшой очерк «О русском языке». Согласно задумке автора, это даже не очерк: текст вошел в цикл, опубликованный в газете «Русь» в 1897–1898 гг. под общим названием «Воскресные письма» (всего вышло 22). «О русском языке» — третье из цикла, опубликовано 16 февраля 1897 г. Здесь Соловьев поднял ряд социокультурных и политических, как сам отметил, «серьезных» жизненных вопросов, с которы-

¹ Быт. 11: 7–9. Здесь и в следующем случае так цитирует Соловьёв, и мы считаем необходимым оставить текст в его варианте, т.к.: 1) термин Превечный должен быть сохранен; 2) эта форма написания естественна для эпохи автора.

ми Россия готовилась перейти в XX век. Они вызваны духом времени, так как за ними стоят перемены в наличной жизни и сознании людей, и не могут быть решены старыми казенными способами, требуют новых подходов. К таким вопросам, конечно, Соловьев отнес «Восточный», «женский», «национальный», вопрос об обрусении малых народов, в том числе о статусе русского языка как государственного для всех народов Империи.

Письмо «О русском языке» посвящено проблеме устранения принципиальных особенностей национальных языков, что, по мнению мыслителя, вело к ложному господству русского. Иными словами, в данном тексте Соловьев развивает мысль об истинном характере единства языков, а именно господства всеязычия над одноязычием. Аргументацию философ построил в контексте основных принципов христианской политики и нравственной философии, изложенной им ранее в «Оправдании добра». Он призывал осуществлять политику преодоления национального эгоизма, которая для мыслителя есть единственная возможная Имперская политика. В письме «О русском языке» и двух предыдущих — «Семья народов» и «Пробуждение совести» — Соловьев выступил против насильственного обрусения и навязывания русского вне государственной сферы. Философ считал, что неминуемым следствием такого подхода, направленного на подавление языковой составляющей народности, будет отчуждение и от русского языка, и от всего русского в целом, что повлечет за собой рост националистических настроений, как пишет Соловьев, «чувашефильства», «мордвомании», «украинофильства» и так далее. В данном контексте национальная литература среди нерусских народов Империи будет развиваться от противного: целью ее окажется не выражение индивидуального бытия народа в соответствии с общим единым принципом, а отрицание русской литературы и всего русского. Во втором тексте «Воскресных писем» под заголовком «Пробуждение совести» Соловьев весьма эмоционально отметил, что «чем усерднее ставит гимназия в вину своим воспитанникам их принадлежность к польскому народу, чем сильнее сдерживает в них всякое наружное проявление этой принадлежности, тем глубже сознают они ее, тем шире разверзается пропасть, отделяющая их от России» (Соловьев, 1914а: 7).

Соловьев писал, что русский язык слишком большой барин, чтобы кому-нибудь навязываться; кто не хочет его узнать, тот сам в убытке. Фактически данный очерк был написан как ответ редакции газеты «Новое время», в котором в начале января 1897 г. появилась заметка о том, что Соловьев как известный защитник прав народов Российской империи выразил желание, чтобы малые народы империи могли читать Пушкина, прежде всего, «не на русском языке». Соловьев возмущенно подчеркивал, что данное отрицание «не на русском язы-

ке» абсолютно не соответствует его идее: он имел в виду, что читать Пушкина по-русски можно только добровольно и что сам Пушкин настаивал бы только на таком подходе.

Кроме того, философ отмечал, что, в связи с этим у русского человека необходимо должны возникать только два желания. Первое — чтобы все народы, и не только Российской империи, читали Пушкина и всю русскую литературу исключительно в той естественной символической форме, в которой выражается суть «Русской идеи», бытие России. Тут Соловьев мыслил вполне «по-хайдеггеровски»: язык — не просто выражение мысли, чувства и желания, а способность откликнуться на голоса окружающего мира, дать им человеческое звучание. Но при этом не стоит забывать, что Соловьев боролся с русофильской политикой Правительства Александра III, предполагавшей сужение России до уровня национального государства. Россия для него, прежде всего, носительница имперской идеи. Поиск имперской формулы, общего наднационального культурного кода для России жизненно важен. Собственно, для Соловьева Русская идея — та, которой определяется существование России в мысли Бога, ее долг перед человечеством (для философа человечество — единый организм), заключается осуществлением, в согласии с другими народами, совершенного и вселенского единства человеческого рода. Именно на реализацию этого проекта Россия должна положить все свои национальные силы. А для этого ей необходимо преодолеть дух национального эгоизма, что должно быть реализовано не только на религиозном, политическом и бытовом, но и на лингвистическом уровне. Свою позицию Соловьев проиллюстрировал на примере Римской империи в первом «воскресном письме» под названием «Семья народов»: «Принудительного олатынения не знала ни римская республика, ни империя Цезарей, — всякому народу предоставлялась свобода языка, быта, религии. Вследствие относительной свободы частей единство целого делалось не только более содержательным, полным и глубоким, но вместе с тем и более крепким» (Соловьев, 1914а: 4).

Так и истинное бытие России может быть дано только в многоголосии всех языков Империи. Именно поэтому второе желание, с необходимостью возникающее у русского человека, это чтобы никто не мешал какому бы то ни было народу империи читать и всероссийских, и местных писателей на родном языке.

Соловьев отмечал, что оба желания не только не исключают друг друга, но теснейшим образом связаны, и второе есть только серьезное исполнение первого. Философ сделал отсылку к Пушкину и в тексте «Семьи народов», отмечая, что именно Пушкин заговорил о всяком сущем языке на Руси, подчеркивая тем самым, что невозможно мыслить Россию иначе как единым многонародным

целым. Только такой подход необходим и достаточен для оптимальной формы органического, а не механического единства. Соловьев был убежден, что утверждение, будто в России нет больше никаких «сущих» языков, кроме одного русского, противоречит здравому смыслу и христианскому чувству. Оно ведет к превращению Российской империи в безличную массу и однородный этнографический материал, абсолютно несоответствующий идеалу Соловьева, видевшего в России прежде всего христианскую семью народов.

Литература

- Аксаков К. С. (1880). Опыт русской грамматики // Аксаков К. С. Полн. собр. соч. В 3 т. Т. 3. Ч. 2. М.
- Безлепкин Н. И. (2002). Философия языка в России. К истории русской лингвофилософии. 2-е издание, дополненное. СПб: Искусство-СПб.
- Кудряшова Т. Б. (2001). Владимир Соловьев: размышления о языке // Соловьевские исследования: Периодический научный сб. Вып.1 (1). Ивановский государственный энергетический университет, 2001. С. 100–109.
- Серова Н. В. (2018). Вклад Соловьева в развитие философии языка в России // Соловьевские исследования. Выпуск 1(57). С. 23–34. http://ispu.ru/files/SI_157.pdf
- Соловьев В. С. (1914а). Воскресные письма // Соловьёв В. С. Собр. соч.: в 10 т. Под. ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-ое изд. Т. 10. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение».
- Соловьев В. С. (1914б). Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Под. ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-ое изд. Т. 8. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение».
- Соловьев В. С. (1913). Теоретическая философия // Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Под. ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-ое изд. Т. 9. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение».
- Соловьев В. С. (1911–1914). Смысл любви // Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Под. ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-ое изд. Т. 7. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение».

**VL. S. SOLOVYOV:
RUSSIAN LANGUAGE AS THE LANGUAGE OF EMPIRE**

Elena Besschetnova

Candidate of Philosophical Science, Deputy Head of the IL for the Study
of Russian and European Intellectual Dialogue of the HSE,
lecturer, school of philosophy, Department of Humanities of the HSE.
E-mail: ebesschetnova@hse.ru

The object of the study is the view of V. S. Solovyov on the nature and task of language. The main attention is paid to the process of creating philosopher's own metaphysics of language in the context of its main philosophical brand — the concept of all-unity. Philosopher considered the testimony of common sense as the main task of the language. Such common sense according to the philosopher is already given. In addition, language is a natural ability of person, it cannot be artificially created, language is a divine gift, the purpose of which is to transform the space surrounding us. Answering the question about the nature of language Solovyov thought universally. He considered the diversity of languages as a necessary condition of harmony, implying that the basis of any word formation and actual use of words has a common root, so even in the situation of diversity of languages there is unity and solidarity. The article notes that according to the philosopher, the Russian language is the language of the Empire, stressing that even in the field of language, Russia should follow its historical task and promote universal unity.

Keywords: language, all-unity, metaphysics of language, Christian empire, divine truth, logos, Russian idea.

References

- Aksakov K. (1880). Opyt russkoj grammatiki [The Experience of Russian Grammar] Polnoe Sobranie Sochinenij [Complete Works], 3 Vols, Vol. 3, Moscow (in Russian).
- Bezlepkin N. (2002). Filosofiya yazyka v Rossii. K istorii russkoj lingvofilosofii [Philosophy of Language in Russia. The History of the Russian Llinguophilosophic], Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPB (in Russian).
- Kudryashova T. (2001). Vladimir Solov'yov: razmyshleniya o yazyke [Vladimir Solovyov: Reflections on Language], Solov'yovskie issledovaniya [Solovyov Studies], Iss. 1 (1), Ivanovskij gosudarstvennyj jenergeticheskij universitet [Ivanovo State Energy University], 2001, pp. 100–109.

- Serova N. (2018). Vklad Solov'yova v razvitie filosofii yazyka v Rossii [Solovyov's Contribution to the Development of the Philosophy of Language in Russia], *Solov'yovskie issledovaniya* [Solovyov Studies], Iss. 1 (57), Ivanovskij gosudarstvennyj jenergeticheskij universitet [Ivanovo state energy University], 2018, pp. 23–34 (in Russian).
- Solov'jov V. [Solovyov V.] (1914). Voskresnyye pis'ma [Sunday letters], *Sobraniye sochineniy v 10 t. pod. red. S. M. Solov'yova i E. L. Radlova* [Collected works, 10 Vols, Ed. S. Solovyov and E. L. Radlov], Vol. 10. Saint-Petersburg: Prosveshcheniye (in Russian).
- Solov'jov V. [Solovyov V.] (1914). Opravdaniye dobra. Nravstvennaya filosofiya [Justification for good. Moral philosophy], *Sobraniye sochineniy v 10 t. pod. red. S. M. Solov'yova i E. L. Radlova* [Collected works, 10 Vols, Ed. S. Solovyov and E. L. Radlov], Vol. 8, Ibid. (in Russian).
- Solov'jov V. [Solovyov V.] (1913). Teoreticheskaya Filosofiya [Theoretical philosophy], *Sobraniye sochineniy v 10 t. pod. red. S. M. Solov'yova i E. L. Radlova* [Collected works, 10 Vols, Ed. S. Solovyov and E. L. Radlov], Vol. 9, Ibid. (in Russian).
- Solov'jov V. [Solovyov V.] (1911–1914). Smysl lyubvi [Meaning of love], *Sobraniye sochineniy v 10 t. pod. red. S. M. Solov'yova i E. L. Radlova* [Collected works, 10 Vols, Ed. S. Solovyov and E. L. Radlov], Vol. 7, Ibid. (in Russian).

О «КОНЦЕ ИСТОРИИ»

Григорий Сергеевич Киселев

Кандидат исторических наук.

Сотрудник университета Иллинойса в Урбана-Шампейн,

Главная Библиотека.

1408 W. Gregory Dr. Urbana, IL 61801.

E-mail: kiselev@illinois.edu

Человек — сознательное существо, способное свободно совершать или не совершать акт сознания. Поэтому, как предполагает философия сознания, он может достигать состояния бытия, но в то же время и выпадать из него. По мнению Г. С. Киселева, жизнь людского рода представляет собой не прогресс как восходящее поступательное развитие, а чередование и переплетение периодов исторического бытия, как бы «освященных» сознанием, и «пустых» времен. Отсюда идея о вероятности будущего, которая не позволяет однозначно судить о том, каков будет «конец истории».

Умозрительно возможно появление в итоге подлинно гуманистической социальности — если не возобладают «пустые» периоды. Однако современность, как полагает автор, не создает предпосылок для данного варианта. Свидетельства этого — духовное неблагополучие современной цивилизации, в частности, западной: нравственное несовершенство «массового общества» и нежелание или неспособность большинства людей осознавать и изживать это несовершенство; противоречивая и проблематичная реальность глобализации; сбой в диалоге цивилизаций; надвигающийся экологический кризис.

Поэтому человечество может ожидать и дурная бесконечность — постоянное возвращение к непрожитому, непреодоленному, бессмысленное движение как будто по инерции. Такая дурная бесконечность будет своего рода катастрофой — антропологической: люди «массового общества», неспособные к жизни в сознании, не смогут в итоге преодолеть скатывания к энтропии. А это, в свою очередь, ставит вопрос о роли и судьбе человечества в эволюции.

Ключевые слова: «конец истории», прогресс, философия сознания, бытие, вероятность.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-188-204

История, в известном смысле, есть неудача Царства Божьего.

Н. А. Бердяев

Известны два видения исторического процесса: во-первых, циклическое, исходящее из идеи соответствия между временем и культурно-историческим развитием конкретного общества (от греческой философии до Вико и современного цивилизационного подхода Шпенглера и Тойнби, теорий «культурных циклов»). Во-вторых, линейное, или конечное, идущее от иудео-христианской традиции (от Августина, Фомы Аквинского, Канта и Гегеля до Вл. Соловьева и современных постмодернистов). Линейное подразумевает возможность цели и, следовательно, некоего «конца истории». Отсюда идея об общественном прогрессе (восходяще-поступательном движении) в достижении этой цели.

Гегель видел ее в торжестве мирового духа как разумной действительности (которую он обнаруживал в Прусской монархии). Кант полагал целью истории появление всемирного правового порядка и наступление вечного мира. Маркс связывал «конец истории» с преодолением отчуждения и в целом антагонистических противоречий в социуме (царстве необходимости) и наступлением истинной истории как царства свободы.

О проблеме «конца истории» размышляли во все времена. Понятно, что в журнальной статье нет возможности даже упомянуть все подходы к осмыслению этой проблемы. Я хотел бы попытаться рассматривать ее, исходя из того понимания истории, который опирается на современную философию сознания. Такой подход, на мой взгляд, весьма перспективен: какие-либо суждения о будущем тем более обоснованы, чем яснее наши представления о том, что такое человек, а именно о том, что выделяет его из всего мира, — о сознании.

* * *

Что мы имеем в виду, когда говорим о сознании? Каково его происхождение?

Несомненный авторитет в этой области, М. К. Мамардашвили, исходил из того, что человек наблюдает мир не извне, а будучи включенным в него, что он онтологически укоренен в законах мира. Подобные соображения созвучны идеям постклассической науки в целом. Так, физика толкует Вселенную как квантовый объект, изменяющийся в ходе взаимодействия с наблюдателем. Из принципа включенности «наблюдателя» в процесс изменений исходят идеи о неопределенности физических процессов, их вероятности. Схожим образом универсальный эволюционизм рассматривает человека как элемент биосферы, которую он преобразовывает в ходе антропогенеза.

Можно поэтому предположить, что условия для появления сознания мир содержит сам по себе. Мыслитель видел предпосылки сознания в неких предста-

новленных «гармониях, уже существующих и определяющих начальные условия (то есть <...> еще что-то и в самих начальных условиях)» (Мамардашвили, 2009: 159). Другими словами, возможность сознающего существа, причины, вызвавшие «первоакт» сознания — суть причины самих себя, то есть они тавтологичны, ничем не обусловлены, свободны и поэтому непознаваемы. Отсюда следует, что мир нельзя воспринимать (познавать) так, будто он дан нам в «готовом виде», как преданный для понимания; он постоянно изменяется сознающими существами, которые между тем трансформируются и сами.

Такой подход приводит к важным заключениям о феномене сознающего существа. Особое состояние, которое мы называем сознанием, представляет собой не содержание сознательного акта, а само его событие. Оно предполагает имплицитное наличие в мышлении (не логическом мышлении индивида, а бытийственном — человеческого рода) неких сущностей, которые приходится принимать вне всякой причинно-следственной связи. Мамардашвили говорил о них как о самопорождающих/ся (генеративных) структурах, «которые не нами созданы, но есть именно в нас и вечны в том смысле слова, что они вечно свершаются, и мы как бы находимся внутри пространства, охваченного их вечным свершением» (Мамардашвили, 1992: 38). Это мир невидимый, идеальный, или мир идеальных предметов и сущностей, предельных понятий; философская феноменология говорит о нем как о сфере онтологических абстракций. Платон называл их идеями, чистыми пустыми формами, Декарт — чистым сознанием, Кант — трансцендентальным сознанием или трансцендентальными, пустыми формами.

Такие парадоксальные структуры мышления, в природе не существующие, основаны на символах. Ориентируясь на эти символы, человек строит себя и свой мир. Так, поскольку мы люди, всем нам присущи символические понятия о совести, свободе, добре. При этом описать их так, чтобы сказанное имело хоть какую-нибудь эмпирическую наглядность, мы не можем. Об их существовании свидетельствуют только их воздействия; сами же они условий не имеют и выступают просто как данность. Кант, как известно, определял нравственность или *моральный закон во мне* как сверхъестественное внутреннее воздействие. Сверхъестественное — то есть сверхприродное, в эмпирическом мире не существующее.

Акты сознания — если только они случаются — выступают, таким образом, как прорыв в некую невидимую сверхприродную реальность, свидетельствуя о нарушении естественного, стихийно складывающегося порядка вещей в видимом нам мире. Причем это именно реальность, пусть и необъяснимая, и знание о ней, по словам П. П. Гайденко, «может выступать только в форме осознанного незнания» (Гайденко, 1990: 16).

Такая реальность может возникнуть вследствие актов сознания как неразрывной совокупности всех духовных энергий — чувственных, интеллектуальных, интуитивных, подсознательных. Важно, что непрерывно находиться в состоянии духовного подъема невозможно: психические свойства индивида сами по себе его не обеспечивают. Для этого требуется постоянное духовно-умственное усилие. Каждый новый сознательный акт свободно возникает и держится волей, усилием мышления и сохранения себя в мысли: иначе упорядоченные структуры сознания распадаются. В философии о таком усилии говорят как о трансцендировании — *втором рождении* (в отличие от первого, естественного), в ходе которого индивид преодолевает себя как существо природное и устремляется к выходу за границы любых своих естественных оснований. Трансцендирующие акты сознания создают из индивида, человеком в сущности еще не являющегося, а только способного к постоянному становлению в качестве человека, — парадоксальное самозаконное самосоздающееся существо — личность.

Поэтому человек в философии — это природное по происхождению существо, парадоксальным образом способное к нравственно-интеллектуальному саморазвитию с помощью средств, в природе не имеющих. Так прокладываются пути к «очеловечению» мира, то есть к созданию мира человека, когда из хаоса возникает упорядоченный человеческий космос. Речь идет о том, что природой никак не предусмотрено, можно сказать, о чуде.

Трансцендирование порождает состояние бытия (именно эту философскую категорию отражает понятие «духовность») — подлинно человеческое существование, полноту жизни; совершая акты сознания, мы бытийствуем. Имеется в виду то, что в философии XX в. получило название «экзистенция». Только бытийствуя, человек составляется, сбывается; судить о действительности каждой жизни можно по тому, исполнено ли внеположенное ей назначение бытийствования. Такое толкование понятия «бытие» подразумевает его тождественность мышлению, когда люди, интенсивно мысля собственным умом и предельно развивая все свои потенции, не просто проживают, а творят свою неповторимую жизнь. Здесь уместно вспомнить понятие «просвещение» — в том смысле, который вкладывал в него Кант (никоим образом не имевший в виду, что просвещение есть некая совокупность знаний): просвещенность — это взрослое, зрелое состояние человека и человечества.

Необходимо отдавать себе отчет в том, что состояние бытия, в котором самосоздается человек, должно рассматриваться как личностное, но не как индивидуальное. Речь о со-бытии, со-общении; возникая время от времени в отдельных индивидах, оно неделимо и связано как бы *поверх* естественного состояния сообщества людей. Бытие неделимо, и поэтому все, в состоянии бытия

достигнутое, уже есть всегда. Именно отсюда Платонова тема «припоминания»: в результате нового предельного усилия происходит *встреча* со своего рода от-тисками уже случившихся подобных актов.

Если же индивид не способен прорваться в иную реальность, если он по инерции следует уже установившемуся, обыденному и обманывается видимостями, он находится вне сознания и, таким образом, фактически не живет своей жизнью. Это может объясняться ленью мышления, отсутствием воли, нежеланием опираться на собственный разум, нести на своих плечах тяжкий груз ответственности, которую возлагает на людей их парадоксальная природа, или злой волей, наконец. В таком случае получается слепок с чьей-то чужой жизни, иными словами, происходит личностная деградация. Напротив, будучи *в сознании*, индивид *сбивается, составляется* — то есть не имитирует, а проживает неповторимую собственную жизнь.

Это очень краткое изложение представлений современной философии сознания, обосновывающих парадоксальность и уникальность человеческого существа, представляется мне необходимым, так как показывает их основополагающее значение для любых рассуждений о будущем людского рода, в частности, о идее «конца истории».

Философское содержание понятия «история» предстает при этом столь же парадоксальным, как и сам человек, и отличается от того, что используется в иных областях гуманитарного знания. Историю, исходя из сказанного, можно рассматривать как драму свободы — как причудливое чередование периодов собственно истории, когда вспышки (пульсация) бытия очеловечивают мир, привнося в него подлинную жизнь, когда социальность в силу тех или иных причин определяется в конечном счете теми, о ком можно говорить как о личностях — даже если их немного. В особых, редко складывающихся условиях меньшинству удается приобщить к этим ценностям и большинство.

Но, как правило, чаще наблюдаются периоды, когда личность затушевывается, а свет от *вспышек* постепенно угасает — пока не случится еще одна (если только случится). О таких временах можно говорить как о «неисторических», как бы выпадающих из истории. Человеческие смыслы в этом случае не воссоздаются или утрачиваются, прошлое не осмысливается и не изживается, заблуждения и преступления повторяются, течет безжизненное время. Человек оказывается *бес-сознательным*, или *не-разумным* существом, обладающим речью и интеллектом, но не знающим нравственных координат. Философской мысли XX столетия представление об интеллекте вне нравственности, самообманувшемся или даже сошедшем с ума разуме хорошо знакомы.

История, таким образом, прерывиста. Она пульсирует. Вершины сменяются спадами, и только на этих вершинах достигается (и в той или иной мере объек-

тивируется культурой) то состояние, в котором потенциальный человек становится человеком действительным, а сообщество природных существ обретает возможность стать человечеством. О таком чередовании Мамардашвили говорил: «Это как бы какие-то абсолютные точки, которые мерцают, то есть зажигаются и снова гаснут, зажигаются и снова гаснут. <...> сумма этих мгновений может создавать какую-то устойчивость» [Мамардашвили 2009, 146]. При этом необходимо иметь в виду, что происходит и переплетение бытия и небытия, поскольку мир развивается крайне неравномерно: в одних его частях индивидуация, по Бердяеву, ведет к появлению личности, складываются и развиваются немыслимые без нее правовое государство и гражданское общество, а в других век за веком индивид слабо выделяется из общности, царит бесправие (деспотизм, диктатуры, самодержавие и т.п.).

* * *

Какова с этой точки зрения эпоха, в которую мы живем? Находимся ли мы в истории?

При том понимании истории, которое было предложено, говорить о всеобъемлющем восходящем развитии человечества или прогрессе по меньшей мере проблематично. Конечно, за тысячелетия — от дикости и варварства до цивилизации — люди в немалой мере «очеловечили» мир. На Западе возникло правовое социальное государство, а современное рыночное хозяйство обеспечило невиданное ранее материальное благополучие. Во многих странах остального мира, включая те, что представляют другие цивилизации, очевидна ориентация именно на эти достижения.

Но тем не менее уже к концу позапрошлого столетия появились серьезные сомнения в обоснованности представлений о прогрессе и в целом о разумной природе человека. Ужасающие события XX столетия с двумя мировыми войнами, принесшими колоссальные человеческие, нравственные и материальные потери, невиданное массовое истребление людей при коммунизме и нацизме наглядно показали, насколько иллюзорны упоминавшиеся представления и как легко происходит расчеловечение. Отказ от религиозного взгляда на мироздание ради свободы обернулся в итоге тем, что на месте христианства не появилось другого столь же влиятельного нравственного авторитета. «Идея прогресса стала заменой идеи христианства. И человек расчеловечился» (Кантор, 2015). Господствующий ныне мировоззренческий плюрализм, безусловно необходимый во многих сферах жизни — политической, культурной, научной и т.д. в данном случае означает, по существу, нравственный релятивизм.

Последствия Нового времени, этой эпохи всестороннего освобождения человека, оказались во многом негативными. Свобода, как хорошо показал

Э. Фромм, — поистине двоякий дар. Обретение индивидом все большей свободы от сословной и личной зависимости, от сковывавших пут средневековой церковности, разрыв связей с традиционным миром и утрата четких ценностных ориентиров, имели обратной стороной чувство одиночества и бессилия в новом сложном мире стихийных враждебных сил.

Логику этого процесса убедительно показал С. Л. Франк. В его понятиях оно шло от *профанного гуманизма* начала Нового времени до *титанизма* и *бестияльного демонизма* его конца. Тут и неоправданна убежденность человека в неограниченности своих возможностей, и господство рационализма, и обозначившееся в итоге разложение целостного облика человека — такого, какой возник в предшествующие религиозные эпохи. Последствия всего этого проявились в «ереси утопизма» — навязывании социуму проектов, построенных на умозрительных идеологических схемах за счет органического естественного развития. Живая реальность приносилась в жертву мертворожденным тоталитарным идеологемам национализма, фашизма, гитлеровского и сталинского социализма, целиком построенных на манипуляции массами.

Так постепенно изменялись сами основания западной цивилизации, происходила эрозия правового порядка и подавление личности. В наши дни разнообразные имитации заметны не только в масштабе глобализирующегося мира, но и в самих старых демократиях. В частности, имитации, основанные на вовлечении в той или иной форме широких масс в политическую жизнь, в которой они играют реальную — но сугубо заданную им — роль. Постепенно и на первый взгляд незаметно происходит размывание прежде ясных смыслов, начинают сосуществовать такие несхожие реалии, как гражданское общество и так называемое общество массовое; демократия представительная и управляемая; либерализм как свобода и полнота прав личности и неолиберализм как приоритет рыночных ценностей; национальный суверенитет и система международных отношений, подразумевающая возможность его ограниченности. Все это свидетельствует о глубинном родстве любого массового общества с тоталитарными режимами. Неслучайно не скрывал своих опасений Папа Иоанн Павел II: «Не является ли это <...> новым образом тоталитаризма, прикрываемого видимостью демократии?»

Неудивительно, что в начале XXI в. Запад, поставивший на арене истории «эксперимент со свободой» (Г. С. Померанц), оказался в сложнейшем переплетении кризисных явлений в духовной, социальной и экономической сферах. Их разрушительный характер ярко проявился на фоне возникновения и развития массового общества. В результате индустриальной революции и появления массового производства и потребления в условиях, когда сословное деление во всей Европе ушло в прошлое, становым хребтом социума оказа-

лись массы («Восстание масс» Ортеги-и-Гассета). Основным социокультурным следствием эпохального сдвига стали появление и выход на авансцену упрощенного «человека массы», готового отдать свою судьбу в руки любого умелого манипулятора.

Фромм связывал ужасы XX в., прежде всего, с явлением, которое назвал «бегством от свободы». Объяснял он его, в частности, значительным отставанием «развития человеческих эмоций от умственного развития человека. Человеческий мозг живет в двадцатом веке; сердце большинства людей — все еще в каменном. Человек в большинстве случаев еще недостаточно созрел, чтобы быть независимым, разумным, объективным. Человек не в силах вынести, что он предоставлен собственным силам, что он должен сам придать смысл своей жизни, а не получить его от какой-то высшей силы, поэтому людям нужны идолы и мифы» (Фромм, 1990: 11).

Кроме того, нельзя не видеть, что рыночный капиталистический (или, как считают некоторые исследователи, посткапиталистический) механизм сам по себе весьма жесток. Даже в условиях социального государства и правового порядка менее способные к развитию формы, а, следовательно, и индивиды вытесняются более жизнеспособными. Более того, хотя немалую часть истории человек стремился к «освобождению труда» и во многом ему это удалось, от необходимости трудиться ради своего существования, разумеется, некуда не деться. При этом миллионы людей отбывают повинность напряженного и монотонного труда, лишаящего их жизнь человеческого содержания. Даже в постиндустриальную эпоху с ее экономикой знаний, информационной революцией и упором на среднее и мелкое предпринимательство труд все еще во многом остается лишенным творческого характера. К тому же жесткая конкуренция на рынке труда, постоянная боязнь потерять работу многократно усиливают напряжение.

Отметим и другие негативные тенденции, наблюдающиеся в развитии Запада. Выпущенные на свободу колоссальные природные силы обернулись техногенными катастрофами. Власть техногенной среды над человеком и природой в целом усиливается, калеча обоих. При этом стало очевидным, что объемы и содержание накопленных знаний и информации намного превышают познавательные способности отдельного индивида, который теряет контроль над саморазвитием технического прогресса — так называемая «технологическая сингулярность». Катастрофическим оказывается несоответствие технологических возможностей, оказавшихся в распоряжении человека, уровню его нравственного развития. Более того, чудовищная разрушительная сила может сосредоточиваться в руках немногих людей, принимающих решения, даже не просто безнравственных или аморальных, но

и прямо безумных, способных, руководствуясь химерами, убивать или посылать на смерть миллионы.

Бердяев полагал, что в Новое время начался процесс, обратный тому, что зародился в библейское время и в античности и ознаменовался явлением *индивидуации*, то есть появлением личности. Это верно и для сегодняшнего дня. Хотя тоталитарные идеократические режимы ушли на Западе в прошлое, в сегодняшнем массовом обществе духовная сторона человека по-прежнему оказывается в маргинальном положении и разворачиваются обратные процессы деиндивидуации. Личность вытесняется на обочину общественной жизни. Господство так называемой массовой культуры ведет к вырождению культуры подлинной и воспроизводит *новое варварство*. Средства массовой информации (особенно манипулятивные, оглупляющее телевидение и агрессивная реклама, отчасти Интернет) выступают как «четвертая власть», подавляя интеллектуальные способности человека, навязывая ему фальшивые ценности, создавая и неумеренно возвеличивая никчемных идолов и кумиров (в политике, шоу-бизнесе, спорте и т.д.).

В целом присущее капитализму индустриальной эпохи отчуждение остается актуальным и в постиндустриальное время, охватывая при этом не только социально-экономическую, но и прочие сферы жизни.

Особый драматизм современному миру придает сложное переплетение геэкономических и макросоциальных процессов, известных как «глобализация» — процесс сложный и противоречивый. Еще несколько десятилетий назад с глобализацией связывали надежды на экономический и социальный прогресс в масштабах всего мира, на постепенное, но неуклонное преодоление отсталости, голода и болезней в так называемом третьем мире. Надежды эти в целом не оправдались. Глобализация носит хаотичный характер: это вызвано усилившейся стихийностью движения капиталов, технологий и людей (неудовлетворительно контролируемая миграция из незападных стран), когда национальным правительствам все труднее сохранять прежнюю стабильность в своих странах. Усиливается социальное и имущественное неравенство, падают доходы, возникают проблемы с занятостью. Глобализация тормозит ограничение рынка государством, она демонстрирует алчность и преимущественно эгоистическое отношение развитых стран к остальному миру. Более того, сверхмощные транснациональные корпорации и банки начинают манипулировать политической сферой. Все большую роль в ней играют такие социально-политические силы, как группы управленцев, сращенные с финансовой олигархией, и различного рода асоциальные общности, включая те, которые отрицают существующий миропорядок, в частности, террористические, а также криминальные (отмывание «грязных» денег, нелегальная торговля оружи-

ем, наркотрафик, торговля людьми). Такие общности получают доступ к финансовым, организационным, информационным, техническим инструментам современной цивилизации.

В то же время все больше видны и противоположные тенденции, на которые указывают кризисные явления в Европейском Союзе, все громче голоса евроскептиков, популистов, левых (антиглобалисты) и правых (националисты) радикалов.

Неудивительно, что после окончания Холодной войны переживает явный кризис система международных отношений. Безответственные политические силы на наших глазах разрушают международный порядок, возникший после Второй мировой войны и худо-бедно обеспечивавший миру стабильность.

Одни исследователи глобализующегося мира указывают на эклектичное, но устойчивое соединение цивилизации и архаики в некотором новом единстве «постцивилизации». Они предполагают, что «конфликт цивилизаций», о котором постоянно говорят в последнее время, разворачивается именно между этой формирующейся «постцивилизацией» и цивилизацией современной. По их мнению, сейчас в мире разворачивается процесс, «чаще всего определяемый как “социальный постмодерн” — проявляющийся то как культурно-цивилизационная полифония, то как более или менее завуалированная демодернизация, а в экстремальном аспекте — как процесс нео-архаизации мира» (Неккесса, 2007).

Другие полагают, что «постцивилизация» способна воспроизводить европоцентризм, когда само понятие цивилизации имплицитно связывалось с разделением мира на общества модернизированные и варварские, неразвитые навсегда. В таком случае человечеству действительно грозит опасность конфликта (столкновения) цивилизаций.

Диалогу серьезно противостоит угроза международного исламистского терроризма, усиливающегося с каждым годом. Стремясь создать халифат, организации исламистов, построенные по сетевому принципу, добиваются гибели «сатанинской» цивилизации. При этом Западу противостоят силы, которые решают вопрос об использовании обычных вооружений и оружия массового поражения (созданных как раз на Западе), опираясь на иную ценностную систему, подразумевающую особое отношение к ценности человеческой жизни. Примечательно, что противостояние Западу поддерживает — по-разному, молчаливо или открыто — немалая часть незападного мира.

* * *

Похоже, употреблять понятие «прогресс» позволительно только по отношению к развитию материальной стороны цивилизации. В нравственном отно-

шении в эпоху, которая началась с Первой Мировой войны и продолжается по сей день, о прогрессе говорить не приходится. Напротив, по отношению к ней вполне уместно нередко встречающееся определение «новое варварство».

История, по справедливому замечанию Н. В. Мотрошиловой, по-прежнему развивается «в рамках одной, всеобщей пока что формы: господства — подчинения, которую Гегель <...> описал как обобщенно понятые отношения Господина и Раба» (Мотрошилова, 2006: 51). Сегодня эти отношения далеко не изжиты, а противоположные им братские, основанные на нравственном законе, остаются в целом не востребованными ни в личной, ни в общественной жизни большинства людей. По сей день господствуют хорошо известные еще Ветхому Завету низменные страсти, эгоизм, агрессия, алчность и нежелание пользоваться собственным разумом. Нехватка у человека доброй воли на фоне живучести и могущества зла особенно поразительна потому, что вот уже много столетий ему известны нравственные учения и этические нормы мировых религий и философской мудрости. На необходимость нравственного перерождения человечества для его выживания указывали самые выдающиеся умы. Однако, как и говорил евангелист, свет «был в мире», «и мир не познал его» (Ин. 1: 10). Мудрое высказывание Канта, что «из того кривого дерева, из которого сделан человек, трудно смастерить что-нибудь путное», остается, увы, вполне актуальным.

Но если об общественном прогрессе говорить неправомерно, как осмыслить путь человечества во времени? И его эсхатологический аспект: конечен ли этот путь?

Эсхатология христианства дает на эти вопросы парадоксальный ответ, пророча торжество Царства Божия. С одной стороны, оно понимается как «царство внутри нас», которое уже в нашем мире верующий может обрести вследствие теозиса. С другой — его наступление связывают с концом нашего мира и преображением, началом «жизни вечной», в которой не будет ни зла, ни смерти. Христианские мыслители, такие как Соловьев и Бердяев, говорили о конце истории как о конце человека и переходе в вечность уже какого-то нового совершенного существа, Богочеловека. Представление о преображении мира — дело веры. Другой православный мыслитель, Франк, пытался в какой-то мере рационализировать его, видя путь человечества как постепенное распространение света во тьме, то есть пусть и бесконечную (тьма неодолима), но все же неуклонную христианизацию мира. «Дело Христово, — полагал мыслитель, — абсолютно удалось, ибо его удача совсем не измеряется “удачей в мире” — Христос внес в мир вечный свет любви, который светит во тьме» (Франк, 1949: 91).

В современной же нерелигиозной мысли — как в марксистской традиции, так и в неопозитивизме в целом — идея о «конце истории» обуславливается, как

правило, неким итогом предыдущего развития и наступлением того или иного варианта «постистории» — новой действительности, которую характеризуют изживание эпохи общественных антагонизмов, конец стихийного обезличенного социального начала и преобладание творческого личностного начала. Так, по мнению М. Чешкова, например, на наших глазах начинает разворачиваться «вселенско-исторический» тип развития человечества. Его основной характеристикой выступает возвышение духовного начала и сворачивание доминирования социального начала. Чешков полагает, что в этих процессах «выделяются два основных потока — исчерпание истории и обретение эволюцией интегрального характера» (Чешков, 1997: 120).

Однако полагать наступление — пусть и в неопределенном будущем — «постистории» как некоего неизбежного «царства свободы» нет никаких оснований. Никакого детерминизма здесь быть не может. Скорее, стоит говорить о вероятностностях. «Человечество, — напомню одну из основных идей Мамардашвили, — в каком-то смысле можно определить как эксперимент или авантюру быть человечеством. И, естественно, эта попытка может удасться, а может и не удасться» (Мамардашвили, 1994: 24). Подобная вероятностность подразумевает бифуркации — критические точки, после которых ход событий делается непредсказуемым.

Большое внимание уделяется и представлениям о том, что история может завершиться вследствие планетарной катастрофы (экологического коллапса): возможности цивилизации разрушительно влиять на биосферу стали на рубеже третьего тысячелетия столь широки, что под угрозой оказались и экологическая ниша *Homo Sapiens'a*, и сама биосфера в целом. В то же время непредсказуемы и вызывают опасения последствия такого развития техносферы, как появление искусственного интеллекта, действие вирусов, созданных генной инженерией (примечательно, что, размышляя о перспективах генной инженерии или о новых формах взаимоотношений, привнесенных в жизнь человека дальнейшим развитием социальных сетей, многие прогнозисты не без оснований опасаются, что значительные достижения будут востребованы в первую очередь злой волей). И, конечно, человечество может истребить себя в случае всеобщей термоядерной войны, возможность которой в последнее время, похоже, возросла. Разумеется, нельзя недооценивать и опасность разнообразных природных катастроф.

О степени вероятности всего этого судить экспертам в разных областях: астрофизики, экологии или международных отношений и мировой экономики. Нам же следует, на мой взгляд, признать, не пытаясь делать долгосрочные прогнозы (в частности, алармистские или апокалиптические), что путь человечества не представляет собой восходящее развитие, а сам процесс *развития* (в

смысле «разворачивания») — линейного или спиралеподобного — оказывается проблематичным.

В эсхатологическом контексте вероятность может обернуться и дурной бесконечностью, о которой упоминал еще Бердяев, то есть незавершаемостью при естественном ходе событий, движением, которое по существу снимает антиномии «конечное — бесконечное» и «линейное — циклическое». Для него характерно постоянное чередование «истории» и выпадений из нее, когда сообщество людей, физически выживая, будет из-за своих преступлений, заблуждений и ошибок продолжать бессмысленное движение, возвращаясь к непрожитому, непреодоленному, то есть пребывать в состоянии ни бытия, ни небытия. О такой возможности Мамардашвили говорил как об антропологической катастрофе, «необратимых разрушениях сознания, последовательном ряде перерождений структуры исторического человека» (Мамардашвили, 1992: 189). Люди так и не смогут стать человечеством; история так и не разрешится (хотя и не утратит шанса). Перефразируя Франка, свет не исчезнет — но и тьма не рассеется.

Не исключено, что эволюция может откинуть мир человека как тупиковую и избыточную ветвь. Так, по мнению И. Г. Яковенко, «телеология человека состоит в том, чтобы создать саморазвивающуюся небиологическую природу <...> которая отодвинет человека как выработавший свой ресурс инструмент эволюции и пойдет дальше» (Яковенко).

Как бы то ни было, следует считаться с тем, что дуалистическое мироздание, отличительным качеством которого является симбиоз природы и сознающего существа, может иметь преходящий характер. Да, мир действительно устроен так, что содержит в себе возможность такого существа. Но собственный способ его существования ставит под вопрос возможность симбиоза. Это, в частности, могло бы рассматриваться как подтверждение и развитие представлений христианства, что наш мир — всего лишь временное прибежище существа, в своей неизбывной двойственности в сущности ненужного мирозданию и обреченного поэтому на гибель или на преобразование, что в данном случае одно и то же. Может быть, прав был Вл. С. Соловьев, утверждая, что не преодолевается «темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою» (Соловьев, 1988: 311]? Может быть, зло мира неизбывно, и человек в конечном счете обречен, и такой исход — расплата за разум?

Вот почему слова «конец истории», вынесенные в заголовок статьи, были взяты в кавычки: невозможно утверждать ни что такой конец непременно случится, ни что его не может быть вовсе. Проблема неизбежности «конца истории» или ее разрешения при предложенном взгляде на историю кажется несни-

маемой. Искать же ответы там, где их не может быть, значит отдаваться предположениям, которые легко могут оказаться фантастическими. (О подобной ситуации Кант — в передаче Карамзина — высказывался так: «Одна фантазия может носиться во тьме сей и творить несобытное».)

Вместе с тем идея вероятности и бифуркаций в жизни человечества допускает возможность и того, что вследствие волевого усилия меньшинства, достигшего высокого уровня индивидуации и духовного развития, в пределе, теоретически, могло бы быть создано сообщество, основанное на праве, имеющем сверхприродную или религиозную санкцию.

Говоря о религиозности, я прежде всего имею в виду признание абсолютной ценности, или святости, сверхприродного идеала, символом которого является понятие Бога. Речь идет о духовном явлении нового, высшего уровня, основанном на потенциях, которыми обладает тринитарное христианство, и вобравшее в себя достижения философии сознания (Киселев, 2019). Такое явление, выходящее уже за пределы понятия «религия», выступило бы единственно актуальным для человека способом существования, достойного человека. Вне подобной религиозности, являющей собой возможность и необходимое условие для того, чтобы не дать роду людскому исчезнуть, последний лишается своего *raison d'être*.

Литература

- Гайденко П. П. (1990). Философия истории Карла Ясперса // *Ясперс К. Истоки истории и ее цель* / пер. с нем. М. И. Левиной. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 5–26.
- Иоанн Павел II (2007). Память и идентичность. Издательство Францисканцев // Электронный ресурс [код доступа]: <http://www.globalaffairs.ru/numbers/13/3932.html> (дата обращения 13 ноября 2019).
- Кантор В. К. (2015). Понятие прогресса в истории идей: российская перспектива // Электронный ресурс [код доступа]: <https://phil.hse.ru/news/168892444.html> (дата обращения 13 ноября 2019).
- Киселев Г. С. (2019). Христианство как проблема // *Вопросы философии*. № 3. С. 46–55.
- Мамардашвили М. К. (1992). Быть философом — это судьба // *Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию*. М.: Прогресс. С. 27–40.
- Мамардашвили М. К. (1994). Философия и личность // *Человек*. 1994. № 5. С. 5–19.
- Мамардашвили М. К. (2004). Сознание и цивилизация // *Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация*. М.: Логос. С. 9–25.
- Мамардашвили М. К. (2009). Опыт физической метафизики (вильнюсские лекции по социальной философии). М.: Издательство «Прогресс-Традиция»; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009.

- Мотрошилова Н. В.* (2006). Варварство как оборотная сторона цивилизации // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 18–39.
- Неклесса А. И.* (2007). Миропознание и миростроительство: ценности, мышление, знание (генезис и динамика форм) // Электронный ресурс [код доступа]: <http://www.intelros.ru/2007/07/22> (дата обращения 13 ноября 2019).
- Соловьев В. С.* (1988). Три речи в память Достоевского // *Соловьев В. С. Сочинения в двух томах.* Т. 2. М.: Мысль. С. 290–323.
- Франк С. Л.* (1949). Свет во тьме. Париж: ИМКА-ПРЕСС.
- Фромм Э.* (1990). Бегство от свободы. М.: Прогресс.
- Чешков М. А.* (1997). Россия в мировом контексте. Глобальная общность человечества // Мир России. 1997. № 1. С. 107–122.
- Яковенко И. Г.* Прошлое, настоящее и не слишком отдаленное будущее. Неоптимистические размышления // Электронный ресурс [код доступа]: <http://newconcepts.club/start/view.html?source=/articles/2609.html> (дата обращения 13 ноября 2019).

ON THE PROBLEM OF THE “END OF HISTORY”

Gregory S. Kiselev

University of Illinois at Urbana-Champaign (ret.), Main Library.

1408 W. Gregory Dr., Urbana, IL 61801.

E-mail: kiselev@illinois.edu

Based on the assumption that a human being is first and foremost a free agent, that he is capable of either committing or abstaining from conscious acts, thus reaching real being or fall out of it, the author proposes that human existence represents not progress as an ascendant development, but sequenced and interspersed periods of history — some of them as if «illuminated» by consciousness and others remaining «hollow» and devoid of being. Hence, the idea of multiple scenarios for the future, in which there is no way of judging what constitutes «the end of history».

One possible scenario is the realization of given assumptions of existence, as envisioned in the philosophy of consciousness. Such scenario can eventually lead to humanistic social reality for humanity.

However, according to Gregory S. Kiselev, modern civilization, Western in particular, moves further away from historical existence, and thus does not create conditions for such outcome. It is witnessed by spiritual ill-being of the civilization: moral imperfection of mass society as well as reluctance and inability of most individuals to comprehend and outlive this imperfection — which is the most important; problematic consequences of globalization, failure of civilizations' dialog, pending ecological crisis.

An alternative scenario is a vicious circle of constant return to the un-lived, unconquered, senseless movement. Bad infinity of this kind will be an anthropological catastrophe: a mass society individual, unable to a conscious life, eventually will be incapable to overcome entropy. This, in turn, puts a question of the role and destiny of humanity in the process of evolution.

Keywords: “the end of history”, consciousness, being, multiple scenarios for the future.

References

- Cheshkov M.* (1997). Rossiya v mirovom kontekste. Global'naya obshchnost' chelovechestva [Russia in a global context. Global community of mankind], Mir Rossii [World of Russia], 1997, no 1, pp. 107–122 (in Russian).
- Frank S.* (1949). Svet vo t'me [The light in the darkness], Paris: IMKA-PRESS (in Russian).
- Fromm E.* (1990). Begstvo ot svobody [Escape from freedom], Moscow: Progress (in Russian).

- Gajdenko P.* (1990). *Filosofiya istorii Karla Yaspersa* [Philosophy of Karl Jaspers History], Yaspers K. *Istoki istorii i ee cel'* [Vom Ursprung und Zeit der Geschichte], Moscow: Political Literature Publishing House, pp. 5–29 (in Russian).
- Ioann Pavel II* (2007). *Pamyat' i identichnost'* [Memory and identity], Available at: <http://www.globalaffairs.ru/numbers/13/3932.html> (accessed 3 november 2019) (in Russian).
- Kantor V.* (2015). *Ponyatie progressa v istorii idej: rossijskaya perspektiva* [The concept of progress in the history of ideas: a Russian perspective], Available at: <https://phil.hse.ru/news/168892444.html> (accessed 3 november 2019) (in Russian).
- Kiselev G.* (2019). *Hristianstvo kak problema* [Christianity as a problem], *Voprosy filosofii* [Philosophy Issues], no. 3, pp. 46–55 (in Russian).
- Mamardashvili M.* (1992). *Byt' filosofom — eto sud'ba* [Being a philosopher is fate], Mamardashvili M. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [As I understand the philosophy], Moscow: Progress, pp. 27–40 (in Russian).
- Mamardashvili M.* (1994). *Filosofiya i lichnost'* [Philosophy and Personality], *CHelovek* [Man], no 5, pp. 5–19 (in Russian).
- Mamardashvili M.* (2004). *Soznanie i civilizaciya* [Consciousness and Civilization], Moscow: Logos, pp. 9–25 (in Russian).
- Mamardashvili M.* (2009). *Opyt fizicheskoy metafiziki (vil'nyusskie lekcii po social'noj filosofii)* [The experience of physical metaphysics (Vilnius lectures on social philosophy)], Moscow: Izdatel'stvo "Progress-Tradiciya" (in Russian).
- Motroshilova N.* (2006). *Varvarstvo kak oborotnaya storona civilizacii* [Barbarism as the flip side of civilization], *Voprosy filosofii* [Philosophy Issues], no 2, pp. 18–39 (in Russian).
- Neklessa A.* (2007). *Miropoznanie i mirostroitel'stvo: cennosti, myshlenie, znanie (genesis i dinamika form)* [World studies and peacebuilding: values, thinking, knowledge (genesis and dynamics of forms)], Available at: <http://www.intelros.ru/2007/07/22> (accessed 3 november 2019) (in Russian).
- Solov'ev V.* (1988). *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three speeches in memory of Dostoevsky], Solov'ev V. *Sochineniya v dvuh tomah* [Selected Works, 2 Vols], Vol. 2, Moscow: Mysl', pp. 290–323 (in Russian).
- Yakovenko I.* *Proshloe, nastoyashchee i ne slishkom otdalennoe budushchee. Neoptimisticheskie razmyshleniya* [The past, present and not too distant future. Non-Optimistic Thoughts], Available at: <http://newconcepts.club/start/view.html?source=/articles/2609.html> (accessed 3 November 2019) (in Russian).

ЦЕНА КУЛЬТУРЫ (НА МАТЕРИАЛЕ ИТАЛЬЯНСКОГО ФЕСТИВАЛЯ «ПОРДЕНОНЕ ЧИТАЕТ»)

Лаура Пальяра

Организатор фестиваля Pordenoneledge,
сотрудника фонда «Pordenoneledge».
E-mail: laurapagliara@yahoo.it

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-205-213

Фестиваль «Порденоне читает»

Книжный фестиваль «Порденоне читает» (Pordenonelegge.it) с участием авторов — одно из самых значительных литературных и культурных мероприятий в Италии, которое проходит каждый сентябрь в Порденоне. Город с населением 50 000 человек в 60 км от Венеции в Средние века находился под ее властью и сохранил многое из своего исторического наследия. Долгое время Порденоне жил благодаря сельскому хозяйству, после Второй мировой войны произошла быстрая индустриализация, флагманом которой стал крупнейший итальянский производитель бытовой техники компания Zanussi. Так же, как Fiat на долгие годы определил облик Турина, Zanussi и другие компании воцарились в Порденоне. Во время итальянского экономического кризиса национальное производство пострадало, а Zanussi был приобретен группой Electrolux, после чего городу пришлось искать новую идентичность с помощью различных ассоциаций и предпринимателей.

Фестиваль стал важнейшей точкой итальянского литературного маршрута — каждый год в исторический центр съезжаются писатели, журналисты, философы и художники. Насыщенная программа включает более 300 мероприятий, среди которых авторские чтения и дискуссии с представителями интеллектуальной элиты и посетителями.

История фестиваля «Порденоне читает»

Проект фестиваля был придуман в 2000 г. на базе книжной ярмарки, организованной Торговой палатой Порденоне двумя годами раньше по примеру английского фестиваля «Now». Тогда в город первый раз пригласили писателей. Цель обновленного фестиваля — раскрыть туристический и культурный потенциал города, ранее известного в основном как экономический и промышленный центр. Новый проект Торговой Палаты сразу поддержал выставочный центр «Ente Fiera», а вслед за ним и многие другие компании региона.

Организацией первых двух ярмарок занимались приглашенные кураторы, координировавшие исключительно работу секретариата выставки, созданного Специальным агентством Торговой Палаты. Но в 2003 г. управление решили отдать кураторам, тесно связанным с региональной культурой, — писателю Джан Марио Виллалте и журналисту Валентине Гаспарет.

В 2013 г. Торговой Палатой и другими ассоциациями, связанными с выставкой, был создан фонд «Порденоне читает» («Pordenonelegge»), который стал ее единственным официальным организатором — нужно было спасти от риска закрытия ярмарку Торговой Палаты Порденоне.

Фонд, цель которого — превратиться в полноценную культурную организацию, объединяет разные территории и сферы деятельности: поэзия, издательское дело, культурное образование, туризм, работа со школьниками и молодежью в целом. Фонд также занимается налаживанием культурных связей между творческими и региональными ассоциациями, сотрудничает с литературными премиями и другими итальянскими фестивалями, пытаясь создать работающую систему и инструменты для продвижения культурных инициатив.

В планах фонда — не ограничиваться фестивалем, а организовывать мероприятия и выдвигать инициативы в течение всего года. «Порденоне читает» уже 10 лет курирует литературную школу «Порденоне пишет», которая издала две поэтические серии «Gialla» и «Gialla Oro» и организовала воркшоп художественного перевода.

«Порденоне читает» в течение всего года проводит литературные экскурсии, связанные с местом действия и жизнью героев разных произведений. Фонд сотрудничает со школами, организуя мероприятия для детей и обучающие семинары для преподавателей. Организаторы поняли, что для продвижения культуры, кроме ярких событий продолжительностью в несколько дней, необходима кропотливая рутинная работа.

В 2000 г. впервые встречи с писателями были организованы в историческом центре города, как это происходит на британском фестивале «Now».

Идеи фестиваля

Но вернемся к самому фестивалю. Он проводится ежегодно и проходит в сентябре на центральных улицах, площадях, во дворцах и театрах. Вовлекается весь город — можно сказать, что Порденоне становится «городом-фестивалем». Витрины, вывески и рестораны раскрашиваются в желтый и черный — цвета фестиваля, а жители и город становятся одновременно главными героями и зрителями.

В этом году с 18 по 22 сентября фестивалю исполняется 20 лет. В 2018 г. Порденоне за пять дней посетили 120 тысяч человек, приехали 600 иностранных участников, было проведено 300 встреч в сорока городских локациях, а в прессе

вышло 3800 публикаций.

Главная формула фестиваля очень проста: автор и книга. На ней основаны встречи по самым разным темам — проза, поэзия, кино, комикс, музыка, театр, философия, наука, экономика. «Порденоне читает» рассказывает об окружающем нас мире, говорящем разными голосами и способами, через книги. Фестиваль интерпретирует понятие культуры через широкую, разнообразную и лишённую предрассудков конструкцию: от литературных провокаций до академических дискуссий и пересечений с музыкой и театром. По этой причине с самого начала организаторы решили не задавать отдельную ежегодную тему — их множество на каждом фестивале (экономика, философия, наука и история), все они актуальны и озвучиваются известными людьми. Культура, по нашему мнению, должна не закрываться в себе и парить над реальным миром, но сохранять связь с обществом и находиться в русле актуальных проблем. «Порденоне читает» предлагает культурные инструменты для жизни в стремительно меняющемся мире: от снижения уровня тревоги в целом до решения насущных задач — выбора специальности и поиска работы, новой информации о разнообразных сферах жизни. Многочисленная публика (а в 2018 г. произошло настоящее нашествие посетителей) каждый год поощряет такую «нерешительность» кураторов в выборе единственной темы.

Чтение всегда было тихим и личным занятием, в процессе которого создается почти интимная связь между читателем и автором. С воцарением моды на литературные фестивали читатели открыли возможность выйти из своей комнаты, разделить с другими радость от встречи с автором и чтения им своих книг, немедленно обменяться мнениями.

Гости «Порденоне читает» знают, что можно болтать о книжных новинках в барах, свободно подходить к писателям и задавать интересующие вопросы. Сотни тысяч читателей встают с диванов и выходят из уединения на шумные улицы города. И это восхитительное зрелище, только ради которого стоит приехать в Порденоне. У всех есть индивидуальный опыт концентрации на какой-то идее, а происходящие на фестивале события можно назвать опытом коллективной концентрации. Ясно, что увлеченный читатель не покинет диван и не оставит свой фантастический мир и тихую квартиру только для того, чтобы послушать хорошую историю. Такой читатель, приходя на фестиваль, хочет узнать последние мировые новости, увидеть тенденции в разных сферах, от экономики до истории культуры.

Так и формулируется задача «Порденоне читает» в течение многих лет: собирать истории со всего мира, слушать о том, что происходит, вне шаблонов, не оценивая, насколько верна или неверна та или иная культурная идея, оставаться наблюдателем в постоянном потоке мыслей и новостей.

Во все более ускользающей реальности, где события происходят непрерывно, не оставляя времени на раздумья, а чувства непостоянны, очень важно иметь свободное место для повествований, связывающих разные моменты жизни. Сюжеты скрепляют ее отдельные области, придают всему смысл, помогают понять и принять происходящее. С антропологической точки зрения такие рассказы снижают уровень стресса, потому что позволяют индивидуальному или массовому сознанию выстроить более упорядоченную картину мира.

Соответственно, такое событие, как «Порденоне читает», необходимо. Это доказывается ежегодным успехом у публики. В мире мимолетных впечатлений, «лайков» и расфокусированного внимания истории рискуют потерять индивидуальность в отсутствии ключевой фигуры — рассказчика. Поэтому важно, что там присутствуют авторы. В Порденоне нет недостатка в историях: попытки понять причины событий, придать им смысл, исследовать, связать множество нитей, найти спасение или просто отдохнуть... На каждом фестивале создается коллективная история, противоречивая, но в полной мере отражающая сегодняшний день. «Порденоне читает» — большой рассказ о мире вокруг нас, состоящем из людей, направляющих потоки новостей и информации, приводящих их в порядок и собирая вместе. Это позволяет нам быть в центре создания реальности, ее интерпретации и узнавания, а также играть с нею. Так мы не страдаем от нее.

Фонд

В фонде в течение года работают семь человек: четверо в секретариате и трое кураторов. Подготовка программы начинается уже в октябре и длится год. В дни фестиваля заняты порядка 300–400 сотрудников, не говоря уже об «ангелах» «Порденоне читает» — молодых волонтерах, занимающихся приемом и логистикой и уже ставших символом фестиваля. Быть частью команды «ангелов» — уникальный культурный и образовательный опыт. Многие оказались ровесниками фестиваля и не могут представить себе город без «Порденоне читает».

Некоторые цифры с последнего фестиваля «Порденоне читает»

5 дней. 600 авторов. Более 300 мероприятий в 40 пунктах в центре города. 140 000 посетителей.

В 2018 г. «Порденоне читает» в первую очередь обращался к молодым, активно пользующимся цифровыми технологиями людям, которых пытался «заразить» привычкой к чтению книг. Эту цель мы преследуем много лет, с первых проектов, связанных с сотрудничеством со школами. Статистика 2018 г. показывает, что мы движемся в правильном направлении: люди до 30 лет составляли тогда

пятую часть посетителей, это означает, что студентам, молодежи и подросткам «Порденоне читает» интересен.

Качественный, то есть возрастной состав посетителей имеет особое значение, потому что смена поколений — гарантия сохранения культурных ценностей. Но количественные показатели также очень важны. Они, в первую очередь, измеряются количеством проданных книг. В общей сложности более 6000 наименований книг в десятках тысячах экземпляров были доступны в разных точках продаж, от основной программы до изданий «вне программы», от поэзии до детской литературы. Кроме того, выручка от продажи увеличилась на 4 % по сравнению с 2017 г. Это противоположный общей ситуации на книжном рынке тренд, и он предвещает хорошие результаты в следующем издательском сезоне.

Влияние на общество

Поскольку «Порденоне читает» в 2018 г. посетило большое количество молодежи, стало больше информации о фестивале и в социальных сетях: сайт побил рекорд посещаемости — более 240 000 за пять дней со средним временем пребывания на сайте четыре минуты. Два пользователя из трех заходили с мобильных устройств из 67 стран — после Италии идут Германия, США, Швейцария, Великобритания, Франция и Испания. Более 35 000 активных пользователей составили прирост в 10 % по сравнению с 2017 г. Статистика социальных сетей также показывает хорошие результаты: только в последнюю неделю у нас появилось 974 новых подписчиков на странице в Facebook, с начала августа подписалось 2273 человека, а общее количество составило 26 101. Во время фестиваля посты прочитали 77 206 пользователей, а за следующую неделю мы зафиксировали 43 806 случаев взаимодействия. Кроме того, в Instagram зарегистрировано более 300 000 просмотров страницы. Большой процент составляют женщины (69 %). По сравнению с 2017 г. количество подписчиков возросло на 1309. Хэштегом #Pordenonelegge были отмечены 9084 фотографии, а страница достигла отметки в более чем 13 000 подписчиков. Среди фотографий, имевших наибольший успех в Instagram фестиваля, — фото с молодой писательницей Софией Вискарди¹, с «ангелами Порденоне», постоянными любимцами зрителей. Также большой успех имели «stories» фестиваля. Новинка прошлого года — IGTV, где первое видеоинтервью с Софией Вискарди в Instagram набрало 1600 просмотров. Та же Вискарди, имеющая более 1,5 миллиона подписчиков в Instagram, рассказала о фестивале в своем профиле, и ее пост получил 38 555 «лайков». Интересны данные о среднем возрасте подписчиков: 52 % от 18 до 34 лет. Twitter также показал рекордные просмотры: 150 мероприятий было проведено в режиме прямого

¹ София Вискарди (р. 1998) — итальянский прозаик, автор романов, видеоблогер (YouTube), журналистка. Ее первый роман (2016) лег в основу сценария одноименного фильма «Succede» (2018). *Прим. ред.*

твит-репортажа, 1100 написанных твитов собрали 900 000 просмотров с пиком 200 000 в последний день. Возросло взаимодействие с публикой «на расстоянии» также и благодаря международным участникам фестиваля, таким Хавьер Сьерра и Ала аль-Ашвани, популярным в Twitter Массимо Мантеллини и Джиму аль-Халилу, которые перепостили твиты «Порденоне читает». «Твиты» о поэтических чтениях вошли в топ 20 самых популярных, среди которых посты, посвященные памяти Пьерлуиджи Капелло и чтениям Марчелло Фоиса и Тициано Скарпа под балконом Муниципалитета. В Twitter 63 % наших подписчиков — женщины.

Наконец, фестиваль привлек большое внимание средств массовой информации: более 250 аккредитованных журналистов из других городов и стран, более 100 забронированных мест в отелях для прессы, 40 пресс-конференций и более 150 интервью за пять дней, сотни статей в национальных печатных СМИ, региональных печатных газетах, репортажи с фестиваля в прямом эфире на радио и ТВ.

Как организован фестиваль? Откуда он получает финансирование?

Все мероприятия «Порденоне читает» бесплатны для посетителей. Фонд финансируется через публичный сбор средств частными спонсорами и компаниями, среди которых:

- Торговая Палата по развитию промышленности, ремесел и сельского хозяйства Порденоне,
- Автономный регион Фриули-Венеция-Джулия,
- Провинция Порденоне,
- Муниципалитет Порденоне,
- Фонд CRUP,
- Pordenone Fiere,
- Banca Popolare FriulAdria,
- Cinemazero.

У нас есть также генеральные, технические спонсоры, а также спонсоры отдельных мероприятий.

Как построены отношения со спонсорами? Фестиваль — хорошее имиджевое мероприятие. У нас нет готовых спонсорских предложений, но есть желание познакомиться, чтобы выработать удобный для всех способ сотрудничества. В большинстве случаев спонсоры поддерживают одно мероприятие или серию, которые определяются вместе с ними, чтобы сотрудничество было максимально эффективным и отвечало культурным целям фестиваля. Мы очень внимательно относимся к особенностям и желаниям спонсоров. Цель кураторов состоит в том, чтобы понять запрос спонсора и вместе с ним найти те мероприятия, где

сотрудничество принесло бы наибольшую взаимную пользу. Есть спонсоры, которых интересуют большие мероприятия, другие хотят поддерживать отдельные тематические чтения, чтобы наладить долгосрочное сотрудничество с «Порденоне читает».

Как организуется мероприятие?

«Порденоне читает» включает в себя более 300 мероприятий, многие проходят одновременно, и каждое должно иметь собственное лицо и привлекать интерес публики. Мы не стараемся делать большие мероприятия на 2000 человек, а хотим привлечь максимум публики на небольшие, рассчитанные на 100 посетителей. Нам интересно, чтобы авторы в первый раз представляли новые книги в Порденоне, а если книги уже вышли, то находить темы и диалоги, актуальные для публики — от романов и поэзии до экономики и современной философии, чтобы каждый читатель нашел тему в соответствии со своими интересами. Есть мероприятия, постоянно вызывающие интерес, но настоящий успех для нас — когда заполняются небольшие тематические аудитории.

Друзья «Порденоне читает»

В течение нескольких лет мы внедряли систему краудфандинга «Друзья «Порденоне читает»». Как я уже сказала, все встречи бесплатные. Раньше выстраивались длинные очереди — особенно на главных мероприятиях — и случалось, что попасть могли не все. Тогда мы подумали о системе бронирования мест. Для тех, кто не хочет пропустить мероприятие, есть возможность приобрести билеты на четыре, семь или 12 мероприятий (за € 25, € 35 или € 55). Цены очень доступные, и только определенный процент мест может быть забронирован, чтобы не нарушать правило свободного посещения фестиваля. В 2018 г. к «Друзьям «Порденоне читает» присоединились 1859 человек, из которых 259 — только после того, как была опубликована программа, а многие другие приобрели билеты уже в декабре 2017 г., не зная, что будет в программе. Это свидетельствует о большом доверии публики к организаторам фестиваля.

Анализ экономического и социального влияния фестиваля

Правомерен вопрос: насколько большие культурные мероприятия влияют на социально-экономическую картину региона? Вкладывая в культуру, мы тратим или зарабатываем? В частности, что получают от участия в «Порденоне читает» компании, поддерживающие его, не только в экономическом, но и в социальном, трудовом и даже «налоговом» плане?

В 2015 г. университет Боккони в Милане провел анализ эффективности экономического и социального влияния фестиваля. Данные 2014 г. показали его значи-

тельное позитивное влияние на ситуацию в регионе. Оказалось к тому же, что «Порденоне читает» находится в числе фестивалей, способных самофинансироваться: фандрайзинговая часть составляет всего 40,4 % общего баланса.

Общий бюджет € 868 612, таким образом, поделен между спонсорской поддержкой (€ 297 000) и финансированием Торговой Палаты (€ 22 000). Оставшуюся часть составляют частные пожертвования.

Что касается выручки, полученной от посетителей, то примерная дневная сумма, потраченная иногородними туристами, равна € 49,2 для тех, кто не остался на ночь; € 86,8 для тех, кто останавливался у родственников или друзей; € 150,5 для тех, кто бронировал V&V или агритуризм и € 171,8 для тех, кто остановился в отеле 3, 4 или 5 звезд.

Прямые траты посетителей «Порденоне читает» составили € 3 218 720 (распределены между ресторанами, барами, отелями, городским транспортом и парковками, выставками, музеями и другими культурными учреждениями).

Общий экономический эффект «Порденоне читает» в 2014 г. оценивается в более чем шесть миллионов евро, а € 6 316 370 с индексом возврата инвестиций 7,27, то есть за каждый евро, потраченный на фестиваль, провинция Порденоне получила 7,27.

Также высок налоговый эффект: он оценивается в более чем € 418 432, которые поступили в кассу региона в качестве НДС, акцизных сборов и других налоговых отчислений: € 114 432 — от организаций и € 304 000 — от посетителей. Таким образом, в бюджет региональных организаций вернулась гораздо большая сумма, чем та, что была инвестирована в «Порденоне читает».

Что касается занятости: 46 компаний были заняты на фестивале все рабочее время.

Данные социальных опросов показывают, что восприятие городской жизни поменялось благодаря фестивалю. 69 % опрошенных горожан заметили изменения в образе жизни Порденоне, а 88,5 % сказали, что гордятся тем, что город смог организовать такое событие. 75 % гостей Порденоне признали, что «Порденоне читает» оказал положительное влияние на культурную жизнь и восприятие города.

«Порденоне читает» в цифрах (фестиваль 2014 г.)

5 дней фестиваля.

Около 130 000 посетителей.

363 авторов и 500 гостей — 600 авторов.

Более 250 мероприятий — более 300 мероприятий.

30 пунктов в историческом центре Порденоне.

33 презентации книг.

34 пресс-конференции со звездами «Порденоне читает» — более 3800 статей в прессе.

Более 200 «ангелов» (команда приема гостей и посетителей).

45 175 посетителей сайта за пять дней.

19 000 скачиваний приложения «Порденоне читает».

12 858 постов на странице «Порденоне читает».

3 815 посетителей страницы со стримами.

Перевод М. А. Анисимовой

**THE VALUE OF CULTURE
(BASED ON THE MATERIAL OF THE ITALIAN FESTIVAL
PORDENONE READS)**

Laura Pagliara

Organizer of the Pordenonelegge festival,

Pordenonelegge Foundation employee.

E-mail: laurapagliara@yahoo.it

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПРОЕКТ «ПРОМЗОНА»: ИСТОРИЯ СЕМЬИ КАК ЧАСТЬ ИСТОРИИ СТРАНЫ

Павел Александрович Отдельнов

Художник. Работает в жанре индустриального пейзажа. Член секции живописи Московского союза художников (МСХ). Окончил Московский государственный академический художественный институт им. В.И. Сурикова и Институт проблем современного искусства. В 2015, 2017 и 2019 гг. был номинирован на премию Кандинского, в номинации «Проект года», в 2017 г. — лауреат премии в области современного искусства имени Сергея Курёхина (специальный приз Французского института). Произведения художника находятся в Государственном Русском музее, Государственной Третьяковской галерее, Московском музее современного искусства, а также в других государственных и частных музеях и коллекциях. Живёт и работает в Москве.

107140, Москва, ул. Краснопрудная, 12/1 стр. 1, мастерская 9.

E-mail: otdelnovpavel@gmail.com

Основой для художественно-исследовательского проекта «Промзона» стала история семьи Павла Отдельнова. Три поколения предков художника трудились на химических заводах Дзержинска — столицы химической промышленности Советского Союза. Для создания проекта художник Павел Отдельнов исследовал территорию заводов в её текущем состоянии, архивные материалы, газеты советского времени, а также обратился к личным историям людей, работавших на химическом производстве.

Проект включает в себя шесть частей: «Следы», «Доска почета», «Руины», «Музей», «Песок» и «Кинозал». Используя различные медиа — живопись, фотографию, видео, инсталляцию, текст и найденные объекты, художник предлагает взглянуть на ушедшую эпоху в её историческом и персональном измерении.

Ключевые слова: советская история, история повседневности, художественное исследование, история химической промышленности, художник Павел Отдельнов

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-214-241

Мой проект «Промзона» связан с историей моей семьи. Я родился в городе Дзержинске Нижегородской области, столице советской химической промышленности. Три поколения моих предков работали на секретных химических заводах. Бабушка незадолго перед войной приехала в один из заводских



Семья Отдельновых. Середина 1960-х.

Слева направо: Людмила Леонидовна Отдельнова, Александра Максимовна Отдельнова, Александр Леонидович Отдельнов, Леонид Павлович Отдельнов.

На этом снимке самый маленький — отец автора, он, как его старшая сестра и родители, устроился после школы на тот же завод

поселков из глухой деревни — в то время заводы строились и были нужны руки. Работа была очень вредной и тяжелой. Вначале бабушка готовила снаряды для химавиабомб, а затем была занята на производстве оргстекла для авиации. Дедушка работал в том же цехе, там они и познакомились. Их дети, мои папа и тетя, после школы устроились на тот же завод, в 1970-х гг. такая преемственность считалась поводом для гордости и называлась «трудовая династия».

Проект посвящен промзоне моего родного Дзержинска — большому кластеру химических заводов. Большинство заводов восточной промзоны Дзержинска были построены в 1939 г. Они были нацелены прежде всего на выпуск боевых отравляющих веществ и все военные годы производили боевую химию в огромных масштабах, хотя химическое оружие практически не применялось ни одной из сторон. После войны заводы производили сырье для самых разных отраслей советской промышленности, например, капролактам — основу для синтетических волокон, а также оргстекло, удобрения и гербициды, тетраэтилсвинец, ДДТ, фенол-ацетон, ПВХ. В 1990-е гг. перестала работать централизо-

ванная система экономики, самые прибыльные участки оказались в частных руках, большинство производств были признаны убыточными и закрыты. Градообразующие заводы один за другим обанкротились. Сегодня многие из закрытых цехов разрушены совсем, а другие заброшены.

Недавнее прошлое оказалось как будто стертым. От гигантских заводов остались руины. От рабочего поселка, в котором жили мои предки, не осталось почти никаких следов. Истории, которые вспоминает моя бабушка, кажутся сказками. Мой проект приглашает поразмышлять о забвении, о том, как реальные исторические события превращаются в мифы, а природа отвоевывает пространства, ранее занятые человеком: деревья прорастают через бетонные плиты и разрушают здания. Советская история, возникшая как миф, превращается в античные руины, так и не осуществившись в реальности.

Относительно недавно я вдруг понял, что почти ничего не знаю о том, как это было. Как выглядели цеха, что именно делали мои предки, о чем они думали; что случилось с этими заводами в 90-е годы, почему значительная их часть прекратила работу и была разрушена. От папы и бабушки я иногда слышал истории, которые были своеобразными «семейными преданиями», но не считал их чем-то важным. И вот однажды мы с папой, который всю жизнь (больше 40 лет) работал на этих заводах, попали на территорию одного из них. В нашем походе на завод меня больше всего впечатлило, что от цеха, где в 80-е работал папа, не осталось и следа, его давно снесли. Везде рос дикий лес. И я вдруг понял, что это недавнее прошлое, которое так ясно помнят мои родственники, исчезает, не оставляя почти никаких следов.

Это побудило меня чаще приезжать в родной город и общаться с родственниками. Я записал большие интервью с воспоминаниями, незаконно проникнул на территории заводов и ходил вдоль руин заброшенных цехов, пытаюсь мысленно представить, какими были трудовые будни моих предков. Мне захотелось узнать больше. Я познакомился с бывшей заведующей заводским музеем и получил доступ к большому фотоархиву, который она бережно сохранила. Записался в Ленинскую библиотеку в отдел газет и пересмотрел подшивки заводских малотиражек от 1930-х до начала 1990-х гг. Прочитал изданные и неизданные мемуары и познакомился с бывшими работниками заводов. Приобрел дрон и облетел территории заводов-гигантов.

Я работал над проектом больше четырех лет и результаты показал на выставке «Промзона» в Московском музее современного искусства в январе–марте 2019 г. Зрителям были показаны живописные работы, фотографии, фильмы, инсталляции, тексты и найденные объекты. Проект «Промзона» состоит из шести разделов, и в каждом предложен свой угол зрения на прошлое и настоящее химических заводов Дзержинска.



Иприт. 2017. Холст, масло. 100 × 150 см

Раздел 1. Следы

Для работ первого раздела я использовал архивные материалы, такие как снимки из бывшего заводского музея и архива заводских и городских газет. В работе «ГО» использован найденный в одном из заводов учебный диафильм.

В Первой мировой войне впервые было применено новое оружие массового поражения — химическое. В межвоенный период навряд ли кто-то сомневался, что химическое оружие станет если не главным, то одним из самых стратегически важных видов вооружений. С конца 1930-х гг. дзержинские заводы начали налаживать производство иприта, люизита, фосгена и хлора.

Иприт имеет запах горчицы, вот почему зачастую именуется «горчичным газом». Его впервые применили во время Первой мировой войны немцы около бельгийского города Ипр, из-за чего он и получил своё название. Это высокотоксичное боевое отравляющее вещество кожно-нарывного действия. Его капли вызывают страшные поражения кожи — пузыри, которые лопаются, а на их месте остаются незаживающие язвы. Пары вызывают отек легких. Иприт производился на заводах Дзержинска с 1939 г. Во Второй мировой войне ни одна из сторон так и не решилась применить это оружие. Так вышло, что больше всех от нее пострадали сами рабочие. После войны производство было законсервировано, а в 1990-е полностью ликвидировано. Продукция, производившаяся



Убежище. 2018. Холст, масло. 60 × 80 см

десятками тысяч тонн в год и хранившаяся на складах, так никогда и не была использована.

Вот что пишет Исаак Борисович Котляр, бывший инженером ипритного цеха на одном из дзержинских заводов и участвовавший в его консервации: «Технология была примитивной, без современных технических средств защиты. Атмосфера цеха была насыщена ипритными парами, частые проливы убирались древесными опилками, а затем пол дегазировали хлорной известью. Ни противогаз, ни резиновые комбинезоны, ни сапоги и перчатки не спасали от кожных поражений, острых отравлений глаз и дыхательных путей. Поэтому каждая смена имела двойной состав. Одни работали, а другие лечились.

Вымирание пострадавших в этом цехе началось уже после войны, в основном в 50-е, 60-е и 70-е годы (в зависимости от глубины отравления и образа жизни). Умирали от сердечно-легочной недостаточности, которая медленно, но неизбежно прогрессировала. И не поддавалась никакому лечению» (Котляр, 2001: стр. 15).

Моя бабушка проработала на этом производстве всего месяц: сердобольный начальник перевел ее на менее опасный участок. Среди архивных заводских



12. 02. 1960. 2017. Холст, масло. 180 × 260 см

фотографий я нашел снимок, на котором можно увидеть цех и оборудование, на котором заполняли ипритом химавиабомбы. По мотивам найденной фотографии я написал картину «Иприт».

На каждом более-менее крупном советском предприятии обязательно были кабинеты Гражданской обороны (ГО), в которых проходили соответствующие занятия и просмотры диафильмов. На одном из дзержинских заводов я нашел несколько таких пленок. Их значительная часть была посвящена тому, как вести себя во время химической атаки. Под некоторыми из цехов до сих пор сохранились большие бомбоубежища.

Один из моих дедушек работал инструктором, он регулярно проводил учения, на которых рабочим нужно было подготовить свое рабочее место, надеть противогаз и спуститься в бомбоубежище. Но занятия ГО были нужны не только и, может быть, не столько для того, чтобы суметь укрыться от нападения агрессора. Реальную опасность представляли и сами химические производства, на которых часто случались аварии и внештатные ситуации. Навыки, приобретенные на таких занятиях, были полезны для того, чтобы сохранить здоровье и жизнь.



Переход. 2017. Холст, масло. 100 × 150 см. Частное собрание

Моим самым большим детским страхом была атомная война. Я понимал, что в случае большой войны, скорее всего, придется долго прятаться в бомбоубежище. И с большой вероятностью умереть в нем от голода, холода и отсутствия чистого воздуха. Впервые оказавшись в сохранившемся под одним из цехов убежище, я попал в свой собственный детский страх.

12 февраля 1960 г. из-за утечки газа в шестом цехе завода «Капролактан» произошел взрыв. Сильнейшая ударная волна выбила рамы и стекла в окружающих поселках и даже на территории Горьковского автозавода, в 10 километрах от цеха. Погибла вся смена, 24 человека. Погибших хоронили в разных частях кладбища, чтобы предотвратить массовые скопления людей. Территорию кладбища на время похорон оцепили работники спецслужб и пускали только родственников погибших. Были подписаны многочисленные документы «о неразглашении». Несмотря на то, что все слышали или видели этот взрыв, СМИ того времени предпочли промолчать об инциденте. Я внимательно пересмотрел все заводские и городские издания газет за февраль 1960 г. — в них не было ни слова о произошедшей трагедии. Но среди фотографий из заводского архива сохранился снимок, сделанный с вертолета. На нем можно разглядеть черные руины разрушенного взрывом цеха. Я превра-



Доска почета. 2015–2018. Холст, масло.
Инсталляция, размеры варьируются. Корпоративная коллекция Газпромбанка

тил снимок в «газетную» фотографию, которую написал на огромном холсте, чтобы восполнить пробел в исторической памяти.

Среди архивных фотографий обнаружилось много снимков с наглядной агитацией. Лозунги, нарисованные заводскими художниками-оформителями, были призваны мотивировать трудящихся, например, достойно встретить очередной съезд КПСС или увеличить нормы производства. На одном из таких снимков я узнал переход, остатки которого сохранились и сейчас. Но, к сожалению, перейти по нему уже никуда не получится. Этот переход соединял два корпуса одного цеха, один из которых полностью разрушен.

Раздел 2. Доска почета

Перелистывая подшивки местных дзержинских и заводских газет, я обращал особое внимание на фотографии людей. Обычно на страницы малотиражек попадали передовики производства, стахановцы — «двухсотники» и «трехсотники». Под каждой такой фотографией — небольшой комментарий о том, чем отличился труженик. До семидесятых годов нигде не упоминалось, что именно производил удостоившийся портрета рабочий: действовал режим строгой секретности. Все истории под фотографиями в газете казались мне написанными под копирку. Заводская и городская пресса создавала образ героя труда, взяв за образец газету «Правда» и другие главные издания Советского союза. Если всматриваться в эти фотографии, то можно увидеть целый ряд особенностей, характерных для каждого времени:

- Ретушь. На снимках 1930-х гг. заметно, что были дорисованы предметы одежды — галстук или пиджак. Всегда прорисовывался взгляд героя, стирались дефекты кожи. Примерно с 1960-х гг. ретушь почти перестала использоваться в технике печати. С этого времени фотографии выглядят более натурально.
- Советские фотокорреспонденты учитывали скромные возможности газетной печати и старались сделать максимально контрастным свет для съемки. Тем не менее, многие снимки в газете получались совсем нечеткими. На некоторых из них невозможно различить черты лиц.
- Сама техника съемки претерпела большие изменения: постановочные студийные портреты 1930-х с контрастным светом в 1950-е сменились динамичными диагонально скомпонованными снимками. В 1960-е появились портреты, снятые на фоне производственного оборудования. А в 1980-е заметна попытка придать натурным фотографиям на фоне цехов героический пафос.



01/03/1963. 2015.
Холст, масло. 20 × 15 см

- Менялся доминирующий тип героя: в 1930-е это герой-стахановец, в 1950-е — романтик, устремленный взглядом в светлое будущее, в 1960-70-е — труженик на своем рабочем месте.

Мой взгляд человека XXI века прежде всего обращает внимание не на характерные черты каждого из портретируемых, а на атрибуты, связывающие изображенного со своей эпохой. Таким образом, на фотографиях мы видим не конкретных людей, а образы, созданные идеологической машиной, рассказывающие больше о контексте и о времени, чем об индивидуальности.

На одном из портретов оказалась моя бабушка. Газетная фотография превратила родного человека в типаж, я не сразу смог ее узнать, когда увидел снимок.

Раздел 3. Музей

Часть выставки я задумал как своеобразный квазимузей — альтернативный вариант краеведческого музея, который хотел бы создать. Его экспонаты никогда не попали бы в официальные музеи: это маленькие вещи, рассказывающие и свидетельствующие не о победах и достижениях, а о повседневной жизни людей.

Мартышки

Словом «мартышки» в народе называли противогазы, которые на многих производствах обновляли ежемесячно. Например, для 33-го цеха «Капролактама», где работал мой папа, ежемесячно привозили 150 новых противогазов и 300 фильтров. Через месяц использования противогазы утилизировались. До сих пор в промзоне Дзержинска можно найти горы списанных противогазов. Один из заводов Дзержинска специализировался на изготовлении средств химзащиты и регулярно поставлял крупные партии для опасных производств. На его территории я нашел горы неиспользованных и частично истлевших противогазов.



Мартышки. 2018–2019. Инсталляция

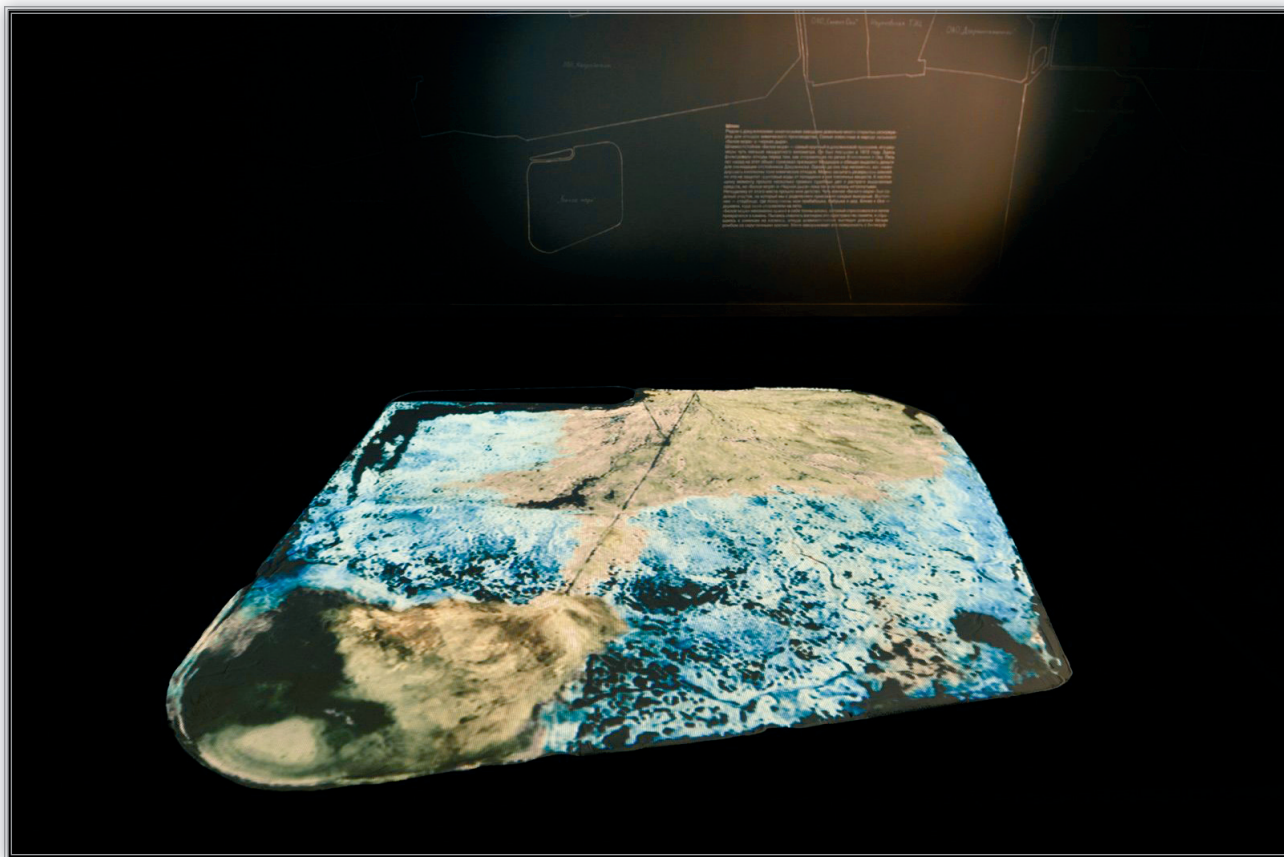
Шлам

Рядом с дзержинскими химическими заводами довольно много открытых резервуаров для отходов химического производства. Самые известные в народе называют «Белое море» и «Черная дыра».

Шламоотстойник¹ «Белое море» — самый крупный в дзержинской промзоне, его размеры чуть меньше квадратного километра. Он был построен в 1973 г. Здесь фильтровали отходы, перед тем как отправить их по речке Волосянихе в Оку. В 2011 г. на этот объект приезжал президент Медведев, пообещавший выделить деньги для ликвидации отстойников Дзержинска. Однако до сих пор непонятно, как ликвидировать миллионы тонн химических отходов. Можно засыпать резервуары землей, но это не защитит грунтовые воды от попадания токсичных веществ. С 2011 г. прошло несколько громких судебных дел о растрате выделенных средств, но к рекультивации «Белого моря» и «Черной дыры» приступили только в конце 2018 — начале 2019 г.

Неподалеку от этого места прошло мое детство. Чуть южнее «Белого моря» был садовый участок, на который мы с родителями приезжали каждые вы-

¹ Шламоотстойник — резервуар для хранения порошкообразных отходов химических производств.



Шлам. 2019. Видеоинсталляция

ходные. Восточнее — кладбище, где похоронены мои прабабушка, бабушка и дед. Ближе к Оке — деревня, куда меня отправляли на лето.

«Белое море» неизменно хранит в себе тонны шлама, который спрессовался и почти превратился в камень. Пытаясь охватить взглядом это пространство памяти, я обращаюсь к снимкам из космоса, откуда шламоотстойник выглядит ровным белым ромбом со скругленными краями. Меня завораживает его поверхность с биоморфными завихрениями и фракталами. Жидкость, которая растекалась и застывала, образовала причудливый рисунок. Получился огромный экран, который, как океан Солярис, хранит в себе память и образы прошлого.

Я собрал все доступные снимки этого объекта, сделанные из космоса, и анимировал их в видеоинсталляции. У меня получилось живое и всё время меняющееся вещество, оно стало главным экспонатом в разделе «Музей».

Запахи

Трудно вообразить все запахи, которые каждый день окружали рабочих химических производств города Дзержинска. Диоксины, трихлорэтилен, винилхлорид, фенол, аммиак, сернистый ангидрид и многие другие химические соединения все время присутствовали в воздухе в разных сочетаниях и кон-



Запахи. 2018–2019. Инсталляция

центрациях. Иногда на заводах случались аварии, и загазованным оказывался весь небольшой город. Помню, как я выходил утром из дома в школу и оказывался в густом тумане. Дзержинцы умели точно определять по запаху, на каком заводе и даже в каком цехе произошла авария. Стоит заметить, что химические запахи иногда напоминают природные. Например, синильная кислота пахнет горьким миндалем, а хлорацетофенон — черемухой. Туманы, накрывавшие город, иногда были не такими уж безобидными. Но об этом никто особенно не думал. По сравнению с загазованностью в цехах, где часто нельзя было находиться без противогаса с накрученными на него несколькими фильтрами, это ничто.

В местном фольклоре есть песня, ставшая неофициальным гимном города Дзержинска. В ней звучали такие строки:

*Проснешься ночью, а на улице туман,
Но вы не бойтесь — это ненадолго.
Наступит утро, и дихлорэтан
Уйдет туда, где Горький и где Волга.*

В настоящее время большинство вредных производств закрыто, поэтому воздух в Дзержинске стал немного чище. Однако вблизи шламонакопителей по-прежнему можно ощутить некоторые из запахов, которые вдыхали работники химических заводов.



Графит. 2016–2019. Инсталляция, найденные объекты

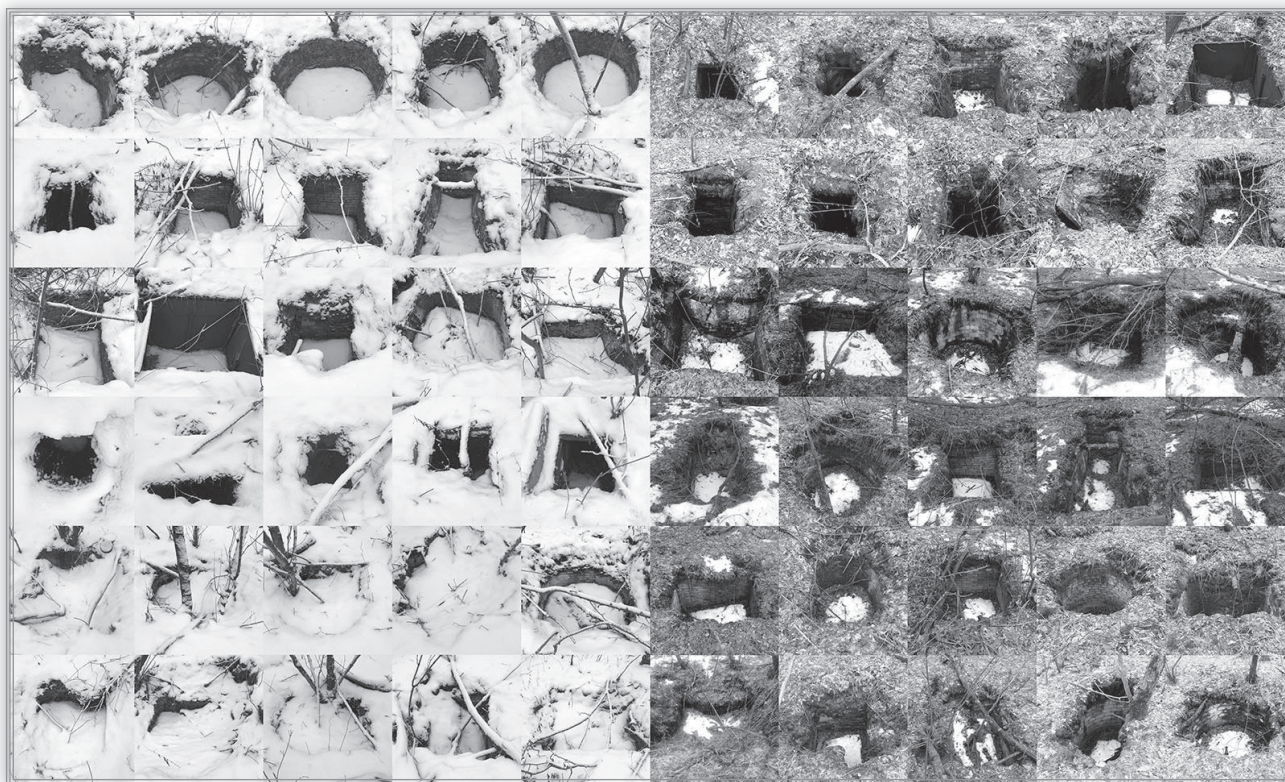
В разделе «Музей» я представил три запаха самых известных шламоотстойников восточной промзоны: «Белого моря», «Черной дыры» и шламов пиролиза. Это склянки с притёртыми крышками, в которых собрано немного того вещества, которое я взял с поверхности открытых резервуаров с химическими отходами.

На пиролизном производстве около двадцати лет проработала моя родственница. Она каждый день вдыхала канцерогенные пары и умерла от злокачественной опухоли.

Графит

Графитовые электроды использовались для производства хлора и других химических продуктов методом электролиза. Во время эксплуатации электроды разлагаются и накапливают высокотоксичные диоксины. Графитовые стержни сорбируют до 20 % своей массы соединения свинца, хлора, серы, азота и другие вредные вещества.

Жители поселков, находившихся рядом с промзоной, обнаружили, что графитовые отходы горят в два-три раза дольше угля, и с 1960-х до конца 1990-х гг. активно использовали их для отопления жилищ. По подсчетам экологов, жители только одного из поселков ежегодно сжигали в печах около 400 тонн такого графита. Были времена, когда его можно было вполне официально выписать на заводе. Потом, когда стало известно его токсичное действие, графит стали от-



Ямы. 2016–2019. Лайтбоксы

возить на свалку. Но водители за небольшие деньги продолжали продавать его местным жителям. Куры, поклевавшие графитовую крошку, умирали. А жители поселков, сжигавшие графит, десятилетиями травились и страдали от болезней органов дыхания. В начале 2000-х гг. большинство домов газифицировали, и необходимость топить печи графитом отпала.

Ямы

Город Дзержинск появился на карте в 1930 г. Но еще долгое время большинство рабочих жили в барачных поселках: Калининском, Менделеевском и многих других. Некоторые из них имели экзотические названия, например, Соловки, где селились раскулаченные, или Фибролитовый, построенный из фибролитовых плит (смесь древесной стружки с цементным раствором). Был также Говенный хутор, там жили золотари.

Рядом с каждым крупным заводом находился Аварийный поселок для начальства и инженеров, то есть тех, кто в случае аварии должен был немедленно прибыть на завод. Это были наиболее благоустроенные места обитания с капитальными зданиями и развитой инфраструктурой.

В одном самых крупных барачных поселков — Ворошиловском — родились почти все мои предки. В нем насчитывалось больше 10 000 жителей. Там имелось две больницы, две школы, роддом, морг, баня, клуб и даже музыкальное училище. Поселки были расселены в 1960-е гг., пропал с карты и Ворошилов-

ский. Сейчас на его месте густые заросли: территория плотно заросла дикорастущими деревьями. От бараков не сохранилось даже фундаментов, но остались ямы, когда-то служившие погребями. Погребя были нужны не только для хранения продуктов — это было также убежище в случае бомбежки или химической атаки.

Клаус

В поисках информации о дзержинской промзоне и об исчезнувшем поселке, где поколениями жили мои предки, я обнаружил аэрофотоснимок, сделанный немецкими шпионами в 1942 г. В подписях к снимку видно, что основным объектом интереса немцев были не заводы, работавшие на оборонную промышленность, а ТЭЦ, обеспечивавшая энергоснабжение всей промзоны.

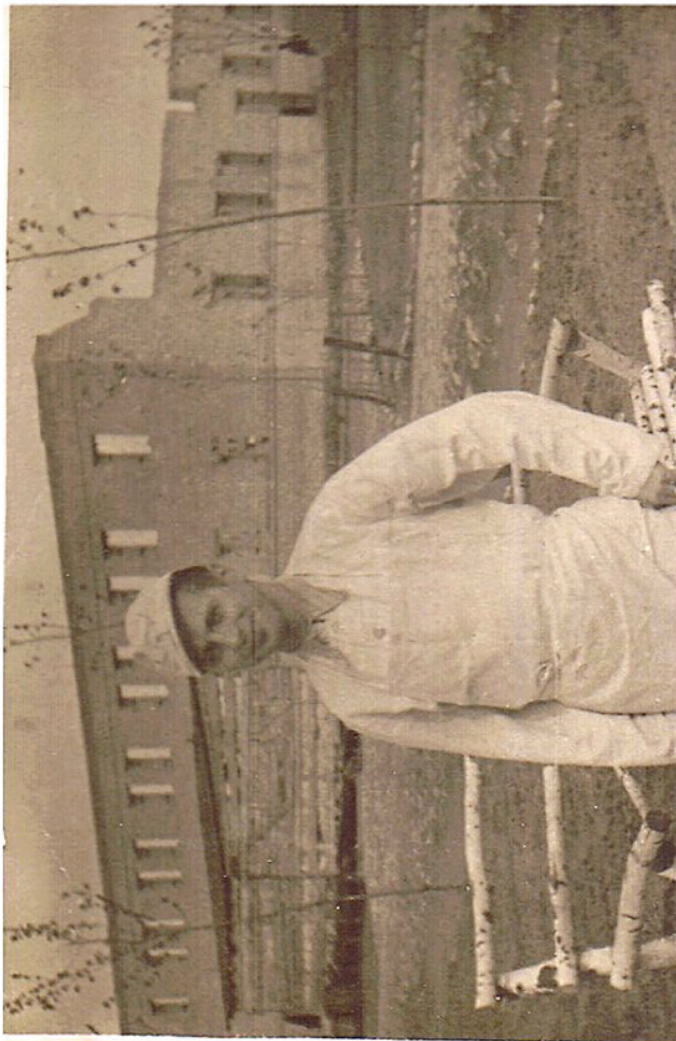
Тогда же мне попала в руки книга воспоминаний бывшего пилота Люфтваффе Клауса Фритцше, в которой он подробно рассказывал о пребывании в лагерях военнопленных. Его самолет во время второго боевого вылета сбили недалеко от Астрахани, и Клаус провел в советских лагерях шесть лет. Об этом он написал книгу, которая так и называется — «Шесть лет за колючей проволокой». Два лагеря, где он провел больше всего времени, находились рядом с тем самым Ворошиловским поселком на территории промзоны. Пленные немцы работали на самых вредных и опасных участках, например, на производстве добавки к бензину, повышающей его октановое число, тетраэтилсвинца. Люди на таком производстве очень быстро теряли физическое и умственное здоровье. Пленные также строили новые корпуса и налаживали трофейное оборудование, привезенное из Восточной Германии. Рядом с Дзержинском было три лагеря для военнопленных, два из них располагались в Восточной промзоне. Я захотел уточнить местоположение этих лагерей и нашел в сети электронный адрес Клауса. Я не очень рассчитывал на успех, однако написал ему письмо, в котором отправил снимок, сделанный немецкими шпионами. К моему удивлению, Клаус ответил мне по-русски (за шесть лет в лагерях он успел неплохо выучить наш язык) и прислал схему, нарисованную поверх карты советского времени. В ходе переписки мы сумели точно выяснить расположение лагерей для военнопленных. Оказалось, что во время Перестройки и позже Клаус несколько раз приезжал в восточную промзону. Он прислал мне две фотографии. На одной он позирует на фоне строящейся казармы в 1946 г. Второй снимок был сделан в 2000-м: Клаус стоит на том же самом месте, только казарма превратилась в руины. Знание русского языка очень пригодилось бывшему военнопленному: он стал техническим переводчиком и написал два словаря,

Claus Fritzsche
Получатель: praveldelnov@icloud.com
Переправ.: Re: лагерь военнопленных 469/1 в Игумново

Вот фото недостроенного нового корпуса.

----- Weitergeleitete Nachricht -----
Betreff: Re: лагерь военнопленных 469/1 в Игумново
Datum: Mon, 11 Jan 2016 13:09:10 +0100
Von: Claus Fritzsche <claus235@online.de>

An: Павел Отдельнов <praveldelnov@icloud.com> Раскрыть сообщение пользователя Claus Fritzsche



Скриншот переписки. 2016



Камни. 2016–2019. Фрагмент инсталляции

до сих пор известных как *Красный Фритциш* и *Чёрный Фритциш*. Я надеялся приехать к нему в Восточную Германию, чтобы взять интервью, но летом 2017 г. Клаус умер. К счастью, он успел разрешить мне опубликовать нашу с ним переписку, которая стала частью моего проекта.

Единственное сохранившееся здание исчезнувшего Ворошиловского поселка на территории Восточной промзоны Дзержинска — недостроенный клуб завода «Рулон». Он строился по типовому проекту. Его возведение началось в 1940 г., но война не позволила завершить строительство. В 1940-е гг. стояло много других неотложных проблем, а в конце 1950-х началось расселение поселка. Клуб так и не построили. Здание долгое время использовалось как склад, а в настоящее время там располагается овощебаза ближайшей исправительной колонии. Силикатные кирпичи, из которых строилось здание, оказались некачественными. Эрозия и выветривание превратили кирпичи в «камни», которые рассыпаются в руках. Кирпичи, превращающиеся в песок, в моем проекте стали метафорой повседневной истории и исчезающей памяти о том, что происходило совсем недавно.

Раздел 4. Песок

Мой родной город Дзержинск построен на песках. На старых фотографиях можно увидеть песчаную пустыню с редкими соснами, бараками и несколькими зданиями в стиле конструктивизма в центре города: зданием администрации, универмагом и фабрикой-кухней.

Рельсы

Основным видом транспорта для рабочих химических заводов Дзержинска был трамвай. Первую линию, соединившую город и промзону, построили уже через три года после основания города, в 1933 г. Дзержинская городская газета тех лет писала о самоотверженных рабочих-энтузиастах, которые после тяжелого трудового дня на заводах таскали шпалы и лопатами выравнивали основание для трамвайных путей. Это была настоящая народная стройка, линия появилась благодаря «субботникам», «воскресникам» и даже «вечерникам» — существовала и такая форма добровольно-принудительного труда. Открытие первой одноколейной трамвайной линии праздновали как настоящую победу человека над песками и хаосом. Линию много раз достраивали и удлиняли. Позднее появилось еще несколько маршрутов. Трамвайная инфраструктура в Дзержинске активно развивалась до конца 1980-х гг. Это был мой любимый вид транспорта, на трамвае можно было объехать полгорода и добраться до самых дальних заводов. В 1990-е, когда многие градообразующие предприятия переживали упадок, трамваи стали ходить реже, а некоторые маршруты и вовсе отменили. Содержать старый парк трамваев и все его пути стало для города слишком дорого. Жители несколько раз выходили на митинг, уволенные работники депо, желая привлечь общественное внимание, строили трамвай из снега,



Рельсы. 2018. Холст, масло. 150 × 200 см



Опасная зона. 2018. Холст, масло. 180 × 260.
Институт русского реалистического искусства

но все напрасно. В конце 2015 г. этот вид транспорта похоронили. Горожане повесили на последний трамвай венок и с почестями отправили его в последний путь. Движение было окончательно остановлено, вагоны и рельсы распилены на металлолом. Дзержинский трамвай просуществовал 82 года.

Сейчас трамваи частично заменили не очень-то приспособленные под нужды общественного транспорта «ПАЗики» частных компаний. К сожалению, они только добавили проблем: новый транспорт не может вместить всех желающих и подолгу стоит в городских пробках в часы пик.

Приехав в очередной раз в родной город, я застал момент, когда рельсы еще не были демонтированы, но песок уже начал поглощать эту важную часть городской инфраструктуры. Я написал картину «Рельсы», на которой изобразил этот самый момент, когда поверх еще существующих трамвайных рельс появились песчаные колеи.

Полигон глубинного захоронения

Полигон захоронения токсичных отходов Симазина — производства гербицидов 3-го класса опасности — был введен в эксплуатацию в 1976 г. В него было закачено около 2 млн кубометров токсичных веществ. Отходы закачивались

через три нагнетательных скважины на глубину до 1200 м. В 1990-е гг. запорная арматура пришла в негодность, а завод, обслуживавший полигон, объявили банкротом. Возникла опасность разрыва арматуры и выхода токсичных веществ наружу, что могло привести к масштабной экологической катастрофе. В 2012 г. скважины были загерметизированы и затампонированы. А на месте выхода арматуры из-под земли установлены бетонные кубы, призванные сдерживать давление и предотвратить техногенную катастрофу.

Опасная зона

Как я говорил уже не раз, в 1990-е и нулевые годы многие крупные заводы были обанкрочены и частично прекратили деятельность. На территории Восточной промзоны осталось несколько промышленных отстойников, в которые в течение десятилетий сбрасывали отходы разных производств. Один из них получил неофициальное название «Черная дыра». Это карстовая воронка недалеко от одного из самых крупных предприятий, в нее нелегально сбрасывали отходы, которые по классу опасности нельзя утилизировать в открытые резервуары. По данным геодезических исследований, отстойник содержит более 70 000 кубометров химических отходов, в том числе такие химические соединения, как метилметакрилат, фенол, бутилметакрилат, додецил метакрилат, тетрадецил метакрилат, дибутилфталат, изопропилбензол, альфа метилстирол, нефтепродукты, полихлорированные бифенилы, органические соединения ацетофенон, фенотиазин, циклодекан, сульфаты, хлориды, цианиды, производные тяжелых металлов.

«Черная дыра» в 1990-е гг. попала в Книгу рекордов Гиннеса как «наиболее загрязненный малый водоем планеты». Проблема с этим «объектом накопленного экологического ущерба» осложнена тем, что токсичные отходы распространились на большое расстояние вокруг через грунтовые воды. «Черная дыра» огорожена колючей проволокой, находится рядом с ней опасно для здоровья. Тем не менее ее часто посещают любители экстремального туризма, о чем свидетельствует большое количество выброшенных кроссовок и сапог вокруг. На картине «Опасная зона» изображено ограждение, построенное вокруг этого печально известного объекта.

Раздел 5. Руины

«Руины» — обобщенный опыт изучения безлюдных и пустых пространств промзоны Дзержинска, которые представляются мне романтически-величественными и отчужденными. Я работал над этой серией четыре года и смотрю на здешние руины почти так же, как на античные. Вместе с картинами я показываю цитаты из книги своего отца Александра Леонидовича Отдельнова «Без



Руины. Слава труду. 2016. Холст, масло. 180 × 260 см.
Частное собрание

противогаза не входить!», написанную им специально для проекта. Фрагменты текста изобилуют своеобразным юмором, в них показаны конкретные живые персонажи и ситуации. Картины, исполненные в холодно-отстраненной манере, и построенный на диалогах и описывающий внештатные ситуации на производстве текст — два диаметрально разных способа рассказать о прошлом, связанные только географическими координатами. Мне хотелось оживить истории, которые происходили в этих полуразрушенных цехах, и услышать в них голоса рабочих.

Цех гербицидов

После войны заводы стали выпускать продукцию в мирных целях. Например, гербициды — для уничтожения растительности вдоль железных дорог, шоссе и линий электропередач. Огромное здание с надписью на фасаде «Слава труду и науке» — Цех гербицидов. Он открылся в самом начале 1970-х. Моего папу, тогда школьника, привозили туда вместе с одноклассниками на уборку после строительства. Вот уже второй десяток лет цех стоит брошенный, а на его крыше, будто в отместку за истребление растительности, зеленеют березы.



Руины. ФАД. 2016. Холст, масло. 180 × 260.
Частное собрание

ФАД

ФАД — аббревиатура раскрывается как «фенол-ацетон дзержинский» — одно из самых знаменитых производств Дзержинска. Производство спроектировано по чертежам ученого-химика Рудольфа Удриса. Ученый был репрессирован в 1938 г. и, находясь в заключении в шарашке, изобрел так называемый кумольный способ получения фенола и ацетона. Производство, основанное на изобретении Удриса, было впервые запущено в 1949 г. Специально для этого построили несколько очень красивых цехов с большими арочными окнами и трехнефным интерьером, напоминающим базилику. Открытие нового производства было настоящим поводом для гордости. Однако незадолго до пуска цехов больной и полуслепой ученый, находившийся в глубокой депрессии, свел счеты с жизнью. Сталинскую премию за изобретение получили его коллеги, а имя автора было вычеркнуто и забыто на долгие годы. Рудольфа Удриса похоронили на дзержинском кладбище, но теперь никто не сможет найти его могилу, она утрачена. В 1984 г. о нем вспомнили и назвали его именем одну из улиц города. А цех, которым гордились, сейчас заброшен и медленно разрушается. Этой истории посвящена моя картина «ФАД».



Руины. Цех диизоцианатов. 2017.
Холст, масло. 100 × 150 см

В разделе «Руины» вместе с картинами представлены цитаты из книги А. Л. Отдельнова «Без противогаса не входите!». Папа родился в рабочем поселке посреди заводов и всю жизнь проработал на химических предприятиях Дзержинска. Поговорка «Где родился, там и пригодился» — про него. В моем детстве на кухне каждый вечер грелось ведро с водой — мама кипятила простыни, которые становились желтыми от впитавшихся в кожу, несмотря на противогас и костюм химзащиты, соединений хлора и фосгена. Цеха, в которых работал папа, были одними из самых вредных на заводе. Несмотря на это в его воспоминаниях много юмора, который иногда помогал выживать в самых опасных ситуациях.

Пары ТДА проникают в поры кожного покрова, активно взаимодействуют с влагой и окрашивают кожу в ярко-желтый цвет. Всю смену приходилось работать в прорезиненных рукавицах. Ладони, естественно, потели, и в результате мои руки приобретали яркий охристый оттенок. Я стеснялся подавать руку для рукопожатий, особенно при новых знакомствах, и вынужден был пояснять, что я не китаец и не болею желтухой. Да что руки! Иногда после тяжелой ночной

смены, после душа ложишься спать на чистую белую простынь, а встанешь — на простыне, как на плащанице, желтый абрис! «Китайский след» — так называла это явление моя жена, отправляя в стирку постельное белье.

(Прозрачные тараканы и «Китайский след». 1986 год Завод «Корунд». Цех диизоцианатов. 1980 год. Отдельнов А., 2019: 6)

Зима. Выходной день. Утренняя смена. Я — начальник смены, нахожусь на центральном пульте. Глянул в окно и... обомлел. У цеха стоит директорская «Волга». Предчувствуя неладное, выскакиваю к машине, на ходу поправляя не первой свежести спецовку и противогаз. Навстречу мне распахиваются двери отделения сублимации. В клубах газа (солянка, хлор, фосген и еще черт-те что — химия), в зимнем цивильном пальто и ондатровой шапке — генеральный!

Ноги сами переходят на строевой шаг, докладываю:

— В цехе 33 происшествий не случилось, работаем по плану, начсмены Отдельнов. — Вижу, что он раздражен:

— Что у тебя там за урки?! Чуть пинков не надавали! Впрочем, ладно... Я к тебе полечиться заехал — насморк, простыл, похоже. Хотел хлором подышать для профилактики. Когда выгрузка? Я здесь у лотка постою.

Вдоль всего цеха был устроен бетонный лоток, в который под сильным напором подавалась вода. Каждые два часа из печи хлорирования в этот лоток выгружались брикеты отработанного сырья и далее гидротранспортом перемещались в отвал. В этот момент вдоль всего лотка с брикетами вырывались клубы газовой смеси, хлора и пара. Я бы никогда не додумался лечить насморк этой адской смесью, а вот у директора крупнейшего химического предприятия оказалась своя «фармацевтика»...

Директор благополучно уехал, а я стал выяснять, что же произошло? Народ у нас в цехе был крутой. Даже если кто раньше не сидел в тюрьме или в ЛТП, то все равно был отчаянным парнем с хорошими шансами там побывать. Вот один такой мне и поясняет:

— Входит какой-то х**, без мартышки и в чистом. Я х** его знает, что за х**, и погнал его на х**!

Неделю спустя на совещании генеральный привел наш цех в пример:

— Объехал я как-то ползавода. На каждой двери надпись: «Без противогаза не входить!», и только в 33-м — порядок! Меня не пустили...

(Средство от насморка. Завод «Капролактан». Цех 33. 1980 год. Отдельнов А., 2019: 17–18)



«Субъекты памяти». 2016. 30 минут. Скриншот

Раздел 6. Кинозал

Завершающий раздел проекта — «Кинозал».

Фильм «Субъекты памяти» экспонируется в разделе «Музей» или рядом с ним. Фильм состоит из интервью с моими родственниками. В первой части мой дядя (Лев Иванович Татарин) рисует план Ворошиловского поселка. Тетя (Людмила Леонидовна Семенова), папа (Александр Леонидович Отдельнов) и бабушка (Альбина Алексеевна Важдаева) рассказывают свои самые яркие воспоминания об исчезнувшем Ворошиловском поселке. Во второй части мои папа, бабушки (Альбина Алексеевна Важдаева и Александра Максимовна Отдельнова) рассказывают о своей работе на химических заводах Дзержинска.

Фильмы «Химзавод» и «От Белого моря до Черной дыры» предлагают зрителю увидеть промзону с высоты птичьего полета и осознать ее масштаб. Два фильма синхронизированы, они демонстрируются в одном пространстве, один напротив другого. Фильмы основаны на съемках с квадрокоптера. «Химзавод» — фильм о заводах Дзержинска, «От Белого моря до Черной дыры» — об экологических последствиях химического производства. В фильме показаны химические отходы, которые до сих пор продолжают отравлять воздух и почву.



«От Белого моря до Черной дыры». 2018. 19 мин. 14 сек. Скриншот

Заключение

Если говорить о методах, которыми я пользовался, то я бы назвал их абдуктивными. Я занимался созданием разных версий взгляда на промзону Дзержинска и ее историю, которые в совокупности представил на выставке. Обращаясь к разным источникам, я соотносил их с тем, что вижу глазами человека XXI века. Заводские газеты пишут только о том, чего хочет партия, и освещают только то, что она считает нужным. Снимки из фотоархива делались также для газеты, в агитационных целях. Но и мои собственные глаза меня обманывают, потому что я смотрю на руины заводов как на нечто величественное, почти как романтик XXI в. на античные руины. Мне как художнику все время хочется обобщить и образно представить увиденное. Каждый мемуарист создает субъективную картину прошлого, папа и бабушка фокусируются на отдельных эпизодах, как правило, или очень смешных, или трагических. Иногда первое и второе неразделимы.

Тем, кто знакомится с моим проектом, я хотел дать возможность самостоятельно собрать из увиденного понимание прошедшего, оставив для них возможность сделать собственные выводы.

Мне кажется крайне важным, чтобы каждый осознал, что ему открыты свои двери в историю.

Литература

- Котляр И. Б. (2001). В городе большой химии. Воспоминания. М.: ОМННО «Совет Гринпис».
- Отдельнов А. Л. (2019). Без противогаса не входите! М.: Галерея «Триумф».
- Отдельнов П. А. (2019). Промзона. М.: Галерея «Триумф». 2019.

THE PROMZONA ART PROJECT: THE FAMILY STORY AS A PART OF THE HISTORY OF THE COUNTRY

Pavel Otdelnov

Russian artist. Known for Industrial landscape paintings. A member of Moscow Union of artists. He graduated from the Surikov Moscow State Academic Art Institute and the Institute of Contemporary Art. In 2015, 2017 and 2019 he was nominated for the Kandinsky Award in the Project of the Year category. In 2017 he got the Sergey Kuryokhin Contemporary Art Award (the special prize of the French Institute). The artist's works are in the collections of the State Russian Museum, the State Tretyakov Gallery, the Moscow Museum of Modern Art, as well as other national and private museums and collections. He lives and works in Moscow.

107140, Moscow, 12/1 Krasnoprudnaya St., building 1, studio 9.

E-mail: otdelnovpavel@gmail.com

The Promzona (Industrial park) project is based on the artist Pavel Otdelnov's family story. Three generations of the artist's ancestors laboured at chemical plants of Dzerzhinsk, the capital of Soviet chemical industry. While preparing the project, Otdelnov has explored the industrial area in its current state, as well as archival materials and newspapers of the time.

The project consists of 6 parts: Traces, Wall of Fame, Museum, Ruins, Sand and Cinema Hall. Otdelnov has also dug into the personal stories of people who once worked in chemical industry. Working in different media, including painting, photography, video, installation, text and ready-made, the artist introduces his viewers to the bygone era in its historical and personal dimension.

Keywords: Soviet history, Alltagsgeschichte, Artistic research, Chemical industry history, Artist Pavel Otdelnov

Referenses

Kotljars I. [Kotlyar I.] (2001). V gorode bol'shoj himii. Vospominaniya [In a city of great chemistry. Memories], Moscow: Sovet Grinpis (in Russian).

Otdel'nov A. [Otdelnov A.] (2019). Bez protivogaza ne vhodit'! [Do not enter without a gas mask!], Moscow: Galereja «Triumf» (in Russian).

Otdel'nov P. (2019). Promzona [Industrial area], Moscow: Galereja «Triumf» (in Russian).

ГОРОДА ПАМЯТИ: ХАТЫНЬ В БЕЛОРУССИИ

Ольга Дмитриевна Баженова

Доктор искусствоведения, доцент, профессор кафедры искусств и средового дизайна Белорусский государственный университет, Беларусь.

Республика Беларусь, 220006 Минск, улица Маяковского, д. 96.

E-mail: <baolga@tut.by>

Статья посвящена истории создания и концептуальному осмыслению важного для Беларуси «места памяти» Второй мировой войны — мемориального ансамбля сожженных деревень Хатынь. Художественно-архитектурное решение ансамбля позволило создать образ, а в дальнейшем концепцию понимания и эмоционального переживания подвига мирных жителей, ранее не существовавшую в памяти войны. Страдания невинно погибших людей стали вняты как христианский подвиг первых русских Святых Бориса и Глеба.

Ключевые слова: места памяти, Хатынь, мемориальный ансамбль, христианский компонент памяти войны, архитектурно-скульптурное решение, пластический язык, соединение двух геометрий, круг Античности, крест Христианства.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-242-246

Мемориальный комплекс Хатынь был построен в 54 км от Минска в 1969 г.¹ на месте сожженной фашистами в 1943 г. деревни Хатынь². Авторы проекта архитекторы Юрий Михайлович Градов, Валентин Павлович Занкович, Леонид Менделевич Левин, скульптор Сергей Иванович Селиханов получили в 1970 г. Ленинскую премию. Инициатором и куратором постройки был Петр Миронович Машеров³.

Здесь мы коснемся двух вопросов: процесса конструирования памяти о войне и роли изобразительного знака в ее формировании.

1970-е гг. в целом были благоприятными для работы молодых тогда авторов. Наступало время поисков символических образов в архитектуре и скульптуре, набирал силу так называемый *новый брутализм* — направление в архитектуре, ценившее и подчеркивающее фактуру строительных материалов, например,

¹ Решение о строительстве было принято в 1966 г., в 1967-м состоялся республиканский конкурс.

² 22 марта 1943 г. каратели согнали 149 жителей (среди них 75 детей) в большой сарай и сожгли их заживо.

³ В те годы Первый секретарь ЦК КПБ.

бетона, а в градостроительстве по-прежнему господствовала идея единства в формообразовании, т.е. ансамбля.

Архитекторы получили для работы чистое поле, за которым вдали на горе с вековыми деревьями стояли каменные, похожие на языческие изваяния, кресты старого хатынского кладбища. Авторы начали с организации пространства, выделив его в форму символической чаши, обустроив площадку круглой формы, окруженную березами. Внутри скругленной ложины появилась линейка улицы не существующей деревни и крест-накрест пересекающая ее дорога для посетителей мемориального ансамбля.

Соединение двух геометрий — законченного круга Античности и бесконечного креста Христианства — создавало возможность сквозного и одновременно кругового движения посетителей. Весь ансамбль от начала до конца должен был быть пройден зрителем. Обзору открывался весь комплекс. Это было отступлением от линейной схемы известных мемориалов погибшим воинам, в которых возможно движение только вперед к памятнику и назад после возложения цветов.

В Хатыни авторы нарушили привычную композиционную схему. Кульминационный пункт расположили не в центре, не в конце, а в самом начале осмотра. Это была почти шестиметровая статуя босого старика со спасенным подростком на руках, могучего, будто выходящего из огня, горящего, но не сгоревшего¹. Заметно, что авторы проекта с самого начала моделировали эмоциональное восприятие посетителя мемориального комплекса. Пепел Хатыни с этого момента начинал стучаться в сердце, и дорога по мемориалу становилась даже необходимой, чтобы пережить возникшее волнение: необходимо было двигаться, чтобы высохли слезы, чувства пришли в порядок, оказалась символически до конца испита чаша скорби. Дорога вела от бетонной статуи старика к улице сгоревшей деревни, выложенной серыми плитами. Архитекторы сконструировали ассоциативные знаки хат — показали венцы срубов из серых бетонных брусьев и высокие остовы печных дымоходов, в уключине каждой калитки, как на конверте, написали имена погибших. Создатели мемориального комплекса добавили также символические «голоса» погибших хатынцев: они оформили каждую печную трубу как колокольню. Позже Градов вспоминал, что на уровне проектирования авторы хотели как можно дальше уйти от прямых ассоциаций с печными трубами. Так они создали обелиски, увенчанные колоколами и снабженные перечнями фамилий и дат рождения жителей. Это был революционный для своего времени жест, поскольку, напомним, речь идет о художествен-

¹ Прообразом для памятника стал случайно уцелевший житель Хатыни Иосиф Каминский. Он держит тело погибшего в огненном сарае сына.

ном процессе 1960-х гг., когда Советская власть в рамках антирелигиозной пропаганды имела в виду превратить БССР в атеистическую республику, а колокол — традиционный атрибут церковности. Предпринимались попытки найти колоколам замену с соответствующей семантической нагрузкой, однако успехом они не увенчались. И сегодня Хатынь без колоколов невозможно даже представить. В итоге Машеров одобрил идею, а в целом можно отметить, что в стране не нашлось человека, который сказал бы, что создатели мемориала напрасно устроили в Хатыни церковный перезвон. Левин особо отмечал, что создатели комплекса с самого начала работы ощущали недостающее звено для завершения образа трагедии как целого. Таким звеном стал звук, что они поняли внезапно, когда на заросшем травой поле, молчаливом свидетеле трагедии, внезапно запел жаворонок. Звук колоколов оказался тем самым недостающим элементом в создании общесимволического поля памятника.

Колокольные звоны в Хатыни получили как бы двойную знаковую силу — оберега белорусской земли и голосов хатынцев и вместе с ними миллионов невинных мирных жителей, погибших в огне войны. После строительства мемориала Хатыни ансамбль расширили, включив в него еще целый призрачный город с остовами домов, в каждом из которых запечатана капсула с землей тысяч сожженных немцами белорусских деревень¹. Только после этого состоялось открытие.

На сегодняшний день Хатынскому ансамблю уже почти 50 лет. Березы значительно выросли, бетонные конструкции красиво стареют. Ансамбль по-прежнему современен, он лишен удручающих примет стилистики ушедших десятилетий, которые не воспринимаются и нуждаются в изменении. Причина тому — точно выверенное архитектурно-скульптурное и планировочное решение, продуманный и внутренне мотивированный пластический язык, позволяющий ансамблю и ныне оставаться современным и актуальным. Но его значение — а с годами это становится все яснее — имеет и более широкий концептуальный смысл: в далекие 1970-е годы ансамбль позволил конституировать христианский компонент памяти войны.

Память войны с античных времен была сопряжена со славой. Славы были достойны победившие герои. Победившим разрешалось умереть, их смерть была геройским подвигом, принесшим победу, славу, свободу не только им, но и родине, стране. Размышления о людях, не совершавших подвига, не входило в критерии отнесения к памяти войны, и в этом смысле о мирных, невинно погибших людях не думали как о героях войны.

¹ Это композиции «Кладбище деревень», «Стена памяти» и Вечный огонь с тремя березками.

Хатынский комплекс заставил помыслить о христианском подвиге — гибели в страшных огненных муках не сражавшихся воинов, а смиренных свидетелей событий. В структуре памяти о войне появился новый компонент — почитание невинно пострадавших, не бойцов с оружием в руках, вставших на позиции против врага, а безвинных жертв кровавой, жестокой Второй мировой войны. Произошла своеобразная канонизация, сродни канонизации святых в христианской церкви. Первые русские святые Борис и Глеб ушли из жизни, так же не взяв в руки оружие, погибли безвинными и смиренными.

Тем самым Хатынский ансамбль открыл другую историю драматизации войны. Мы выходим из Хатынского комплекса, как из озера слез, с ощущением чаши, испитой до дна, раскрывающей трагедию жизни и смерти. Это не гордость за отважных бойцов в мемориалах воинской славы, это трагедия насильно отнятых жизней.

Метафизические смыслы хатынского ансамбля открыли христианскую тему в безбожные семидесятые годы. Искусство позволило сформулировать то, что не могло быть пропущено цензурной и не поддавалось идеологическому осмыслению в те годы.

Хатынь стала городом памяти, её символическая структура позволила сформулировать новые константы памяти.

На сегодняшний день структура памяти войны опять требует углубленного расширения. В Минске уже почти два десятилетия ищут формы для увековечивания расстрелянных в Куропатах и погибших в концентрационном лагере в Тростенце. Что появится раньше: архитектурный образ или его концептуальное построение? Может быть, об этом писал Ж. Делёз: «...представление вообще делится на два направления, различающиеся по природе, на два чистых различия, которые не позволяют себе быть представленными: на направление восприятия, помещающее нас сразу в материю, и на направление памяти, помещающее нас сразу в мир духов» (Делёз, 2001: 241). Выбор сделать непросто.

Литература

- Делёз Ж. (2001) Бергсонизм // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: ПЕР СЭ.
- Зельскі А. Г. (2018) Хатынь. Трагедыя беларускага народа: [да 75-годдзя трагедыі вёскі]. Мінск: Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі (на белорус. яз.).
- Шеленкова И. М. (1987) Хатынь // Энциклопедия Литературы и искусства Беларуси. Минск: Белорусская советская. энциклопедия. Т. 5. С. 442 (на белорус. яз.).

PLACES OF MEMORY: KHATYN IN BELARUS

Olga Dmitrievna Bazhenova

Doctor of Arts, Associate Professor, Professor of the Department of Arts and Environmental Design, Belarusian State University, Belarus.

Republic of Belarus, 220006 Minsk, 96 Mayakovsky Street.

E-mail: <baolga@tut.by>

The article is devoted to the history of creation and conceptual comprehension of the important for Belarus “place of memory” of the Second World War — the ensemble of the burned villages of Khatyn. The artistic and architectural solution of the ensemble made it possible to create an image, and later a concept of understanding and emotional experience of the feat of civilians, which did not previously exist in the memory of the war. The suffering of the innocently dead people became distinct as the Christian feat of the first Russian Saints Boris and Gleb.

Key words: places of memory, Khatyn, memorial ensemble, Christian component of the memory of war, architectural and sculptural solution, plastic language, connection of two geometries, circle of Antiquity, cross of Christianity.

References

- Deleuze G.* (2001). *Bergsonizm. Jempirizm i sub'ektivnost': Opyt o chelovecheskoj prirode po Jumu. Kriticheskaja filosofija Kanta: uchenie o sposobnostjah. Bergsonizm. Spinoza* [Empiricism and Subjectivity: Hume Experience on Human Nature. Kant's critical philosophy: doctrine of abilities. Bergsonism. Spinoza] Moscow: PER SE (in Russian).
- Shelenkova I.* (1987). Khatyn. *Jenciklopedija Literatury i iskusstva Belarusi* [Encyclopedia of Literature and Art of Belarus], Vol. 5, Minsk, Belorusskaja sovetskaja jenciklopedija, p. 442 (in Belarusian).
- Zelsky A.* (2018). Khatyn. *Tragedy of the Belarusian people: (75th year of the tragedy)* Minsk: Belarus Entsiklapedyya.

ШЕКСПИР В ЭЛЬСИНОРЕ

Андрей Юрьевич Чернов

Поэт, переводчик, историк литературы, пушкинист. Член Петербургского ПЕН-клуба. Публиковался в газетах и журналах «Знамя», «Известия», «Московские новости», «Новая газета», «Огонёк», «Русская виза», «Синтаксис» и др. Реконструировал сожженную и известную лишь по фрагментам черновики Десятую главу пушкинского романа «Евгений Онегин» (1987), сделал стихотворные переводы «Слова о полку Игореве» (1979), трагедий «Гамлет» (2002) и «Макбет» (2015) У. Шекспира. Соавтор новейшего комментария к «Повести временных лет» (2012). Книги стихов и исследований находятся в электронной библиотеке Imwerden и в электронном журнале Несториана.

E-mail: trezin@yandex.ru

В статье выдвигается гипотеза о том, что в 1590 г. Шекспир посетил датский Эльсинор, присутствовал на свадьбе шотландского короля Якова VI Стюарта и Анны Датской, вместе с ними посещал астронома Тихо Браге и ставил в замке Кронборг не дошедшую до нас раннюю редакцию «Гамлета». Делается попытка доказать, что большая часть изданных в 1609 г. сонетов Шекспира посвящены Якову VI (ставшему с 1603 г. английским королем Яковом I). Также предпринят филологический анализ: так, доказывается, что имя Марии Стюарт отражается в обращенной к ее сыну девятой строке сонета № 3, где в единственном на весь корпус сонетов упоминании о матери адресата появляется анаграмма. Сонет Шекспира № 14 — ответ на обращенный к Тихо Браге сонет Якова VI (№ 31). Первая же строка шекспировского сонета запечатана анаграммой.

Ключевые слова: Шекспир, Эльсинор, Кронборг, «Гамлет», Тихо Браге, Филипп II, Фредерик II, София Мекленбургская, Яков VI (Яков I), Анна Датская, Мария Стюарт, Питер Акройд, Р. Х. Винник, Николай Беляк, Интерьерный театр.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-247-303



Портреты Фредерика II и Тихо Браге на фоне замка Кронборг.
Гобелен из Кронборга (фрагмент). Художник Ханс Книпер (Hans Knierper). Ок. 1585.
Общий размер гобелена 394 × 367 см. Копенгаген. Национальный музей Дании

Так выглядел Эльсинорский замок при Шекспире. Вид со стороны пролива. Слева квадратная башня, еще не утратившая верхних ярусов и купола. Левее нее бастион и эспланада: видны направленные на пролив пушки.

Город Эльсинор (по-датски Хельсингёр) лежит напротив шведского города Хельсинборга. В основе обоих топонимов корень *Hals — «узкое место пролива». Имеется в виду горловина пролива Эресунн между Данией и Швецией.

Принято считать, что Шекспир в Эльсиноре не был. Но несколько лет назад была обнаружена рукопись одного из слуг графа Лестера. Оказалось, что актеры



Кронборг. Вид с напольной стороны.
Фото Наталии Введенской. Август 2019 г.

Квадратная башня справа: верхние ее ярусы и купол погибли в пожаре 1629 г.

Лестера — Уилл Кемпе, Томас Поуп и Джордж Брайан — в 1585 г. путешествовали по Нидерландам, а в следующем году выступали в Эльсиноре. После смерти Лестера в 1588 г. они составили ядро актерской труппы лорда Стренджа и стали звездами лондонского «Театра Роз». Те же актеры в начале 1590-х давали спектакли при дворе, а с 1594 г. перешли под покровительство лорда Чемберлена и играли вместе с Шекспиром. Исследовательница Салли-Бет Маклин, которая в 2016 г. нашла архивную рукопись, полагает, что они и поделились с Шекспиром рассказами про Эльсинор и королевский замок Кронборг (Sally-Beth MacLean, 2016).

Работая над переводом «Гамлета», я видел, что Шекспир в мельчайших подробностях знает и Эльсинор, и его округу. Удивительна точность описания самого замка Кронборг. На гравюре 1582 г. видно, например, то место, куда призрак уводит Гамлета с эспланады. Вот эта сцена в переводе Михаила Морозова¹:

¹ Здесь и далее, кроме оговоренных случаев, цитаты из «Гамлета» даются в переводе М. М. Морозова по изданию: Морозов М. М. Избранные статьи и переводы М., ГИХЛ, 1954 (цитируется по электронной версии, см.: Литература). Использование текстов других переводчиков вызвано большим, с точки зрения автора статьи, вниманием к смысловым нюансам. *Прим. ред.*

Горацио. Оно манит вас, чтобы вы пошли с ним, как будто желая сообщить что-то вам одному.

Марцелл. Посмотрите, каким любезным движением оно зовет вас в более уединенное место. Но не ходите с ним.

Горацио. Ни за что!

Гамлет. Раз оно не хочет говорить здесь, я последую за ним.

Горацио. Не делайте этого, милорд.

Гамлет. Чего же мне бояться? Я жизнь свою ценю не дороже булавки. А что касается моей души, что может оно причинить ей, столь же бессмертной, как и оно? Оно снова манит меня. Я последую за ним.

Горацио. Что, если оно заманит вас в пучину, милорд, или на страшную вершину скалы, которая нависает над морем, перегнувшись над своим основанием, и примет там какой-нибудь другой ужасный облик, который лишит вас силы разума и приведет вас к безумию? Подумайте — ведь само это место, без всякой другой причины, способно вызвать отчаянную игру воображения в мозгу у каждого, кто устремит взгляд глубоко вниз к морю и услышит, как оно ревет внизу.

В Кронборг можно войти или въехать только с севера. Здесь на эспланаде и явился стражникам старый Гамлет. А то проклятое место, обрыв над морем, которым Горацио пугает принца, находилось с другой стороны замка. В конце XVI в. его территория действительно вторгалась в пролив: здесь была пристань с торговой аркой на конце бастиона. Однако в 1658 г. Кронборг захватили шведы, а когда замок вновь стал датским, решено было укрепить наземные подступы, и в 1688–1691 гг. у Кронборга появился кронверк: берег расширили более чем на полсотни метров, прорыли новые рвы и возвели дополнительные бастионы; эспланада перестроена, пристань упразднена. Но Шекспир-то описывал то, как было при его жизни, в конце XVI в.

В 2013 г. в заметках «Куда сбежал Шекспир после 1587 года?» (Чернов, 2013а) и «Говорящие имена в „Гамлете“» (Чернов, 2013б) я предположил, что во время Англо-испанской войны молодой драматург находился в Эльсиноре. Дания была союзницей Англии, и в Эльсиноре, резиденции датского и норвежского короля Фредерика II (1 июля 1534 — 4 апреля 1588 гг.), подолгу гостили английские дипломаты. Мне представляется, что актеры Лестера поведали Шекспиру о Кронборге не позднее в 1587 г., а в 1590 г. Шекспир сам играл в интерьерах замка. Чтобы подтвердить или развеять эти догадки, мы с Наталией Введенской¹, первым редактором этих моих заметок, отправились в последнюю неделю августа 2019 г. в шведский Хельсинборг, датский Эльсинор и Национальный музей Дании в Копенгагене.

¹ Н. М. Введенская — автор иллюстраций к первому изданию моего перевода «Гамлета»: совместный проект «Изографуса» и «Синтаксиса». Москва–Париж. 2002.

1. Звезда Тихо Браге

Датского астронома Тихо Браге (1546–1601) воспитывал его дядя адмирал Йорген Браге (1515–1565). В мае 1565 г. началась новая Датско-шведская война, и адмирал призвал юношу в Копенгаген. Но в том же году случилось несчастье: лошадь под Фредериком II, взбрыкнув на мосту, сбросила короля в море. Из всей свиты только шестидесятилетний адмирал кинулся в ледяную осеннюю воду. Короля спас, но сам простудился и вскоре умер. В апреле 1566 г. юный Браге поехал в Виттенбергский университет. (У Шекспира именно здесь будут учиться Гамлет и Горацио. Вспомним обращенный к Горацио вопрос Гамлета: «Из-за чего ты бросил Виттенберг?»)

Но началась эпидемия чумы, и Тихо Браге вынужден был перебраться в Росток.

В дальнейшем Тихо Браге, пытаясь найти компромисс между геоцентрической системой Клавдия Птолемея и гелиоцентризмом Коперника, пришел к выводу, что планеты вращаются вокруг Солнца, а Солнце вместе с ними оборачивается вокруг земли.

Шекспир разделял космологические идеи Тихо Браге и не верил, что Солнце неподвижно. Неслучайно самому лукавому (после Клавдия, разумеется) персонажу пьесы драматург даже дает «польское» имя Полоний, отсылая понимающего зрителя к поляку Копернику. Вот и Гамлет пишет Офелии: «Сомневайся в том, что звезды — огонь, сомневайся в том, что Солнце движется; сомневайся в том, что истина не есть ложь; но не сомневайся в моей любви». Само название шекспировского театра подсказано драматургу этими идеями. Первоначально на флаге театра был изображен небесный глобус, т. е. небесный свод с Землей в центре мироздания. После к небесной сфере добавился Геркулес, который, согласно древнегреческому мифу, подменял Атланта и держал небосвод на своих плечах. Картинка иллюстрировала гео-гелиоцентрическую модель Тихо Браге¹.

На поверхности лежит, что Розенкранц и Гильденстерн — имена племянников Тихо Браге по мужской линии (Frederick Rosenkrantz и Knud Gyldenstjerne): их гербы можно видеть на листе с прижизненным его портретом. Причем герб Гильденстернов (фамилия переводится как «золотая звезда») — семиконечная золотая звезда на небесной лазури. Герб предков астронома оказался еще и

¹ Играя на значении слов «глобус» (небесная сфера с земным шаром внутри) и «Глобус» (театр Шекспира), Розенкранц замечает, что детские актерские труппы стали популярней взрослых: «Да, дети одолевают, милорд, в том числе и Геркулеса с его ношей». Похоже, что имя шекспировскому театру будет дано по первой строчке сонета Якова VI, обращенного к астроному Тихо Браге: «The glorious globe of heauenlie matter made / Containing ten celestiall circles...» (В дословном переводе: «Славный глобус из высшей материи сделан. / Он содержит десять небесных кругов...») Шотландский король посетил обсерваторию астронома на острове Вен в начале 1590 г. Полагаю, что в его свите был и Шекспир.



Текст в картуше: «Портрет Тихо Браге, сына Оттона, датчанина из Кнудstrup (Knudstrup) и жителя Ураниенборга (Uranienborg) на острове Вен (Huenna) в датском [проливе] Геллеспонте (Hellispronti), основателя Астрономического Инструментария и хранителя старинных находок и строений. В возрасте сорока лет. От Рождества Христова 1586». Герб Розенкранцев (слева, пятый снизу) и Гильденстернов (нижний слева). Раскрашенная гравюра.

родовым пророчеством. (Упоминание имен племянников астронома — указание на то, что в пьесе речь именно о новой звезде Тихо Браге. Доказательство тому — объяснение Горацио: мол, появление этой звезды — знак неминуемых грядущих бедствий.)

Тихо Браге описывал, как однажды вечером, по обыкновению осматривая вдоль и поперек изученный небосвод, вдруг, отказываясь верить глазам, обнаружил близ зенита (имеется в виду не точка над головой, а Полярная звезда) в Кассиопее яркую и необыкновенно большую звезду. Так 11 ноября 1572 г. в созвездии Кассиопеи Тихо Браге открыл новую звезду. Было это спустя месяц после Варфоломеевской ночи. Тогда ждали новых несчастий, и поэтому звезда, которая сияла ярче Венеры и свет которой пробивал облака, многих напугала. Ее наблюдали без малого полтора года.

После того как Тихо Браге открыл новую звезду, король Фредерик II (строитель эльсинорского замка Кронборг!) подарил астроному расположенный в проливе между Эльсинором и Копенгагеном остров Вен. В 1576 г. Тихо Браге основал здесь первую в Европе астрономическую обсерваторию Ураниборг (то есть «Замок Урании», в честь музы астрономии). Супруга короля София Датская сама увлеклась астрономией и навещала Тихо Браге в его обсерватории. Шотландский король Яков VI, женившись на младшей дочери Фредерика II Анне Датской, в 1590 г. посетил Эльсинор, а затем навестил Тихо Браге и посвятил ему два сонета и один полусонет. И не просто посвятил, но сам их и опубликовал.

Взойдя на английский престол, Яков VI сохранил корону и добавил к ней вторую, став Яковом I Английским, основателем династии Стюартов. Сразу после въезда в Лондон (недели не прошло!) он стал покровителем шекспировского «Глобуса».

В 1945 г. американский астроном и астрофизик Вальтер Бааде (1893–1960) предположил, что Браге наблюдал взрыв сверхновой звезды. В 2008 г. с этим выводом согласились астрономы из Японии и Германии (Olson, 1998: 68–73). Именно о ней в «Гамлете» говорит стражник Бернардо: «Last night of all, When yond same star that's westward from the pole Had made his course to illumine that part of heaven Where now it burns, Marcellus and myself, The bell then beating one...»

Сделаем подстрочный перевод: «*Бернардо*. Прошлой ночью, когда вон та звезда, что находится к западу от Полярной, совершила свой путь, чтобы осветить ту часть неба, где она сейчас горит, только лишь колокол пробил час, Марцелл и я...»

Фраза оборвана появлением Призрака.



Джон де Криц. Анна Датская. 1605. Дерево, масло.
Национальный морской музей. Лондон

Заметим, что речь именно о полуночи и ночной страже. Вот и на первой странице пьесы читаем: «*Франциско*. Вы пришли точно в свое время. *Бернардо*. Только что пробило двенадцать».

В пьесе швейцарцы стоят на эспланаде с полуночи до утренней (поздней на севере в ноябре!) зари. Так что имеется в виду именно полночь в нашем современном понимании.

Гамлет. Я пойду на стражу сегодня ночью. Может быть, оно снова придет.

Горацио. Ручаюсь, что придет.

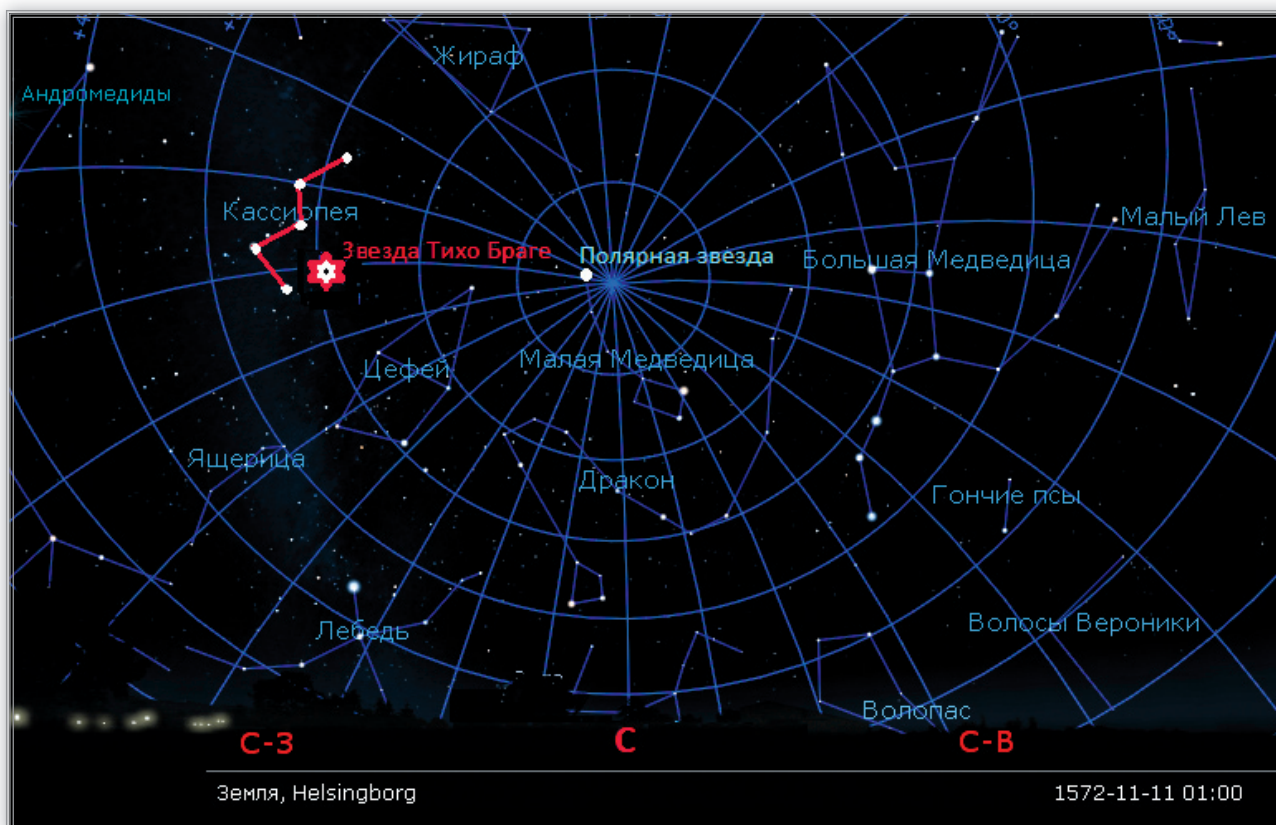
Гамлет. Если оно примет облик моего благородного отца, я поговорю с ним, хотя бы сам ад разверзся и приказал мне молчать. Прошу вас всех, если вы до сих пор скрывали то, что видели, молчите об этом и впредь и, что бы ни случилось сегодня ночью, храните все в уме, а не на языке. Я вознагражу вашу любовь. Итак, прощайте. Я навещу вас на площадке между одиннадцатью и двенадцатью.

Дело происходит в предзимье (мы знаем, что старый Гамлет был отравлен, когда спал в своем саду, четыре месяца назад, летом; «Ну и мороз!» — восклицает Горацио на эспланаде), и все дальнейшее описание не оставляет сомнения, что имеется в виду именно зловещая звезда Тихо Браге. Иначе упоминание Бернардо о звезде становится досужей болтовней, не имеющей ни астрономического, ни драматического, ни просто какого-либо смысла. У Шекспира же смысл вполне пророческий, царевбийственный: Горацио после появления звезды Тихо приказывает Марцеллу рубить Призрака алебардой. Что тот и делает. (Хотя и ужасается тому, что творит.)

Ночь на 11 ноября 1572 г. была, по свидетельству Тихо Браге, безоблачной и безлунной. Как показывают современные астрономические программы, молодой месяц (возраст 5,3 дня) поднялся над горизонтом только в час дня и зашел в восемь вечера. Он объявился в ночном небе только к вечеру 14 ноября. И о том, что Шекспир знал об отсутствии Луны на небосклоне в ту ночь, и о том, что звезда была необычайно яркой, свидетельствуют слова Бернардо: «...вон та звезда, что находится к западу от Полярной, совершила свой путь, чтобы осветить ту часть неба, где она сейчас горит...»

При помощи компьютерной программы Stellarium строим карту ночного неба над Эльсинором — такого, как было в час ночи 11 ноября 1572. Созвездие Кассиопеи в виде буквы «М» после полуночи и впрямь клонилось к западу слева от Полярной звезды.

Сверхновая звезда 1572–1573 гг., хотя сегодня и не видна человеческому глазу, продолжает посылать радиосигналы. Потому астрономы отмечают ее на карте звездного неба именно там, где она была согласно свидетельству Тихо Браге.



Вид ночного неба. Хельсинборг. 1 час ночи 11 ноября 1572 г.

В час ночи 11 ноября 1572 г. новая звезда находилась под опрокинутой короной Кассиопеи.

В книге «*De nova et nullius aevi memoria prius visa stella, iam pridem anno a nato Christo 1572, mense Novembri primum conspecta, contemplatio mathematica*», изданной в Копенгагене в 1573 г., Тихо Браге сообщил лишь, что *увидел в Кассиопее близ зенита яркую звезду необыкновенной величины*, но не уточнил, с какой именно стороны от Полярной произошло это чудо, и как была повернута Кассиопея, как «М», или как «W».

Однако приложил чертёж, сделанный на основании не первых (осенне-зимних), а уже весенних наблюдений. На нем на Кассиопея располагается так, как осенью и зимой ночью ее просто не видно — в виде буквы «W». И, следовательно, она находится не к западу, а к востоку от Полярной звезды. То есть от первого явления звезды до попавшей в книгу уточненной ее фиксации прошло около полугода.

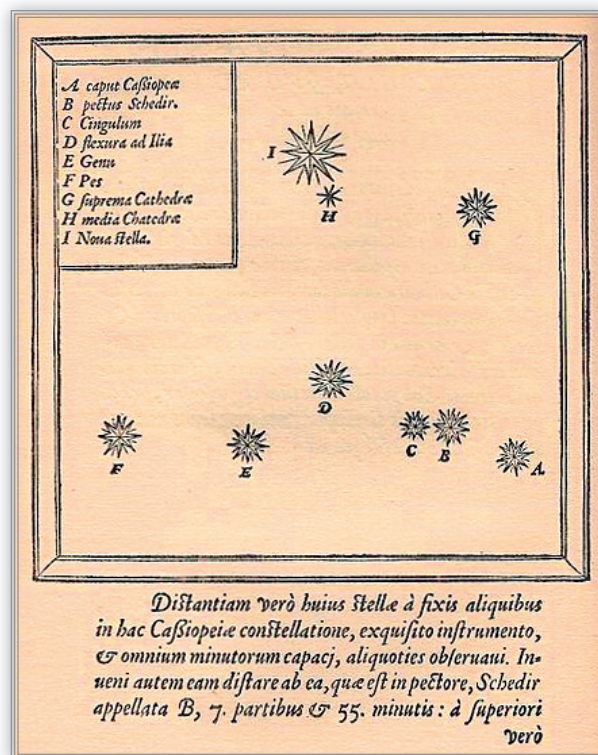
Но Шекспир описывал ворвавшуюся на небосвод в приполярную область новую звезду не так, как это изображено в книге Тихо Браге, а так, как астроном должен был увидеть ее впервые в час ночи 11 ноября 1572 г. Такую картинку звездного неба поэт мог получить только непосредственно от самого астронома. Шекспир знал то, чего не знал ни один человек во Вселенной, кроме Тихо Браге. Откуда могла взяться столь непостижимая точность в шекспировском

описании, если бы поэт не посещал остров Вен и не общался с астрономом?

Почему Тихо Браге обрисовал Шекспиру корректное положение Кассиопеи в ночь явления сверхновой, а в изданной в Копенгагене в 1573 г. книге поместил рисунок, сделанный через полгода? Первое объяснение сугубо символическое: в книжном варианте Кассиопея подобна букве «W» и напоминает корону, а новая звезда над ней эту корону как бы венчает. Второе, рабочее, рутинное: рисунку для книги предшествовали дополнительные измерения и расчеты. Третье, самое верное — мистическое. Тихо Браге увидел «корону Кассиопеи» перевернутой. И новая звезда не венчала ее, а находилась снизу. Следя за небом до рассвета, астроном понял, что кружащая вокруг Полярной звезды и никогда не заходящая Кассиопея через несколько часов окажется справа от Полярной, повернувшись лучами короны вверх. И тогда новая звезда окажется над созвездием. Но, к несчастью, это произойдет в дневное время, когда звезд уже не видно. А на ночном небосклоне загадочная звезда объявится от Полярной справа и увенчает корону Кассиопеи только ближе к лету.

Так мог рассуждать ученый астроном Тихо Браге. Однако как астролог он должен был совсем по-иному интерпретировать небесное знамение: явление звезды, акцентирующей образ перевернутой короны, пророчило беду Датской короне. И потому он скрыл от современников и от Фредерика II истинное положение вещей. Иначе никогда бы не получил ни приглашения от короля стать личным астрономом (читай — астрологом), ни острова Вена, ни огромных сумм на возведение обсерватории. Надо понимать, что все это — и подарки, и почести — следствие маленького обмана: королю астроном показал рисунок, на котором новая звезда корону Кассиопеи венчает.

Однако Фредерик II скончался в 1588 г. И через два года астроном открыл Шекспиру правду. При жизни монарха такого произойти не могло. Это следует из той категоричности, с которой пророчествует Горацио, увидевший звезду «левой Полярной»¹ и в следующий миг узревший Призрака:



Звезда Тихо Браге (самая яркая) венчает созвездие Кассиопеи (оно в виде буквы W).

Рисунок из книги астронома

¹ См. Приложение I «Звезда Севера в пьесах Шекспира» и Приложение II «Портрет Тихо Браге на гобелене из Кронборга».

«Это песчинка, которая тревожит око души. В высоком и славном римском государстве, незадолго перед тем, как пал могущественный Юлий, могилы остались без жильцов и одетые в саван мертвецы визжали и бормотали на улицах Рима. И были также другие предзнаменования, как, например, звезды с огненными хвостами, кровавые росы, бледность Солнца; и влажная звезда, под влиянием которой находится царство Нептуна, была больна затмением как будто в день Страшного суда. И совершенно такие же предзнаменования ужасных событий, подобные скороходам, которые всегда предшествуют грядущим судьбам, и подобно прологу приближающегося зловещего события, небо и земля совместно показали нашей стране и нашим соотечественникам».

II. Эльсинор в «Гамлете»: Топография, география, геральдика

В датском слове Helsingør (Хельсингёр) англичанин времен Шекспира мог услышать и существительное hell (ад), и sin (грех), и gør. По-русски милое местечко Эльсинор могло бы называться Адовратск.

Доказательство присутствия Шекспира в Эльсиноре — сам текст пьесы. Но ключом являются слова, которыми Гамлет приветствует актеров: «Добро пожаловать в Эльсинор!.. Я безумен только при норд-норд-весте. Когда ветер с юга, сокола от цапли я отличу» (*перевод автора*).

Откуда и зачем эта уже не астрономическая, а географическая точность?

Обратимся к карте. Лондон южнее Эльсинора. Чтобы из первого попасть во второй, надо долго плыть на север, а потом, обогнув северную оконечность Ютландии (мыс Гренен), по проливу Каттегата, затем по проливу Эресунн идти практически на юг. А норд-норд-вест (330 градусов) — точка, с которой, если смотреть с эспланады Кронборга, появляются на горизонте идущие из Атлантики в Балтику корабли.

«Датский Геллеспонт»¹ — пролив Эресунн (Зунд), на обоих берегах которого находятся и датский Эльсинор, и шведский (при Шекспире датский) Хельсинборг. До засидевшегося в Эльсиноре англичанина дым отечества доносит именно норд-норд-вест. Но Гамлет — датчанин, и этот вздох сводящей с ума ностальгии принадлежит не ему, а самому Шекспиру.

Дания была союзницей Англии в Англо-Испанской войне, а Испанские Нидерланды (герцог Альба) воевали на стороне Филиппа II. Опасаясь, что Франция может попасть под контроль Габсбургов, Елизавета I в 1585 г. направила в Нидерланды шеститысячный корпус (включая тысячу единиц кавалерии) под командованием графа Лестера.

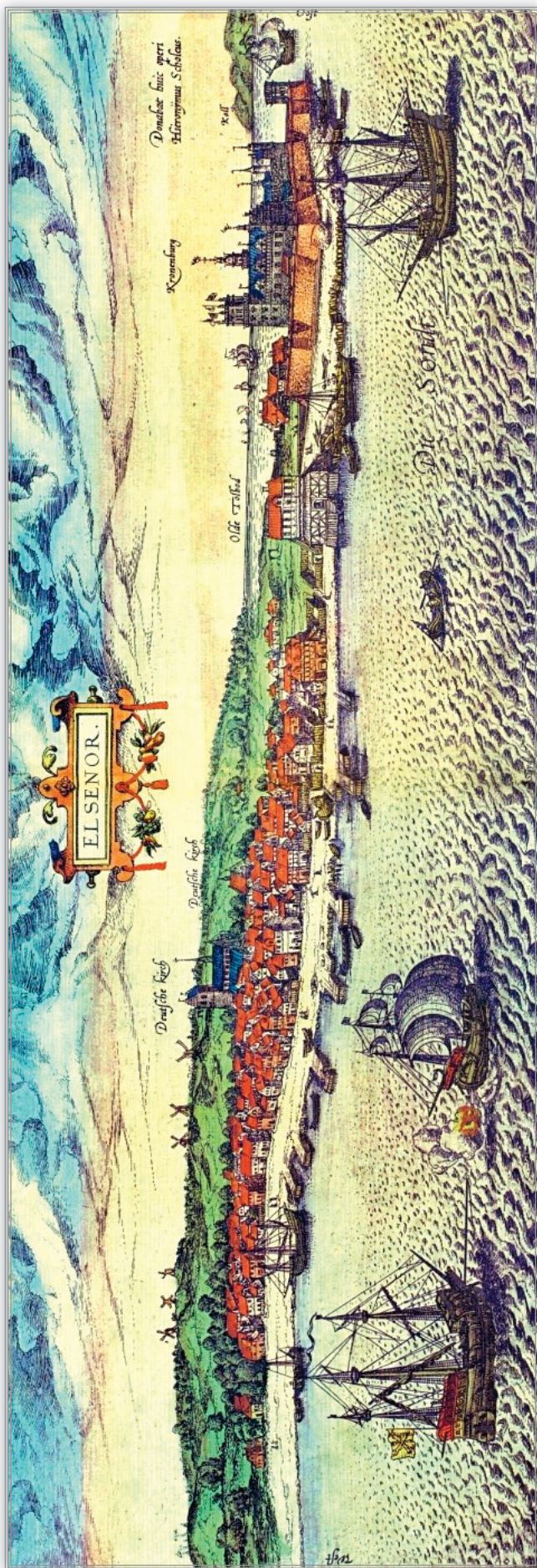
¹ Напомню, что Геллеспонт (Hellespontus) — древнегреческое название пролива Дарданеллы, отделяющего фракийский Херсонес от Азии. Назван по имени Геллы, дочери Атаманта и Нефелы, упавшей со златорунного барана и утонувшей в проливе по пути в Колхиду.



Пролив Эресунн (Зунд). Карта, наложенная на космический снимок

Еще в июне 1582 г. Перегрин Берти, лорд Уиллоби, стал послом королевы Елизаветы в датский суд Эльсинора, чтобы наделить Фредерика II званием Рыцаря ордена Подвязки. Вновь Берти появляется тут в 1585 г. и, ведя переговоры с королем, задержался без малого на полгода. Посол встречался с астрономом Тихо Браге и его кузенами Фредериком Розенкранцем и Кнудом Гильденстерном. После этого он возглавил немногочисленный английский корпус в Нидерландах, храбро воевал, истратив на содержание войска собственное состояние. И вел активную переписку с лордом-казначеем Бёрли (эдакий Лаврентий Берия XVI в., создатель тайной полиции королевы Елизаветы, отправивший на эшафот Марию Стюарт; его справедливо полагают прототипом шекспировского Полония). Тот не присылал Берти ни продовольствия, ни денег, и в результате солдаты начали умирать от голода.

Вероятно, где-то в окружении Перегрин Берти и стоит искать молодого Шекспира. Скорее всего, он попал в Эльсинор в составе английской миссии. И потому действие «Трагедии о Гамлете» из Ютландии (так по Саксону Грамматику) перенесено в Зеландию.



Эльсинор. 1582. Вид от Хельсингора с высоты птичьего полета. Лист из «Атласа городов земного мира» («Civitates Orbis Terrarum») Франса Хогенберга и Георга Брауна, выходявшего в Кельне с 1572 по 1617 гг. В атласе шесть томов, 552 плана (раскрашенные гравюры на меди). По холмам на горизонте ветряки, стоящие на курганах викингов. Собор св. Олафа (1559 г.) на дальней границе города. Над ним тонкий шпиль, который в древности назывался «Эльсинорской девой» (утрачен и заменен новым). Над собором, как и над кирхой (она правее), две надписи по-немецки: *Deutsche kirch* — Немецкая церковь. Цепочка судов тянется к Эльсинору из Северного моря с норд-норд-веста. Замок Кронборг еще не достроен: нет купола и шпиля на квадратной башне. На переднем плане бой с судном, идущим под флагом Испанской Фландрии. Сфрагида справа: «*Dona vas buis oręi Hieronymus Scholeus*» (лат.) — «Иероним Схолеус руку приложил»



Надпись в картуше: «Подробнейшее изображение Датского пролива в горловине Зунда (Sundt)». Эскадра салюетует пальбой Кронборгу, королевскому замку. Замок отвечает по всем правилам порфирородной вежливости. В проливе остров Вен с Ураниенборгом Тихо Браге. Лист из «Атласа городов земного мира» датирован 1588 г., то есть времени поражения «Непобедимой армады»

«Ветер с юга», при котором Гамлет и Шекспир отличали сокола от цапли, мог быть ветром в паруса если не Великой армады, то тех же недружественных поляков, с которым воевал старый Гамлет. Цапля и аист используются в гербах Германии, Франции, Скандинавии и Польши. Когда-то старый Гамлет, «...грязнув из укрытия, размазал по льду залива польские обозы» (перевод автора), которые, чтобы напасть на Данию, должны были идти именно с юга. Смысл гамлетовских слов о соколе и цапле: если тебе грозит неожиданное появление врага, некогда предаваться ностальгической меланхолии. Сокол на стене — геральдический символ бдительности. Но по геральдическим канонам цапля также символизировала бдительность. Корабли идут под своими флагами, на флагах гербы с двумя геральдическими птицами, каждая из которых символизирует бдительность.

Переводчик «Гамлета» Михаил Морозов писал: ««Сокола от цапли» — т. е. хищника от жертвы, недруга от друга. Некоторые комментаторы утверждают, что здесь имеются в виду названия инструментов: «я умею отличить ручную пилу от мотыги», и предполагают, что это поговорка той эпохи» (Морозов, 1954).

Но такая поговорка неизвестна, да и, выстраивая сколь хитроумную конструкцию, комментатор забыл, что принц — не плотник и не крестьянин. Сфера его парения — охота и геральдика.

Итак, птиц две. И две группы гостей принес в Эльсинор «ветер с юга». Кто из них «соколы», а кто «цапли»? Заглянем в текст чуть выше, где Розенкранц рассказывает Гамлету об актерам: «Но появился, сэ, выводок детей, маленьких соколят, которые кричат высокими голосами и которым за это неистово аплодируют...». Если соколята — детские актерские труппы, то соколы — это труппы взрослые...

Слова принца про сокола и цаплю звучат в контексте появления двух его школьных приятелей. То есть не университетских, виттенбергских, как Горацио, а гостей из детства, копенгагенских одноклассников. Тех самых, которых королева знает с их малых лет, тех, «за которыми посылали» и которых король подсылает к Гамлету выведать тайну его мнимого сумасшествия. Куда посылали за Розенкранцем и Гильденстерном? Разумеется, в столицу, в Копенгаген. Отсюда приехала в Кронборг труппа столичных трагиков. Их, как указано, Розенкранц и Гильденстерн «обогнали на въезде в Эльсинор». Впрочем, они могли прибыть с острова Вена, из владений Тихо Браге. Это на полдороги от Эльсинора к Копенгагену. В любом случае ветер действительно «с юга», откуда прибывают и актеры, и обогнавшие их на въезде в замок «цапли» — два детских приятеля принца¹.

Шекспир прекрасно знал и устройство Кронборга, и окрестности Эльсинора. Ему известно, что на западе Эльсинор окружают «горы». Утром после того, как Гамлет убил Полония, король, обращаясь к Гертруде, бросил: «Солнце не успеет коснуться гор, как мы отправим его отсюда на корабле». Однако гора есть и по другую сторону пролива, в Хельсинборге. Горацио говорит: «Но, посмотрите, утро, одетое в багряный плащ, шагает по росе той высокой горы на востоке». Вершина ее, как видно на раскрашенной гравюре 1588 г., прямо за 35-метровым краснокирпичным донжоном — башней Кёрнан (Kärnan), построенной около в 1400-го.

И еще одна топографическая деталь. В 1559 г. в Эльсиноре достроили кафедральный собор Святого Олафа. В то время он находился на западной границе

¹ Но, не отменяя такого объяснения, напрашивается и другое, геральдическое, связанное, возможно, с королевой Софией: и цапля, и сокол встречаются в гербах городов Мекленбурга. Цаплю, голову быка в короне и два дубовых листа с золотыми желудями можно видеть и на современном гербе района Людвигслуст-Пархим (сегодня это второй по величине район Германии, расположенный на западе Мекленбурга). Вдовствующая королева София Датская как раз и была дочерью Мекленбургского герцога. Родилась принцесса София в Висмаре. На средневековой монете находим герб этого города: кораблик, на носу которого сидит сокол. Кроме того, восседающий на стене крепостной башни сокол был гербом первой столицы Дании — города Роскилле (дат. Roskilde), порта на берегу Роскилле-фьорда на острове Зеландия, находящегося в 30 км западнее Копенгагена. Этот герб известен с 1286 г. Полагают, что город сохранил первую эмблему датских королей, взятую из символики империи Карла Великого.

города: это видно на сохранившейся гравюре 1582 г. У этого собора должны были похоронить и первого вельможу Полония, и его дочь Офелию — из пьесы мы знаем, что ее положили в освященной земле (то есть в церковной ограде) и под колокольный звон¹. Вернувшись из ссылки, Гамлет высажен «пиратами»² на диком берегу (не в порту!), откуда тайно пробирается в королевский замок, то есть по границе города, окольным путем, как бы мы сейчас сказали — «огородами». Именно поэтому он проходит мимо собора и кладбища при нем, беседует с могильщиком и прячется, заметив приближающуюся траурную процессию.

Ландшафт нарисован в пьесе с такой точностью, с какой это может сделать лишь тот, кто обжился в Эльсиноре. Как нельзя угадать, какое положение на небосклоне в определенный день года и определенный час займет созвездие Кассиопеи, а вместе с ней сверхновая звезда Тихо Браге, так ни по каким рассказам третьих лиц не реконструировать и не передать в поэтическом описании многомерную, относящуюся к 1582 г. (не к 1590-му!) панораму Эльсинора.

III. Кронборг с изнанки

1. «Дания — тюрьма»

Гамлет. <...> Чем, добрые мои друзья, провинились вы перед Фортуной, что она посылает вас сюда, в тюрьму?

Гильденстерн. В тюрьму, милорд?

Гамлет. Дания — тюрьма.

Розенкранц. В таком случае весь мир — тюрьма.

Гамлет. И отличная — со множеством казематов, камер и подземелий, среди которых Дания — одно из худших.

Розенкранц. Мы так не думаем, милорд.

Гамлет. Ну, значит, для вас мир не тюрьма. Ибо нет ничего ни хорошего, ни плохого, то и другое создает мысль. Для меня мир — тюрьма.

28 августа 2019 г. в Эльсиноре главное наблюдение сделала Наталия Введенская. Занятый тем, что на поверхности, я не пошел изучать подземную тюрьму королевского замка Кронборг (достроен в 1585 г.), а она полезла в подземелье

¹ «Священник: Мы исполнили все те обряды на ее похоронах, какие разрешает церковный устав. Смерть ее сомнительна. Если бы верховный приказ не оказался сильнее церковных правил, она лежала бы в неосвященной земле до трубы Страшного суда; вместо благородных молитв ее забросали бы черепками, кремнями, камешками. Но, как полагается при погребении девушки, нам разрешили украсить церковь гирляндами и бросать в ее могилу цветы, а также похоронить ее с колокольным звоном на кладбище». В 1615 г. плотник Витус Крэген установил над собором св. Олафа тонкий высокий шпиль (снесен ураганом и заменен новым в конце XIX в.). По какой-то причине этот шпиль называли «Эльсинорской девой». См. <http://www.dansk.ru/arkitektur/olaikirke>.

² По догадке петербургского художника Марка Борнштейна — это матросы, посланные матерью принца выручить его из беды.



Кронборг. Реконструкция в Большом рыцарском зале.
Фото Наталии Введенской

и через полчаса вернулась потрясенная: «Это не подвалы под замком. Это вынесено за пятно застройки и задумано как тюрьма. Там все хитроумно: в залах сводчатые колонны (наподобие тех, что в московской Грановитой палате), а из залов входы в камеры. Как минимум два уровня. Верхний этаж привилегированный — с оконцами, а на нижнем просто каменные мешки. Для обозрения открыта лишь часть, но я заплутала в этих тупиках, еле выбралась».

Подземные казематы Кронборга — чудо пенитенциарной инженерной мысли третьей четверти XVI в., то есть не обычная средневековая тюрьма, а узилище начинающегося новейшего времени. Вспомним слова Гамлета: «Дания — тюрьма». На возражение Розенкранца: «В таком случае весь мир — тюрьма», принц отвечает: «И отличная — со множеством казематов, камер и подземелий, среди которых Дания — одно из худших».

Это не вообще о Дании, это о Кронборге.

2. Крыса за arrasским ковром¹ и «сказочный павлин» на самом ковре

До пожара 1629 г. парадные залы Кронборга были украшены фламандскими гобеленами. Большинство из них — заказанные Фредериком II изображения датских королей. Было несколько десятков ковров, два десятка пережили пожар 1629 г. Часть из них сегодня находятся в Копенгагене, в Национальном музее, остальные в Эльсиноре. Но в Копенгагене — только ковры с портретами королей, а в Эльсиноре — и короли, и куда более живописные шпалеры с изображением фантастических животных. Висят они в том крыле замка, которое называлось Гостевым, а после 1590 г. — Шотландским. Такое прозвание западное крыло третьего этажа получило в честь Якова VI, жившего здесь во время медового месяца с Анной Датской, дочерью королевы Софии и к тому времени уже покойного Фредерика II.

Один из этих гобеленов, который принято датировать 1550 г. — просто шедевр. На нем облаченный в рыцарскую броню носорог². На него охотятся леопард и грифон, а сокол (или птица, похожая на сокола) отвлекает леопарда от охоты. Выкинувший вперед две лапы леопард — прозрачная геральдическая реминисценция. Первый герб Датского королевства появился в 1190 г. при короле Кнуде VI Вальдемарсене: три коронованных леопарда. В XIV в. после подписания Кальмарской унии появился флаг объединенного королевства — штандарт датского короля Эрика Померанского (1382–1459) с символами трех стран: три датских леопарда, три шведские золотые короны и норвежский золотой лев с боевым топором в передних лапах. Эрик происходил из славянской династии герцогов Поморья. По грифону на гербе их называли Грифичами. Геральдического грифона унаследует и вышедшая замуж за Фредерика II София Мекленбург-Гюстровская.

Заметим, что грифон — еще и древний символ Великобритании. Эдуард III (1312–1377) поместил его на свой флаг и свою печать. (И сегодня это неофициальный символ лондонского сити и один из «любимых зверей» королевы.) Но английский грифон ни при чем. Судя по геральдическим животным и носорогу, ковер приобретен Фредериком II уже после того, как Филипп II примерил португальскую корону, а Фредерик II женился на Софии Мекленбургской (1572). Полагаю, что вытканый во Фландрии ковер-аллегория должен быть чуть моложе, чем думают. Он изготовлен не в 1550 г., а в первой половине 1580-х.

В это время войска испанского короля Филиппа II вошли во Фландрию. Страну раздирали гражданская война, и Дания воевала с Испанскими Нидерландами. Аллегория противостояния Дании и Испании (Испанских Нидерлан-

¹ Далее по тексту слова «гобелен», «ковер» и «шпалера» употреблены как контекстные синонимы. *Прим. ред.*

² Носорог на arrasском ковре из Кронборга выткан по гравюре Альбрехта Дюрера, сделанной в 1515 г.



Охота на носорога. Аррасский ковер в Кронборге. Фландрия.
Предположительно, середина 1580-х

дов) и запечатлена на кронборгском ковре. Носорог на шпалере символизирует Испанию.

Живого носорога Европа впервые увидела в 1515 г. Его на корабле привезли из Индии в Лиссабон и отправили в подарок римскому папе. Благодаря гравюре Дюрера носорог стал знаменитым. Этот закованный в латы зверь Дюрера и изображен на аррасском ковре.

Передатировки ковра требуют две вытканых на нем геральдические фигуры. Из густо-зеленых зарослей на носорога охотятся датский леопард и мекленбургский (а не английский) грифон. Именно такое соединение гербов Дании и Мекленбурга мы видим на живописном портрете Фредерика II и Софии из Стокгольмского Национального музея.

Но испанский король Филипп II, с которым Дания будет воевать в 1580-х, только в 1580-м добавил к своей короне еще и португальскую.

За этим ковром и должен был принять смерть от клинка Гамлета шекспировский Полоний. Символом нидерландского города Арраса с начала XIV в. была крыса. Впервые крысы появляются на официальных городских печатях в начале XIV в., а с 1331 года их можно найти среди символов епископства Арраса.

Городскую ратушу Арраса построили в начале XVI в. На ее балконе мы видим белокаменное изображение крысы. Жестяные крысы здесь украшают греб-



Три леопарда на гербе Фредерика II. Скиллинг 1583 г.

ни зданий, в кафе «Rat» (Крыса) и сейчас пьют кофе с пирожными в виде крохотных шоколадных крыс¹.

Все дело в каламбуре: Arras — Rat. В старофранцузском конечное «s» в названии города не звучало. Слово произносилось так же, как «a rats» («к крысам» или «для крыс»).

Но по-английски *rat* — и крыса, и шпион.

Перечитаем в переводе Морозова:

Полоний (за ковром). Эй, хо! На помощь, на помощь, на помощь!

Гамлет (обнажая меч). Что такое? Крыса? (Пронзает мечом arrasский ковер.)

Мертва, ставлю дукат, что мертва!

Полоний (за ковром). О, я убит!

Королева. О, горе, что ты сделал!

Гамлет. Нет, я сам не знаю. Это король?

Принц каламбурит. С криком «Там крыса!» он протыкает и arrasский ковер. Ковер, вытканый в центре Испанских Нидерландов, с которыми воюют Дания и Англия.

Эмблемой Arrаса крыса стала после того, как монетный двор испанского короля Филиппа II начала чеканку монет с крысами.

¹ Считается, что эмблемой Arrаса крыса стала после того, как монетный двор испанского короля Филиппа II начал чеканку монет с крысами.



Полуталер Филиппа II (1/2 экю) — arrasская монета испанского короля. 1586 г. Изображение крысы вписано в дату под портретом короля (и графа Артуа) Филиппа II. Маркированные крысой серебряные полуталеры и медные лиарды с портретом Филиппа II выпускались Аррасе в 1582–1592 гг.
На монетах Филиппа IV уже нет или его портрета, или крысы

Почему-то arrasский монетный двор маркировал изображением крысы только монеты с портретом испанского короля. (Подозреваю, что чеканщики были arrasскими протестантами.) Еще один портрет Филиппа II при желании можно увидеть на барельефе над западным входом в эльсинорский собор святого Олафа, где креститель Норвегии король Олав (995–1030) попирает алебардой чудище. У чудища тело дракона и голова в королевской (!) короне¹.

Деревянную реплику барельефа святого Олафа находим и в интерьере храма.

Со святым сюжет понятен. Но почему коронованное изображение дракона напоминает портрет испанского короля Филиппа II, как будто срисованный с arrasской монеты 1584 г.? Это сходство не столь заметно на барельефе фасада (тут лик, видимо, поврежден пулей), но явно на деревянной реплике внутри собора. Вспомним, что Дания в союзе с Англией воевала с Испанскими Нидерландами, и монументальные памятники эпохи наполнены реминисценциями этого противоборства. И в зодчестве, и в интерьерах Кронборга, и в шекспировском «Гамлете». Ибо война была не простая, а религиозная. Жаль, что об

¹ Именно алебардой (бердышом в переводе Морозова) стражник Марцелл у ворот замка расчистит по приказу Горацио тень старого Гамлета, но принцу его лучший друг и «честнейший из людей» советует, что призрак прошел «на расстоянии жезла». После того, как Гамлет сослан, Горацио идет на службу королю, живет в Кронборге, доносит королеве на Офелию (и, если читать внимательно, оказывается причастным к ее утоплению), предупреждает Клавдия о восстании Лаэрта, но после ни словом не обмолвится вернувшемуся Гамлету о своем предательстве. Более того, он не признается другу даже в том, что знаком с Лаэртом.



Неизвестный художник. Король Дании Фредерик II и его супруга София Мекленбургская. Национальный музей Швеции. Стокгольм. Нач. XVII в. Гербы Фредерика и Софии: на одном три леопарда, на другом — грифон. Фрагмент парного портрета

этом забывают. В шекспировской пьесе современные режиссеры видят в Горацио друга Гамлета и не видят зловещей и страшной роли этого друга-предателя, нового человека нового времени, политика, не ограниченного никакими нравственными принципами.

* * *

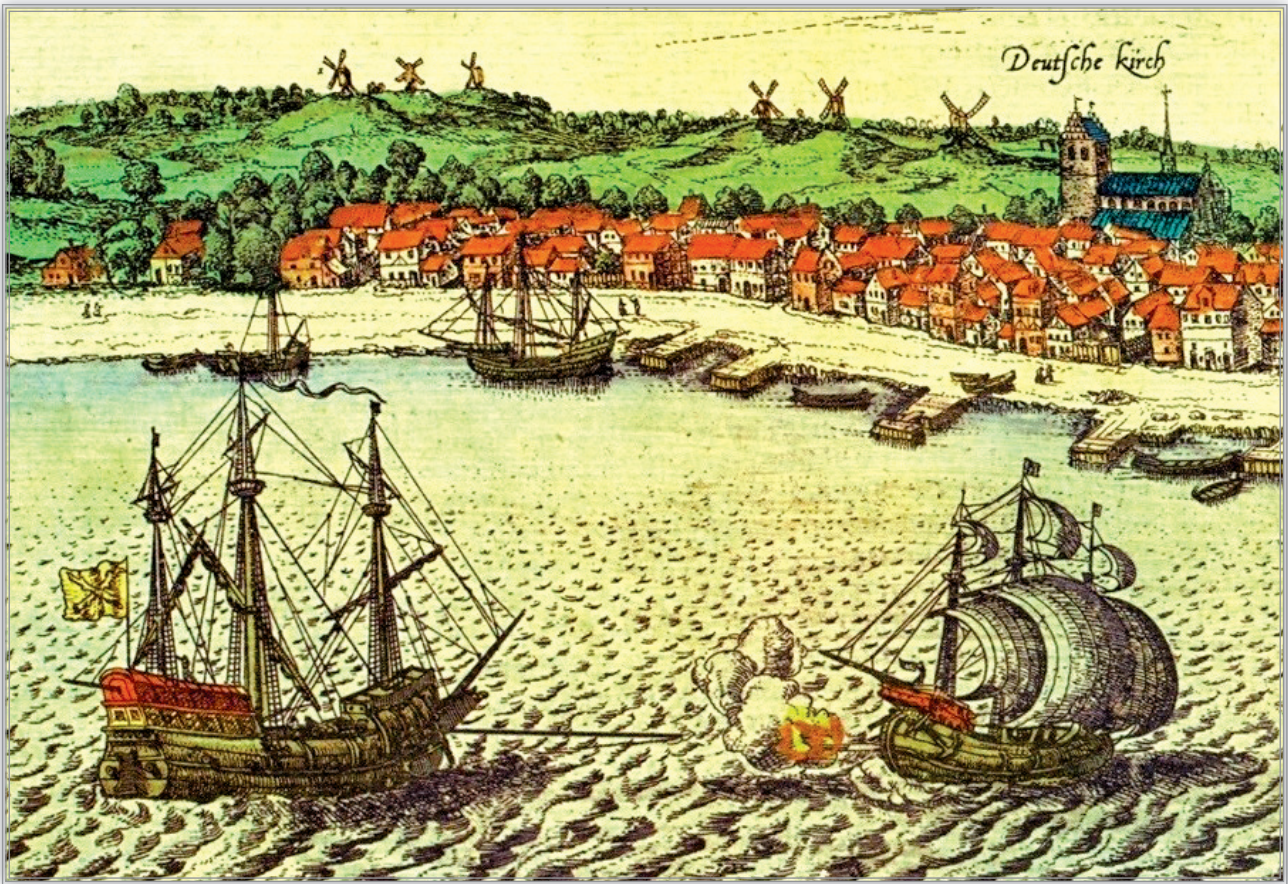
В начале XVI в. Швеция начала войну с Данией и в 1523-м обрела независимость. Вялотекущая война с Данией продолжалась, однако символизирующий на arrasском гобелене силу необузданной ярости, с ног до головы закованный в латы носорог во времена Фредерика II должен был ассоциироваться не со Швецией, а с Испанией.

Филипп II, сын Изабеллы, дочери короля Португалии Мануэла I, в 1543 г. женился на Марии, дочери короля Португалии Жуана III. Португалия была союзницей Испании, а с 1580 г. португальский трон перешел к испанскому королю Филиппу II.

Еще Карл V Габсбург (1500–1556) получил Нидерланды в наследство от своего отца Филиппа I Красивого и в 1549 г. выделил 17 провинций из состава Священной Римской империи, сделав их наследственным владением дома династии Габсбургов.

В 1555 г. Нидерланды перешли под власть Филиппа II, который в 1556 г. стал королем Испании. В 1559 г. в Като-Камбрези между Францией и Испанией был подписан мирный договор, по нему Аррас остался за Испанией. Это привело к национально-освободительному восстанию в Испанских Нидерландах. В 1567 г. испанский король отправил в Нидерланды герцога Альбу. К 1570 г. испанцы в целом подавили мятеж. 8 ноября 1576 г. между северными (кальвинистскими) и южными (католическими) провинциями Нидерландов было заключено соглашение (Гентское умиротворение), в котором провозглашены религиозная терпимость и политическое единство для совместной борьбы против испанских сил. Однако в январе 1579 г. в Аррасе представители происпанского дворянства, городской патрициат, бюргерство и купечество южных католических провинций подписали «Аррасскую унию» — соглашение о неприкосновенности католицизма и сохранении над Нидерландами власти Филиппа II. Аррас стал символом испанской экспансии. В ответ протестантские провинции в том же году заключили «Утрехтскую унию» о продолжении борьбы с Испанией, а в 1581 г. в северных провинциях Нидерландов Филипп II объявлен низложенным. Война за независимость Нидерландов названа Восемидесятилетней (1568–1648).

Убивая Полония, Гамлет говорит о крысе: «Мертва, ставлю дукат, что мертва!» Здесь намек на военный спор двух уний, разделивших Нидерланды — Утрех-



Бой с испанцем у берегов Эльсинора.
Фрагмент раскрашенной гравюры 1582 г.

тской и Аррасской. На аверсе утрехтского золотого дуката, выпускавшегося с 1586 г., изображен рыцарь, который держит пучок стрел — символ единения отложившихся от Испании северных провинций.

Что мы знаем о политических симпатиях жителей Арраса третьей четверти XVI в.? Гобелен с носорогом можно трактовать и как дань восхищения Фредериком II и Софией, и как угрозу, эдакую «черную метку» в их адрес: ну разве справиться с бронированным чудовищем крохотным леопарду и грифону? Понятно только, что датским монархам ковер понравился. А вот Шекспиру, сдается, не очень. Похоже, Гамлет и впрямь поражает Полония, спрятавшегося именно за этот ковер, а после заворачивает в него мертвое тело, чтобы унести под лестницу.

* * *

Всмотримся в гравюру 1582 г. с ранним изображением Эльсинора. Оказывается, это батальный сюжет. На переднем плане бой двух кораблей, на одном флаг Испанских Нидерландов — две перекрещенных Андреевском крестом процветшие ветви с характерными коронообразными утолщениями на концах.



Монета, отчеканенная в Аррасе. Испанские Нидерланды. 1628 г.

Испанский многопушечный разведчик бросил якорь напротив Эльсинора. Он знает, что до этого места артиллерия Кронборга не добьет. Но внезапно наглец был атакован легким датским суденышком с одной-единственной носовой пушкой. Чем закончилась эта невеликая морская баталия, неизвестный потомству эпизод войны Дании и Англии с Испанскими Нидерландами, мы не знаем.

Зачем Шекспиру пятикратно повторять, что ковры в Кронборге, за которыми в приемной короля прячутся Клавдий и Полоний, а в покоях Гертруды уже один Полоний, не какие-то, а аррасские?

Полоний. Вы знаете, иногда он четыре часа подряд гуляет здесь в передней.

Королева. Да, это правда.

Полоний. Вот в такой момент я подпущу к нему мою дочь. Вы и я спрячемся за одним из аррасских ковров и станем наблюдать их встречу <...>

<...>

Полоний. Милорд, он собирается идти в комнату своей матери. Я спрячусь за аррасским ковром, чтобы услышать все, что произойдет...

<...>

Гамлет (за сценой). Матушка, матушка, матушка!

Королева. Положитесь на меня, не беспокойтесь. Скройте, я слышу его шаги.

Полоний прячется за [аррасский] ковер. Входит Гамлет.

<...>

Королева. Что ты хочешь сделать? Ты не убьешь меня? На помощь, на помощь, хо!

Полоний (за ковром). Эй, хо! На помощь, на помощь, на помощь!

Гамлет (обнажая меч). Что такое? Крыса? (*Пронзает мечом arrasский ковер.*)
Мертва, ставлю дукат, что мертва!

Полоний (за ковром). О, я убит!

Королева. О, горе, что ты сделал!

Гамлет. Нет, я сам не знаю. Это король?

<...>

Король. Что такое, Гертруда? Как Гамлет?

Королева. Безумен, как море и ветер, когда они борются за могущество. Услышав, как что-то шевелится за arrasским ковром, в безудержном припадке он выхватывает шпагу, кричит: «Крыса, крыса!» — и под влиянием больного воображения убивает невидимого ему доброго старика.

Король. О, тяжкий поступок! Так было бы и с нами, будь мы там. То, что он на свободе, является угрозой для всех...

Михаил Морозов, чей прозаический перевод я здесь цитирую, комментировал: «“Одним из arrasских ковров” (т. е. производившихся в г. Аррасе, во Франции). Возможно, что здесь идет речь о занавесе, скрывающем альков в глубине сцены. Но, кроме того, фон сцены украшали холстами, раскрашенными под стенные ковры».

Но альков в глубине сцены ни при чем. По-английски arras — гобелен. Ковры арраци, арецци или арра названы по городу Аррасу, находящемуся близ побережья Ламанша во французской Фландрии. В XV в. ткачи из Арраса начали использовать в европейских шпалерах золотые и серебряные нити, и их продукция стала популярной по всей Европе. В Польше и Италии и сегодня время любые безворсовые ковры называются арецци или аррас.

В путеводителях по Аррасу прочитаем, что он добился успеха благодаря торговле зерном, тканями и вином. Аррас до сих пор соперничает с Брюсселем и другими городами в искусном изготовлении кружев. Напомню, что с начала XIV века символ города — крыса.

В «Гамлете» принц охотится на узурпатора-короля, а король — на Гамлета. На ковре из Кронборга леопард, готовясь к прыжку, протянул в сторону добычи обе лапы. Именно так делают геральдические леопарды с древнейшего датского герба. Носорог на ковре грозит проткнуть своего противника рогом, но датский принц (то есть по гербу тройной леопард) с криком «Крыса?» протыкает мечом arrasскую шпалеру с испанским носорогом. Поэт обыгрывает и название гобеленов, и символ города, из которого они происходят¹. Текст

¹ Современные искусствоведы считают, что гобелен с носорогом (и еще несколько других в том же стиле) выполнены не в Аррасе, а в Граммоне (город в бельгийской провинции Восточной Фландрии) в середине XVI в. Однако Шекспир настаивал на arrasском происхождении этих шпалер, а я оспариваю их датировку. Полагаю, ковер выполнен в Эльсиноре arrasскими ткачами по рисунку Ханса Книпера (ок. 1585 г.).

«Гамлета» наполнен многомерной конкретикой малознакомой нам эльсинорской и кронборгской реальности. Той, которую, не увидев воочию, не придумать.

Однако «аррасская тема» на этом не иссякает. Под дребезжание бубенчиков фортуны журчит она в гамлетовской эпиграмме на узурпатора Клавдия (да и на весь провонявший распадом политический режим Дании): «For thou dost know, O Damon dear, This realm dismantled was Of Jove himself; and now reigns here A very, very rājock». Михаил Морозов комментировал: «“Павлин”. — Гамлет хотел срифмовать was — ass — “осел”, но заменил последнее слово более подходящим к Клавдию словом “павлин”. Павлин считался олицетворением тщеславия и сладострастия».

Для понимания сюжета важно знать, кто такой Дамон.

Дамон из Афин — древнегреческий софист и музыкальный теоретик, советник Перикла. Считался учителем Сократа. В 443 году до н.э. за поддержку тиранического режима изгнан на десять лет из города по результатам ostracism (народного голосования черепками). Остракизму подвергались граждане Афин, которых подозревали в желании узурпировать власть. Смысл эпиграммы: несправедно, хотя и демократическим голосованием изгнанный Дамон должен узнать, что власть перешла к ослу и с павлиньим хвостом.

Переведем стихами:

Гамлет: <...> Узнай, Дамон, что совершилось.

Страна Юпитера лишилась,

И нами правит кое-как

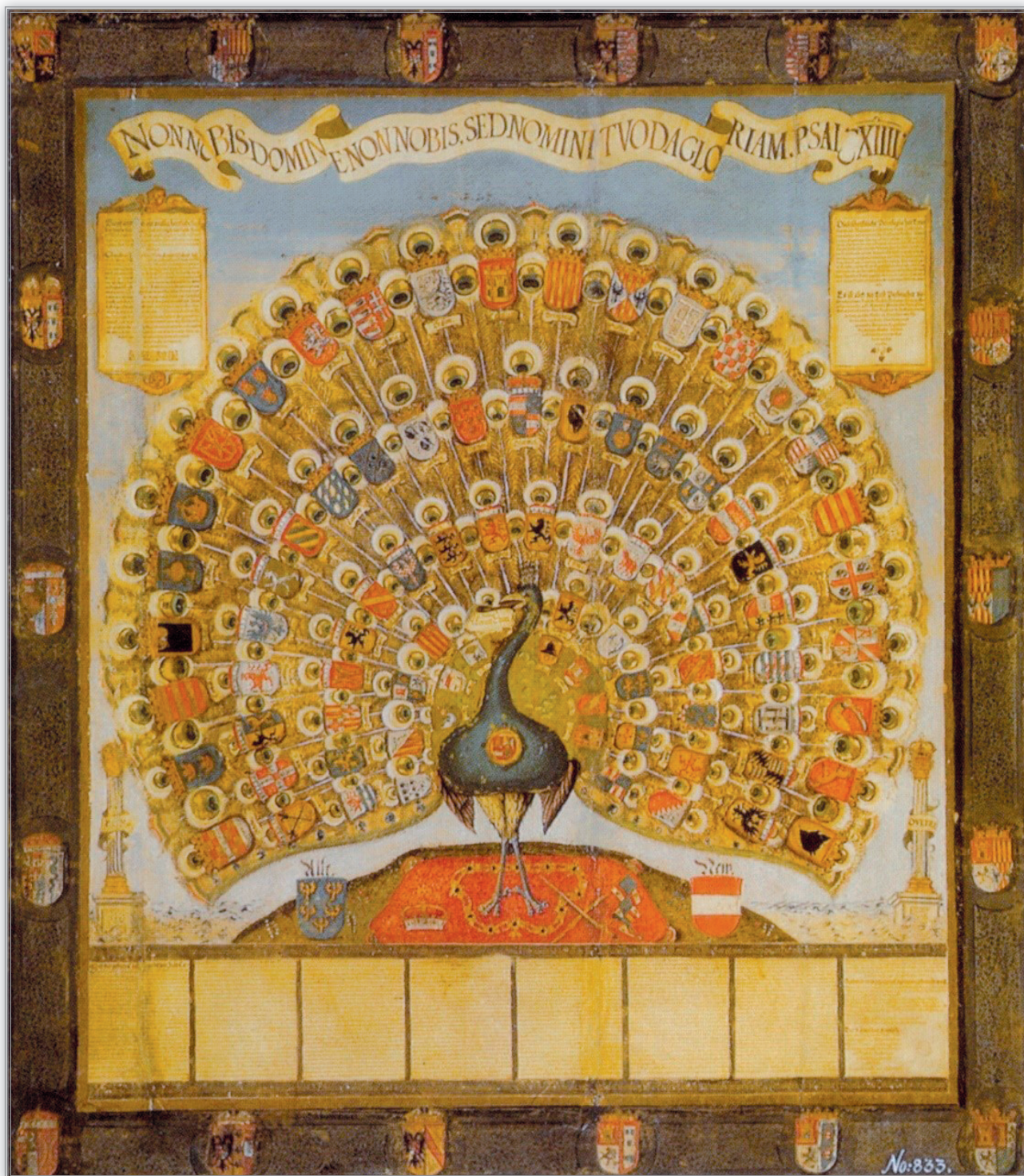
Ну просто сказочный... м-м... павлин...

Горадио: Могли бы и в рифму...¹

В Эльсиноре, в залах гостевой, «Шотландской» половины Кронборгского замка, висят два гобелена, и павлин на обоих — в центре композиции. На одной из шпалер слуга в рыцарском шлеме застигает для павлина царское ложе.

Если «Гамлет» и впрямь был сыгран в кронборгских интерьерах для Якова VI, актеру достаточно было сделать жест в сторону павлина, чтобы эпиграмма наполнилась сценическим смыслом: существует знаменитое изображение «Габсбургского павлина» (неизвестный художник времен Генриха IV). Это геральдический павлин наваррского короля Генриха (Анри). Первым из Габсбургов геральдического павлина завел император Максимилиан I (1459–1519). Многочисленные изображения павлинов с гербами вассалов на распущенном хвосте стали родовой эмблемой этого Императорского Дома.

¹ У Морозова перевод прозаический: «Ибо ты должен знать, дорогой Дамон, что это королевство лишилось самого Юпитера, и теперь здесь царствует настоящий, настоящий... павлин». *Прим. ред.*



Габсбургский павлин наваррского короля Генриха IV



Гобелен с павлином в Шотландских покоях Кронборга

В 1589 г. Генрих только что взшел на французский престол¹. Для Шекспира, по очень многим признакам тайного католика, в 1590 г. новопровозглашенный король Анри — гугенотский выскочка. Можно вообразить, как хохотали члены Королевского совета Дании и как усмеялся в бородку сдержанный Яков VI над удачной и уместной шекспировской шуткой.

Король Анри скоро и сам перешел в католичество, заслужив прощение папы римского. Он провел реформы и покончил с религиозной распрей. И 14 мая 1610 г. был убит католическим фанатиком.

¹ Генрих (Анри) IV (Генрих Наваррский; 1553–1610) — лидер гугенотов в конце Религиозных войн во Франции, король Наварры с 1572 г. (как Генрих III), король Франции с 1589 г. (формально — с 1594), основатель французской королевской династии Бурбонов. Права Генриха IV на трон были подтверждены Генрихом III, который, будучи смертельно ранен, приказал своим сторонникам присягать наваррскому монарху, однако стать королем Франции он смог только после длительной борьбы. Для того чтобы нейтрализовать своих соперников, 25 июля 1593 г. Генрих Наваррский принял католицизм и уже 22 марта 1594 г. вступил в Париж (по этому поводу Генриху IV приписывается высказывание «Париж стоит мессы»). В 1595 г. папа римский даровал Генриху отпущение, сняв с него отлучение от церкви и провозглашение еретиком. Для прекращения межконфессиональной вражды Генрих IV 13 апреля 1598 г. подписал Нантский эдикт, даровавший свободу вероисповедания протестантам, вскоре после этого Гугенотские войны закончились.

3. «Шел в комнату — попал в другую!»

Сумма эльсинорских подробностей «Гамлета» — точнейшие астрономические координаты звезды Тихо Браге в момент ее явления в час ночи 11 ноября 1572 г., фамильные имена племянников астронома — Розенкранца и Гильденстерна, направление на норд-норд-вест, откуда приходят в Эльсинор суда из Англии, высокая гора за проливом на востоке, холмы с запада от городской черты и собор св. Олафа на западной границе Эльсинора с отбивающим каждый час колоколом, кладбище под стенами собора, где хоронят Офелию и мимо которого, обходя город, должны тайно пробираться из порта Гамлет с Горацио, даже нависшая над морем скала бастиона — все свидетельствует о том, что Шекспир знает Эльсинор не по чужим рассказам и зарисовкам. Столь же подробно изучил он конструкцию и начинку Кронборга — от эспланады перед замком и чудовищной двухэтажной подземной тюрьмы до расположения огромного Бального (Тронного) зала, где заезжая труппа копенгагенских трагиков ставит «Мышеловку», а Гамлет апеллирует к флейтистам, до увешанных аррасскими коврами покоев короля и королевы, до тех же вольных гобеленов с буйной зеленой растительностью и фантастическими животными в гостевых («Шотландских») покоях Якова VI, а не новых, официальных ковров с историей датских королев.

А вот рядом еще один аррасский ковер. Сверху сокол и сказочная птица, напоминающая цаплю. Внизу лучник, целящийся в цаплю. («Гамлет. Когда ветер с юга, сокола от цапли я отличу».)

Полонию, как и Клавдию, известно, что Гамлет по «четыре часа подряд» торчит в приемной короля. Здесь Полоний и предлагает «подпустить» к Гамлету Офелию, чтобы выведать тайну сумасшествия принца. Чем же занят Гамлет в королевской приемной и чем может объяснить столь долгое там присутствие? Ответ в руках принца: он читает книгу. Приемная короля в Кронборге — смежная с библиотекой комната. (Как заметил внимательно читавший Шекспира Грибоедов: «Шел в комнату — попал в другую!») Тот же Полоний на вопрос «Принц, что вы читаете?», слышит в ответ «Слова, одни слова...» (*перевод автора*). А после — монолог Гамлета по поводу томика Ювенала.

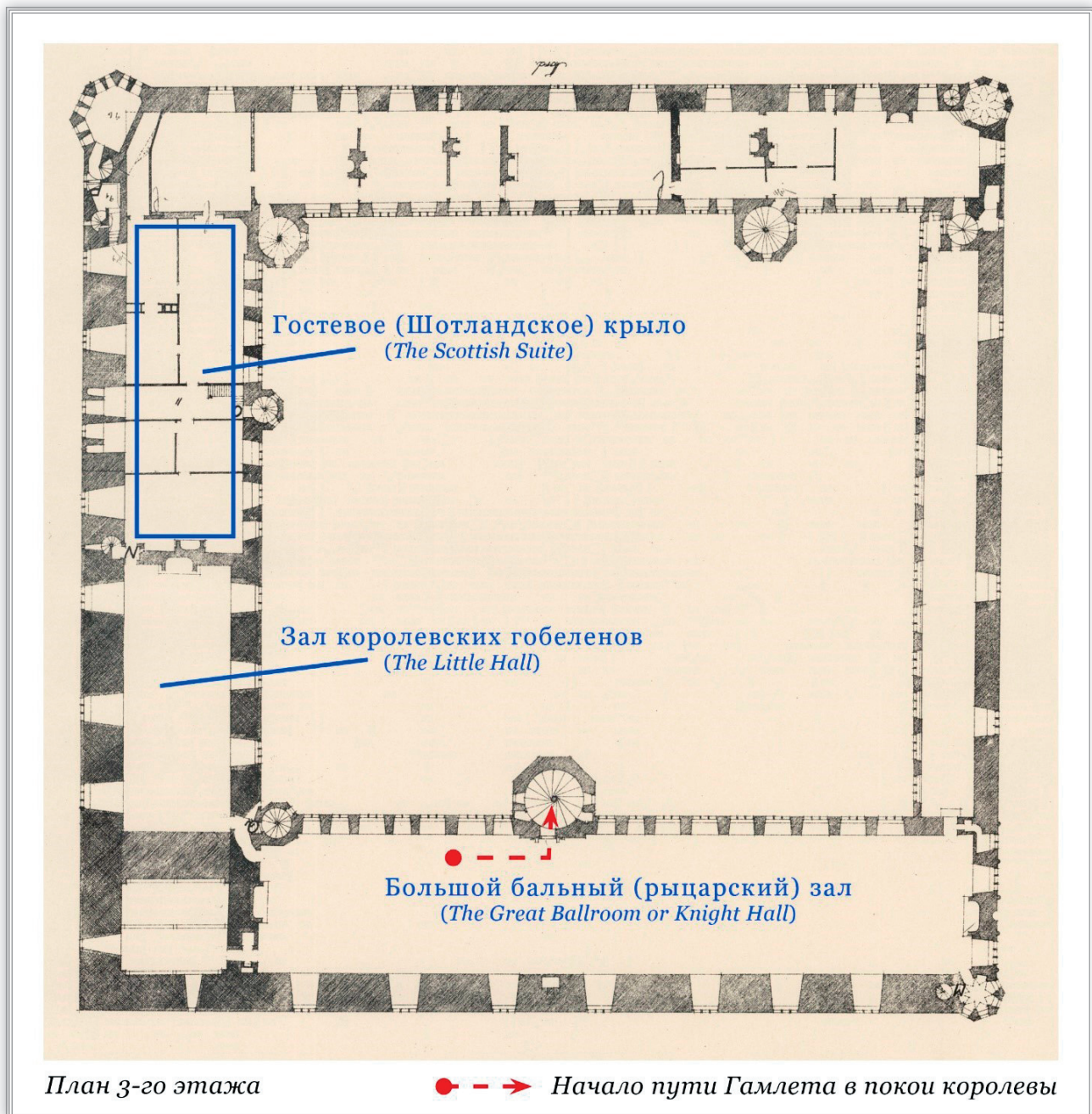
Такое расположение помещений — современная реконструкция, однако оно следует и из логики устройства дворцового пространства Кронборга, и из текста шекспировской пьесы. Шекспир знает, перед каким алтарем Лаэрт собирается перерезать горло вернувшемуся из ссылки принцу. Это алтарь «часовни» Кронборга, то есть дворцовой церкви, расположенной на первом этаже замка. (Часовней, а не церковью, она называется в противоположность собору св. Олафа.) Однако на галерею часовни можно попасть и из галереи восточного крыла второго этажа замка. В «часовню» есть вход из двора замка, но есть и из королевских покоев. Сюда, в часовню, Клавдий приказывает перенести тело



Стрелок. Гобелен в Шотландских покоях Кронборга

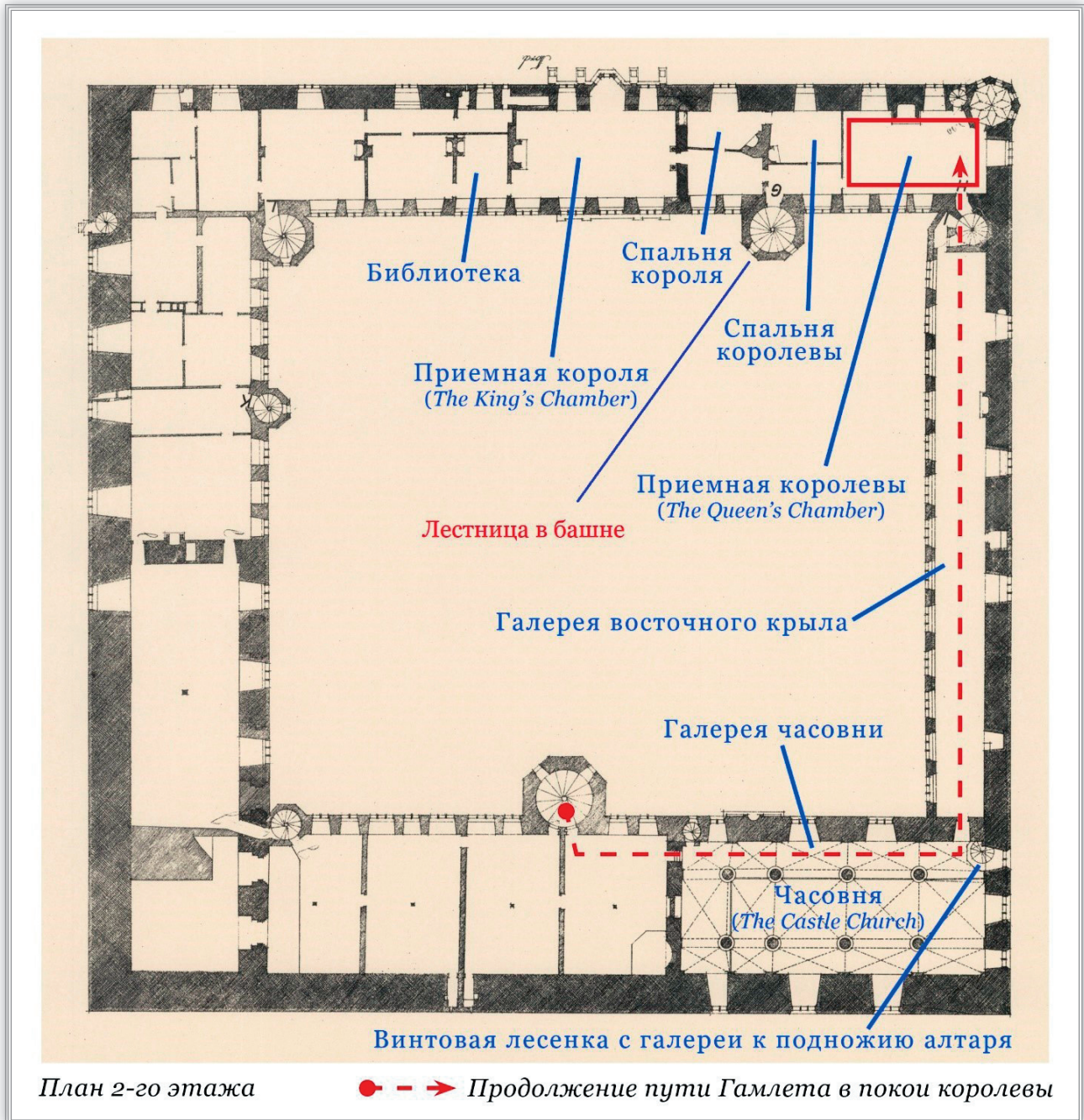
Полония из-под лестницы, места, где собирают парашу. Именно в часовне должен был застать принц молящегося короля, однако, в отличие от Лаэрта, зарезать врага в храме Гамлет не способен.

Уже вернувшись из Эльсинора, я узнал то, что датский краевед Уильям Янсен (William Jansen) понял задолго до меня: сценография пьесы совпадает с устройством пространств Кронборга и проходом Гамлета к покоям матери. Об этом со слов Уильяма Янсена в печати рассказал амстердамский журналист Родни Болт.



План Кронборга. Третий этаж

Проверим это наблюдение краеведа. «Мышеловка» (2 сцена II акта и 1 и 2 сцена III акта по традиционному делению) должна была быть сыграна в одном из двух залов третьего этажа. Речь о Зале королевских гобеленов (The Little Hall), или о находящемся рядом с ним Рыцарском (бальном) зале. Отсюда принц идет к матери. По центральной винтовой лестнице южного крыла он спускается на второй этаж, идет по галерее под сводами часовни, слышит голос Клавдия, молящегося внизу, перед алтарем (3 сцена), но, вместо того, чтобы по винтовой алтарной лесенке появиться из-за алтаря и убить молящегося узурпатора, продолжает путь в приемную матери по восточной галерее второго этажа (4 сцена). Здесь происходит его объяснение с матерью и убийство Полония.

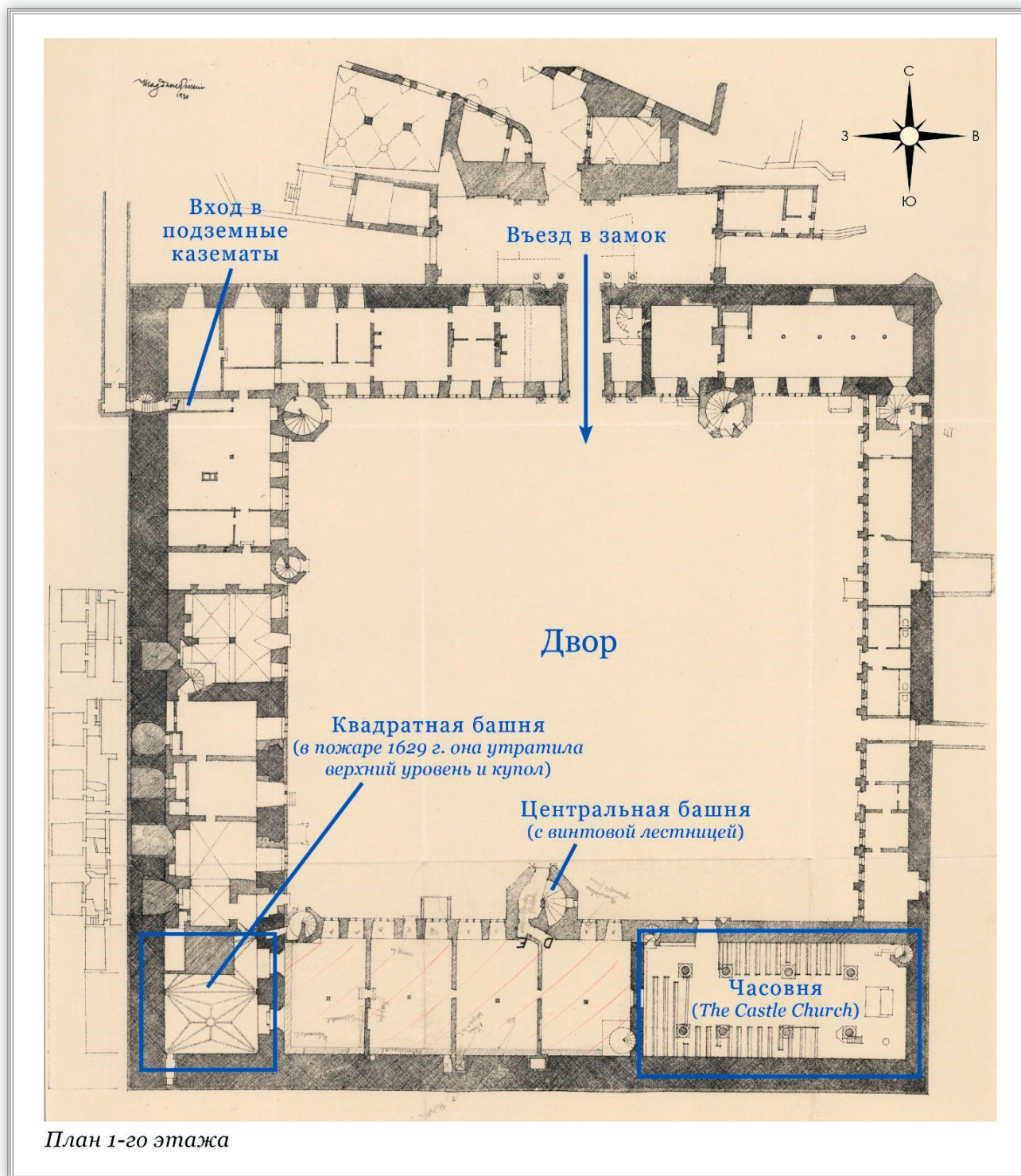


План Кронборга. Второй этаж

По планам Кронборга легко проследить маршрут принца. Он предельно экономичен: Гамлет спустился из Большого зала на второй этаж, пошел к матери кратчайшей дорогой по галерее часовни, увидел молящегося внизу Клавдия, но продолжил путь, свернув на большую галерею восточного крыла замка, выводящую прямо к материнским покоям.

Начнем с третьего этажа.

«Мышеловка» игралась или в Рыцарском зале, или в находящемся рядом на этом же этаже Малом зале (ныне Зал королевских гобеленов). Там и тут до пожара 1629 г. размещалась галерея гобеленов портретов датских королей,



План 1-го этажа

План Кронборга. Первый этаж

вытканых по заказу Фредерика II. Вспомним слова Гамлета, обращенные к матери во время их объяснения: «Взгляните сюда, на этот портрет и на этот, на изображение двух братьев...» Труп Полония, завернутый в arrasский ковер, Гамлет уносит из покоев королевы, как он говорит, «в соседнее помещение», но оставляет тело под лестницей. От королевы можно спуститься во двор по двум винтовым лестницам. Одна из них, крохотная и узкая, в северном конце

восточной галереи, у самого порога приемной Гертруды. Другая лестница, тоже винтовая, находится внутри башни и почти в два раза шире первой. На втором этаже это лестница приведет вас прямо к спальням короля и королевы. Именно ее и имеет в виду Шекспир, когда вкладывает в уста своих героев такой диалог:

Король. Где Полоний?

Гамлет. На небе. Пошлите туда, чтобы убедиться в этом. Если ваш посол не найдет его там, поищите его сами в другом месте. Но если вы не найдете его в течение месяца, вы почувствуете его запах, когда будете подниматься по лестнице в переднюю.

Король (Розенкранцу и Гильденстерну). Ступайте и найдите его там.

«Передняя», «вестибюль» (в подлиннике lobby) — указание на то, что лестница приводит не куда-то, а напрямую в королевские покои на втором этаже Кронборга. Lobby — фойе, холл, передняя, прихожая, кулуары, коридор, приемная. Здесь речь о приемной, где Клавдий любил пировать с приближенными, как любил делать это в приемной Фредерик II. (Отсюда, кстати, политический глагол «лоббировать»).

Ну а под лестницами в средневековых замках собирали нечистоты. И не зря в разговоре с Розенкранцем принц загадывает тому загадку (приведу подстрочник):

Розенкранц. Что вы сделали, милорд, с мертвецом?

Гамлет. Смешал его с прахом, которому он родня.

Розенкранц. Скажите нам, где оно [мертвое тело] находится, чтобы мы могли взять и отнести в часовню.

Переведем:

Розенкранц. Милорд, куда вы спрятали останки?

Гамлет. Поближе к испражнениям, ведь они

В родстве...

Розенкранц. Извольте изъясняться поточнее.

Нам надо прах перенести в часовню.

Розенкранц загадки не разгадал, а вот король сообразил сразу. И отдал приказ извлечь тело Полония из-под лестницы, то есть оттуда, где ночами ждали эвакуации кадки золотарей.

Гамлет должен сделать подарок королю. Потому-то он и спустился по королевской лестнице, чтобы положить «мешок кишок» шпиона (*перевод автора*)

рядом с парашей. Труп первого царедворца, провонявшего тленом режима — недвусмысленное послание узурпатору. Мол, не я, а ты, король, его убил. И как случилось с ним, так будет и с тобою.

В пьесе, однако, важны не только лестницы, но и двери. В «Гамлете» проблема защиты дверей решена по всем правилам крепостной фортификации. Когда после высылки принца в Англию перешедший на службу к королю Горацио прибегает, чтобы сообщить своему новому хозяину о восстании Лаэрта, Клавдий приказывает держать двери: «Where are my Switzers? Let them guard the door». («Где мои швейцарцы? Пусть они охраняют дверь».) Толпа восставших заполняет парадную лестницу, а наверху швейцарцы тянут дверь за ручки на себя? Картинка довольно глупая, да и вообще в Кронборге нет парадных лестниц. Только тесные винтовые, по которым подняться можно лишь по одному. А это значит, что достаточно поставить у выхода с винтовой лестницы двух стражников, и вход в покои будет надежно защищен. Двое с алебардами легко справятся сначала с одним нападающим, потом со вторым и третьим. И выход из винтовой лестницы быстро окажется заваленным трупами. Но наемные стражники знали, что с восставшим народом им не справиться. И потому сбежали.

IV. Феномен интерьерного театра и анаграмма в шекспировском сонете

В начале 1970 г. молодой ленинградский режиссер Николай Беляк придумал свой «Интерьерный театр» и в 1987 г. поставил пушкинский «Пир во время чумы» в руинах церкви краснокирпичной церкви Воскресения Христова на Смоленском кладбище. Эффект был ошеломляющим.

Полагаю, что идея «интерьерного» театра впервые пришла в голову Шекспиру именно в Кронборге. Поставив своего «Гамлета» в Лондоне в 1587 г. (в начале года была казнена шотландская королева Мария Стюарт, мать Якова VI), драматург попал в Эльсинор (случайно или намеренно, гадать не станем) и в 1590 г. играл вторую редакцию «Гамлета» перед Яковом VI¹, для которого гамлетовский сюжет мало сказать что актуален. Сын казненной матери, он должен

¹ Над «Гамлетом» Шекспир работал с юности. Дошедшая до нас редакция «Гамлета» была как минимум третьей. В 1599 г. драматург начал перерабатывать свою пьесу, поставленную в Лондоне в 1587-м (об этом пишет Петер Акройд). Полагаю, что работал он над пьесой и в 1590 г. в Эльсиноре. В сезон 1600–1601 гг. «Гамлет» вновь появляется на лондонской сцене. Однако редактирование продолжается (мы видим это по двум Кварто). Окончательную редакцию зафиксировало вышедшее спустя семь лет после смерти драматурга Первое Фолио. Поэтому перед нами не только самая длинная, но и самая выстраданная, многократно отшлифованная пьеса Шекспира. В ней ничего случайного, каждая строка откликается в дальнейшем тексте, возвращаясь в виде того или иного эха. В театре Шекспира течет не историческое время, а время театральное, т. е. всегдашнее, общечеловеческое — и древнее, и современное одновременно. Потому все претензии к анахронизмам Шекспира — мимо цели. У него нет анахронизмов. У него время так устроено. Любое событие из прошлого для него мистериально. И потому современно.

или воевать с Елизаветой, или смириться и стать наследником Английского престола. Недаром же все, что мы знаем о первой, лондонской постановке, это лишь то, что призрак требовал отмщения и звучала фраза принца «Быть или не быть...».

Пьеса наполнена аллюзиями, понятными только современникам и особенно актуальными в 1590 г. Она и ставится исключительно для нескольких эльсинорских зрителей, а если быть точным — для одного человека.

Так и в сонетах Шекспира, напечатанных лондонским издателем Томасом Торпом без ведома автора во время лондонской чумы в 1609 г. Русский переводчик и исследователь творчества Шекспира Григорий Кружков в книге «Очерки по истории английской поэзии» указал, что в тот год Шекспир с актерами уехал на гастроли в провинцию, а в Лондоне распространился слух о его смерти. Полагаю, что инициатором издания был шотландский король Яков VI, уже ставший к тому времени английским королем Яковом I. Если он был адресатом шекспировских сонетов, то, скорее всего, и нанял Торпа, сопроводив издание таким нетривиальным посвящением (цитирую в переводе Г. М. Кружкова): «Единственному зачинателю. Нижеприведенных сонетов. Мистеру W. H.¹ всяческого счастья. И вечной жизни. Обещанной. Ему. Нашим бессмертным поэтом. Желает. Благонамеренный. Дерзатель. Выпустивший их. В свет» (Шекспир, 2014).

Конечно, в шекспировском собрании сонетов могут встретиться посвящения разным лицам. О популярности анаграммической игры в эпоху Шекспира существуют обстоятельные работы англоязычных исследователей, из которых назову лишь одну (Winnick, 2009: 254–277.). Однако текст сонетов указывает на конкретного «царственного» (Majesty) юношу. В этом эпитете (сонет 7) заключено имя адресата поэтических посланий Шекспира: James. Покажем, что этому человеку посвящено большинство сонетов из шекспировского сборника 1609 г., и подкрепленная реалиями сюжета концентрация ономастических анаграмм связана именно с Яковом VI.

В Третьем сонете Шекспира анаграмма MARY в первом стихе третьего катрена подсказала, что мать адресата этого сонета звалась Марией: «<...> ARt thY Mother's». По совокупности с другими указаниями (в частности, и с анаграммами Джеймс в других сонетах) очевидно, что имеется в виду мать Якова VI, шотландская королева Mary I Stuart (Мария Стюарт).

¹ О загадочной криптограмме W. H. Графическое сходство буквы W с королевской короной очевидно. Но возможно и другое объяснение: почти все вопросительные английские слова (кроме how) начинаются с диграфа wh. Некоторые носители английского языка (в основном севера Англии, Ирландии и Шотландии) сочетание букв wh произносят как глухую фрикативную фонему [ɥ]. Данный звук не является самостоятельной фонемой, а представляет собой реализацию последовательности двух фонем — [h] и [w]. (Шотландцы произносили этот диграф именно в таком, инверсированном порядке, хотя в XVII в. писать было принято уже не hw, а wh.) То есть W.H. на титуле может быть криптограммой, указывающей на шотландский диалект «зачинателя» сонетов.

Однако и родовое имя казненной в 1587 г. королевы звучит анаграммой в том же начале первого стиха третьего катрена. Расширим цитату всего на два слова: “ThoU ART thy mother’S glass...” («Ты — зеркало для своей матери»). Смысл этого стиха свидетельствует, что такое прочтение — отнюдь не случайное совпадение литер: имя Марии Стюарт, как в зеркале, отражается в обращенной к ее сыну строке.

Наталия Введенская нашла дополнительный аргумент: уговаривая адресата этого сонета родить наследника (напомню, что первенец Якова и Анны родился лишь через четыре года после эльсинорской свадьбы!), поэт почему-то говорит не об отце адресата, а о его матери.

Не надо объяснять, почему Клавдий в первом акте «Гамлета» напоминает племяннику его родословие по мужской линии (от отца и деда принца), а тут отец как бы и вовсе ни при чем.

Почему? Да потому что отец адресата шекспировских сонетов королем не был.

Отцом Якова (Джеймса) VI был погибший в результате заговора Генри Стюарт, лорд Дарнли, герцог Олбани и граф Росс (англ. Henry Stuart, Lord Darnley; 7 декабря 1545 — 10 февраля 1567). Генри — не король, а принц-консорт (принц-супруг) правящей королевы. Он не суверенный монарх и титуловался не Королевским величеством, а Королевским высочеством.

Шекспир. Сонет 3

Глянь в зеркало — и своему лицу
Скажи, что время создавать другое:
Ты одинок, а век идет к концу!
Как минимум тебя должно быть двое.

Неумолимым именем закона
Летучий дым сомнения развею:
Где та, чье невозделанное лоно
Пренебрегает пахотой твоею?

И ты, мой друг, для матери своей,
Был зеркалом, когда под звон бокала
Хрустального — в чертах твоих читала
Апрель своих первоначальных дней.

Могильному забвенью много чести,
Чтоб ты совсем ушел с собою вместе.
(Перевод автора)

Анаграмма сокровенной деталью вписывается в контекст строки, подтверждая подлинность того поэтического чувства, с которым строка написана.

И еще пример. Шекспировский сонет 14 — ответ на обращенный к Тихо Браге сонет Якова VI (№ 31. «The glorious globe of heauenlie matter made...»). Первая же строка шекспировского сонета запечатана анаграммой: «...STARS do I My JUDgMEnt» — James Stuart¹.

Сумма сведений, заключенная в шекспировских сонетах, т.е. сюжетная их линия, многократно подтверждает такое отождествление.

Вот короткий список сонетов, говорящих о том, что их адресат находится отнюдь не только метафорически на самой вершине средневековой иерархической лестницы: 3, 7, 14, 26, 29, 33, 44, 50, 78, 94, 96, 114, 125. При этом сонет 107 традиционно трактуется как посвященный Якову I. Но это лишь реализация той цели, о которой речь в сонете 26. Цель эта — тайная, но из контекста понятно, что речь идет именно о второй, английской короне шотландского правителя. Сонет посвящен восшествию Якова VI на английский престол. Соответственно, его можно уверенно датировать 1603 годом.

Шекспир. Сонет 107

Гражданских смут грядущие бои
Столь выпукло в ночи воображая,
Шептали мы пророчества свои
И смертного страшились урожая.

Когда ж над нами в бездне голубой
Затмился лунный лик одной из женщин,
Авгуры посмеялись над собой:
Спасенный мир оливами увенчан!

А ведь, казалось, дело до ножей
Вот-вот дойдет. Но лишь осела пена,
Моя любовь к тебе еще свежей.
Твоя судьба в моих стихах нетленна.

Сгниют гроба, рассыпятся гербы.
Тираны после смерти так слабы!

(Перевод автора)

¹ Анаграммы имени *James* встречаются в сонетах Шекспира еще шесть раз. Сонет 7: Serving with looks his sacred MAJESy — Служа взглядами его священному величеству. Сонет 44: For nimble thought can JuMp both SEa and land — Так как проворная мысль может перепрыгивать через море и сушу. Сонет 51: But love, for love, thus shall excuSE My JAde — Но любовь, ради любви, так оправдает моего конягу. Сонет 57: Nor dare I question with My JEAlouS thought — Не смею я и вопрошать, в своих ревнивых мыслях. Сонет 78: And given grace a double MAJESy — И придали изяществу двойное великолепие. Сонеты 135 и 136 построены на игре со словом Will/will. Написанное с заглавной буквы, оно является сокращением имени William.

Затмившаяся смертная луна (*The mortal moon hath her eclipse endured...*) — королева Елизавета, перед смертью которой и в Англии, и в Шотландии боялись начала междоусобной войны.

Может показаться странным, что у молодого английского драматурга возникает дружба с шотландским монархом. Однако, во-первых, напомним, что Шекспир не был подданным шотландской короны, а, во-вторых, это была дружба между двумя поэтами: с юности Яков писал и издавал стихи. В Эдинбурге он был окружен поэтами-дилетантами и сочинял наставления для шотландских стихотворцев. В качестве поэтического наставника Шекспир был ему необходим.

V. Шекспир и Яков VI

Новейший биограф Шекспира Питер Акرويد писал: «Елизавета скончалась в два часа утра 24 марта 1603 года <...> Король Яков долго добирался в столицу из Шотландии и прибыл во дворец в Гринвиче только 13 мая. Спустя шесть дней была выдана патентная грамота “в пользу Лоренса Флетчера и Уильяма Шекспира...”, разрешавшая им представлять спектакли “для развлечения наших дорогих подданных и для нашего утешения и удовольствия, когда нам будет угодно их призвать”, в их театре “Глобус”, а также во всех других городах и поселениях королевства. Они больше не назывались “Слугами лорда-камергерра”. Они стали теперь “Слугами короля”. Девять актеров, включая Шекспира, были удостоены чести участия в коронационной процессии...». Из платежных документов следует, что всякий раз, когда «Слуги короля» выступали при дворе, король бывал на спектаклях (Акرويد, 2017).

Королевский патент возвещал: «Дозволяется нашим слугам Лоренсу Флетчеру, Уильяму Шекспиру, Ричарду Бербеджу, Огастину Филиппсу, Джону Хемингу, Генри Конделу, Уильяму Слайю, Роберту Армину, Ричарду Каули и остальным их сотоварищам свободно проявлять свое искусство и умение играть комедии, трагедии, хроники, интерлюдии, моралите, пасторали и другие пьесы, как те, которые они уже исполняли, так и те, которые поставят в будущем для развлечения наших любимых подданных, а также для нашего удовольствия, если мы соизволим посмотреть их представления» (Там же).

Продолжим цитировать Питера Акроида: «Прошло еще несколько месяцев, и их произвели в королевские камердинеры, и их социальный статус значительно возрос. Им пожаловали право, а вернее, вменили в обязанность носить ливрею, состоящую из фиолетового камзола, облегающих штанов и плаща. Главный хранитель королевского гардероба составил список на получение четырех с половиной ярдов пурпурной ткани, и первым в нем значился Шекспир...» (Там же).

Что произошло, чем можно объяснить изменение социального статуса актера Уильяма Шекспира?

Мое объяснение этой чудесной метаморфозы: все, что мы знаем о Шекспире и все, что можно узнать из текста «Гамлета», указывает, что за 13 лет до лондонской коронации Якова I, в 1590 г., Шекспир в Эльсиноре ставил вторую редакцию «Гамлета» на свадьбе Якова VI и Анны Датской.

* * *

Датский король Фредерик II умер в апреле 1588 г., но вдовствующая королева София в траур не обряжалась. Преодолев сопротивление Королевского совета, она сразу же начала готовить свадьбу. Правда, не свою: королева решила выдать четырнадцатилетнюю дочь за молодого шотландского монарха. Свадьба по доверенности (жениха замещал шотландский граф маршал Джордж Кит) состоялась в Кронборге. Затем Анна отплыла в Шотландию. Однако из-за штормов в Северном море корабль был вынужден пришвартоваться в Норвегии. Заочно обвенчанный не растерялся: снарядил шотландскую эскадру и на всех парусах прилетел в Осло. Здесь 23 ноября и сыграли свадьбу. Третью брачную церемонию решено было провести 21 января 1590 г. в королевской церкви в Кронборге (David Stevenson, 1997). После супруги навестили Тихо Браге в его Ураниенборге на острове Вене, а в Роскилле шотландский король принял участие в богословской дискуссии с ректором университета и советником короля Нильсом Хеммингсенем. До апреля молодожены жили в Эльсиноре. Здесь 19 апреля 1590 г. они присутствовали на свадьбе Элизабет (сестры Анны), а два дня спустя отбыли в Шотландию. 1 мая они уже Эдинбурге. В воскресенье 17 мая брачная церемония проведена в Холирудском аббатстве.

Ропот датского Королевского совета, не желавшего свадьбы, видимо, отразился в этом диалоге:

Гамлет. <...> Но какие у вас дела в Эльсиноре?..

Горацио. Милорд, я приехал на похороны вашего отца.

Гамлет. Прошу тебя, не издевайся надо мной, собрат-студент. Думаю, ты приехал на свадьбу моей матери.

Горацио. Действительно, милорд, она последовала очень быстро.

Гамлет. Расчет, расчет, Горацио! Жаркое, оставшееся от поминального обеда, пошло в холодном виде на свадебные столы.

Королевскому совету София могла бы ответить словами Клавдия: «<...> Мы здесь не ставили препятствий вашей более совершенной мудрости, свободно сопутствовавшей решению этого дела. Всем наша благодарность».



Ханс Книпер (Hans Knipper). София Мекленбург-Гюстровская. 1572.
Замок Русенборг. Копенгаген.



Шекспир.

Портрет с титула Первого Фолио. 1623

коллективной пьесы «Сэр Томас Мор» (147 строк). Издатели Первого Фолио не включили ее в собрание шекспировских сочинений, поскольку просто не обнаружили. Но они и не могли ее обнаружить. Пьеса не прошла цензуру и осела в государственном архиве. Найдена лишь в 1844 г. Почерковедческая экспертиза подтвердила: сцена, смысл которой в протесте против ксенофобии, написана почерком Шекспира.

Третья редакция «Гамлета» создавалась в 1599 г. Такая датировка следует из слов принца: «Ей-богу, Горацио, в последние три года я стал замечать, что времена обострились, и носок крестьянина начинает натирать пятку дворянина...»¹. А они, в свою очередь, подкрепляются анализом исторической ситуации.

В 1596 г. крестьянские волнения прокатились по Оксфордширу. Начались голодные бунты в городах и селах Кента, а также в Восточной и Западной Англии. Дело шло к краху привычного мироустройства, и «Гамлет» вновь стал актуальным. «Летом 1596 г. цены на продукты питания по сравнению с 1593 г. возросли в три раза. Уже в 1596 г. в Уилтшире бедняки собираются в отряды по 60–100 человек и отнимают зерно на проезжих дорогах у торговцев. Летом этого года имела место попытка поднять бунт среди солдат в Колчестере, а осенью произошло восстание в Оксфордшире, вызванное голодом, высокими ценами и огораживаниями. В 1597 г. толпы голодных нападали на обозы, везущие хлеб

¹ Акт 5, сцена 1 по традиционному делению.

То есть спасибо вам за то, что я вас не послушала...

Питер Акرويد пишет, что до нас дошли глухие сведения о каких-то дружеских письмах, которые король Англии Яков писал своему другу Уильяму, королю английской сцены. На титульном листе шекспировского собрания 1623 г. сообщается, что его пьесы печатаются с подлинных рукописей. Увы, вместе с рукописями Шекспира, собранными и, надо полагать, хранившимися в одном помещении, утрачена и переписка драматурга. По всей вероятности, архив Шекспира погиб в Великом лондонском пожаре 1666 г. Сохранились лишь несколько страниц, исписанных шекспировским почерком. Это одна из сцен

в гавани, а около Линна они захватили целый корабль с зерном. Из западной Англии доходят слухи о том, что все готово к восстанию. В апреле же бунты вспыхивают в Кенте. Лондонские власти охвачены паникой. В городах распеваются баллады весьма мятежного содержания, местами возникают голодные бунты. Правительство опасается возможного существования тайного объединения недовольных, а поэтому переходит к энергичным мерам. Так, например, в 1596 г. в графстве Сомерсет 40 человек было казнено, 35 заклемено, 37 наказано плетьюми и т. д. В 1597 г. цены на продовольствие поднялись еще выше. Бродяжничество и нищета не могли быть остановлены ни тюрьмой, ни плетьюми, ни казнями» (Штокмар, 2000).

Итак, времена расшатались в 1596 г. На основании этого мы можем заключить, что поставленный в сезон 1600–1601 гг. «Гамлет» дописывался в 1599 г., то есть на самом пике эсхатологических ожиданий, традиционных в Средневековье для конца любого столетия.

От 1599 г. ровно полвека до казни Карла I. И именно в 1599 г. родился Кромвель.

* * *

Жалею, что, комментируя свой перевод «Гамлета» (Чернов 2002, 2003), я не знал о догадке Питера Акройда: «В 1587 году, будучи в труппе “Слуг Ее Величества королевы”, Шекспир создает первый вариант “Гамлета”. Этот “юношеский” Гамлет исчез — только из рассуждений Томаса Нэша 1589 года мы знаем, что в нем имелись слова “Быть или не быть” и призрак, восклицающий: “Мести жажду!” Согласно устному преданию, роль призрака играл сам Шекспир...» (Акرويد, 2017).

Как Питер Акرويد аргументировал принадлежность «Пра-Гамлета» молодому Шекспиру?

Критик Нэш обвинял автора «Пра-Гамлета» в несамостоятельности, соотнося «Быть или не быть» с Цицероновым «*Id aut esse aut non esse*» («Либо есть, либо нет»).

Роберт Грин в 1590 г. в памфлете «Никогда не поздно» оскорблял некоего актера, которого назвал именем знаменитого римского лицедея — Росций: «С чего это ты, Росций, возгордился вместе с Эзоповой вороной, хотя оперенье у тебя чужое? Ведь тебе-то самому сказать нечего...» (Акرويد, 2017). Осенью 1592 г. Грин в автобиографическом памфлете «На грош ума, купленного за миллион раскаяния», коверкая имя Шекспира, выносит приговор «этому потрясающему деревенских сцен» («*Shake-scene in a country*»), «который допускает, что способен греметь белым стихом, как лучшие из вас» (Там же). Под «лучшими из вас» подразумеваются «университетские» драматурги, среди них Марло,

Нэш и сам Грин. Иначе говоря, это было продолжение словесного поединка, начатого Нэшем и Грином на три года раньше. То есть сразу после постановки в Лондоне «Пра-Гамлета».

Естественно предположить, что продолжительная кампания была затеяна «университетским умом», полагавшим, что он несправедливо обойден «неучем» и «подражателем», деревенским автором-выскочкой.

Рассуждения Питера Акройда вполне убедительны. Однако перечитаем Эзопа и добавим несколько соображений. Прозаическая басня «Ворон и Лисица» известна каждому русскоговорящему читателю по крыловскому переложению. У Крылова ворона с сыром, взгромоздясь на ель, вообразила себя «жар-птицей». У Эзопа глупый ворон с куском мяса в клюве соблазнился увидеть себя царем птиц (забыв, что он даже не павлин). Ворон унес кусок мяса на дерево, а лисица принялась ворона расхваливать, мол, он и велик, и красив, и мог стать царем над птицами, будь у него еще и голос. Ворон закаркал и выпустил мясо, а лисица ухватила мясо и сказала: «Если бы у тебя еще и ум был, ты точно был бы царем».

Вспомним: «<...> возгордился вместе с Эзоповой вороной, хотя оперенье у тебя чужое? Ведь тебе-то самому сказать нечего...» Раздраженный выпад Роберта Грина прозрачен, но неумен. «Чужое оперенье» — это, конечно, белый пятистопный ямб «деревенщины» Шекспира. Университетские поэты Марло, Нэш и Грин с успехом осваивали новую стихотворную форму, но успех достался юнцу. Ученые снобы, конечно, первенствуют в мире пернатых. Все они — царственные павлины. А молодой драматург — высмеянная Эзопом ворона. Выстрел Грина — уязвимая метафора: не долетев до цели, стрела превращается в подобие бумеранга и разит нападающего. У Шекспира, как и у Эзоповой вороны, и голос, и оперение как раз свои: павлиний хвост из родовых гербов этот бард не раздувает.

Да, Шекспир начал использовать белый стих позже университетских корифеев. Но он не рядился в чужое, не претендовал на высокий штиль. Он такой, каким родился: живой, всякий, то высокий, то низкий, то лиричный и интеллектуальный, то прозаичный и простонародный. А еще он понимал, что драматургия — это энергетический зазор между словом и действием, парадокс и полисемия темного стиля, а не просто правильно поставленные слова. И ему-то как раз было что сказать и современникам, и потомкам, в нем дышало то, что Пушкин в «Плане статьи о русских песнях» (1830) назвал *лестницей чувств*.

Как только началась травля, Шекспир ушел. Сразу после наделавшей столько шуму премьеры «Пра-Гамлета» молодой драматург на несколько лет исчез из Лондона. Это неудивительно, если вспомнить, что 1585 г. началась Англо-ис-



Неизвестный художник шотландской школы; приписывается Адриану Венсону (Adrian Vanson). Яков VI в 1586 г., в возрасте 20 лет. Холст, масло. Оригинал в коллекции Национального фонда Шотландии в Фолклендском дворце. Файф, Шотландия



Шекспир. «Портрет от Графтона». Неизвестный художник. Холст, масло. 1588. Шекспиру было 24 года. Слева цифры 24 с латинским сокращением *aevitas* (возраст); справа 1588. На обороте картины два инициала W. S.

В начале XX в. владельцы портрета заявили, что он был завещан их предку одним из герцогов Графтонов. Генри Фицрой, 1-й герцог Графтон (1663–1690), граф Юстон, внебрачный сын короля Англии Карла II Стюарта.

Картина принадлежит Библиотеке Манчестерского университета

панская кампания. Если начинается большая битва, где же искать честолюбивого молодого человека, как не на войне?

Золотое правило: *пусть вас бьют в той комнате, в которой вас уже нет*. Шекспир покинул Лондон, чтобы отправиться в только что описанный им — в первой редакции с чужих слов — датский Эльсинор. И если он не находился в Эльсиноре в составе английской дипломатической миссии, то откуда ему известны мельчайшие подробности ландшафта и не знакомое никем (кроме Тихо Браге) истинное положение таинственной звезды, воссиявшей в ночном небе 11 ноября 1572 г.? Судя по реплике Горацио: «Я видел вашего отца однажды, он был славный король» (*перевод автора статьи*), сам Шекспир мог застать в живых умершего в апреле 1588 г. короля Дании и Норвегии Фредерика II.

Общенье Шекспира и Якова должна была начаться в Эльсиноре в том же 1590 г. Оба стихотворцы, но не дилетанты, а публикующиеся поэты. Оба склонны к философствованию и живо интересуются самыми современными воззрениями на устройство вселенной. Оба формально англикане, но тайно отдают предпочтение старой католической вере. При этом Стюарт на два года моложе Шекспира, он лишь недавно переступил двадцатитрехлетний рубеж.

Уточним одно чрезвычайно важное для нашего сюжета обстоятельство: 8 февраля 1587 г. в замке Фотерингей была обезглавлена Мария Стюарт, мать короля Якова. Помимо прочего, ее обвиняли и в том, что вместе с любовником, Джеймсом Хепберном, графом Ботвеллом, она убила мужа. А мужем был двоюродный брат королевы — Генрих Стюарт, лорд Дарнли, отец Якова VI. Это уже не просто шекспировский, а гамлетовский сюжет¹.

Будущий Яков I правильно понял нацеленный в его сердце христианский смысл «Трагедии о Гамлете». Поэт и философ, он поверил шекспировскому предупреждению и не повторил ошибки эльсинорского принца, не стал мстить убийце матери. А потому после смерти Елизаветы взошел на английский престол и стал первым государем, правящим одновременно обоими суверенными королевствами Британских островов.

...Кроткие наследуют землю.

P.S. Приношу сердечную благодарность за помощь в работе над этими заметками искусствоведу Наталии Введенской, переводчице Анне Макаровой, поэтессам Марии Игнатъевой, Григорию Кружкову и Михаилу Яснову.

¹ Карл I, внук Марии Стюарт, вскоре после вступления на английский престол приказал разрушить Фотерингей и расчистить местность.

*Приложение I**Звезда Севера в пьесах Шекспира*

Название «Полярная звезда» родилось в эпоху Возрождения, когда одна из звезд в созвездии Малой Медведицы приблизилась к небесному полюсу с точностью до нескольких градусов. За полвека до Шекспира нидерландский математик, картограф и мастер астрономических инструментов Гемма Фризиус в 1547 г. писал: «*Stella illa quae polaris dicitur*» («та звезда, которая именуется полярной»). Шекспир назвал ее North Star — Звезда Севера. Вбив в «поисковик» слова «полюс» и «Полярн[ая]», прогоняю переводы пьес Шекспира, чтобы потом перепроверить по оригиналу. Ищу упоминания о Полярной звезде: в «Гамлете» по ней определяется местоположение звезды Тихо Браге. Той самой, что, по мнению Горацию, пророчит Дании неисчислимыя беды и катастрофы.

Оказалось, что и в двух «догамлетовских» пьесах Шекспира есть упоминание о звезде Севера. В одно время, друг за другом написаны «Много шума из ничего» (1598–1599) и «Юлий Цезарь» (1599). А в сезон 1600–1601 гг. в «Глобусе» поставлен «Гамлет». В «Много шума из ничего» Бенедикт говорит о Беатриче: «Ее слова — кинжалы; каждое из них наносит рану. Будь ее дыханье так же ядовито, как ее речи, около нее не осталось бы ничего живого: она бы отравила все и всех, вплоть до Полярной звезды» (Акт II, сцена 1. Перевод Татьяны Щепкиной-Куперник). В оригинале «Звезда Севера» (North Star). Здесь из «Гамлета» целых две реминисценции. Во-первых, слова королевы, обращенные к Гамлету: «Твои слова острее, чем кинжалы»; во-вторых, слова Гамлета, обращенные к королеве: «Дыхание твое заразно будет!» (*перевод автора*). В «Юлии Цезаре» Полярная звезда также именуется Северной. Но переводчики дают ей привычное нам имя: *Цезарь*.

Будь я подобен вам, я уступил бы.
Смягчиться может тот, кто сам способен
Себе просить смягченья у других;
Но неизменен я, как неизменна

Полярная звезда: она недвижна —
И в целом небе нет подобной ей.
На небе много звезд; их всех не счесть,
И все они блестят и все мерцают,
Но лишь одна не изменяет места.
Так и людей живет на свете много;
Но люди — плоть и кровь, а потому
Они и переменчивы, и слабы.

Меж ними знаю я лишь одного,
Который чужд минутных колебаний
И вечно неизменен, — это я...
(Акт III, сцена. Перевод Павла Козлова)

А вот в переводе Михаила Зенкевича:

В решеньях я неколебим, подобно
Звезде Полярной: в постоянстве ей
Нет равной среди звезд в небесной тверди.
Все небо в искрах их неисчислимых;
Пылают все они, и все сверкают,
Но лишь одна из всех их неподвижна...

В последний раз «полюс», то есть Полярную звезду, Шекспир упоминает в «Отелло» (1604). Астрономически это самое точное упоминание: здесь Полярная звезда — часть созвездия Малой Медведицы:

Second gentleman:
A segregation of the Turkish fleet:
For do but stand upon the foaming shore,
The chidden billow seems to pelt the clouds;
The wind-shak'd surge, with high and monstrous main,
Seems to cast water on the burning Bear,
And quench the guards of the ever-fixed pole;
I never did like molestation view
On the enchafed flood...¹.

В подстрочнике интересующее нас место выглядит так: «Шквал ветра, с высокой и чудовищной гривой, кажется, льет воду на горящего медведя, и гасит стражу вечно закрепленного полюса...» Метафора Шекспира построена на хорошем знании звездного неба: «Стражами полюса» в астрономии называют пару крайних звезд ковша Малой Медведицы (Кохаб и Феркад). На ночном небе из семи звезд Малой Медведицы четыре средних малозаметны. Хорошо читаются невооруженным взглядом лишь эти две да Полярная, находящаяся на конце ручки ковша и маркирующая Северный полюс небесной сферы (Стражи полюса образуют внешнюю стенку небесного ковшика). В переводе Михаила Лозинского:

¹ Акт II, сцена 1.

Что буря разнесла турецкий флот.
 Лишь стоит выйти на вспененный берег —
 Гремящий вал как будто, бьет по тучам;
 Зыбь, с грозно вставшей гривой, словно хлещет
 В горящую Медведицу водой.
 И гасит стражей недвижимой оси.
 Я в жизни не видал подобной смуты
 Взъяренных волн.

Северный полюс в Средневековье считался место обитания злых духов. Недаром там обитает и андерсеновская Снежная Королева.

Сближения бывают не столько «странными». Нестранное сближение во времени трех написанных друг за другом шекспировских пьес говорит о том, что в 1598 г. драматург возвратился к сюжету о датском принце и начал обдумывать третью редакцию «Гамлета». Полемика с Тихо Браге, который был не только астрономом, но и знаменитым на всю Европу астрологом, звучит в шекспировском Четырнадцатом сонете, написанном в самом начале 1590-х:

Нет, не от звезд я узнаю о том,
 Произойдет событие или нет,
 Я не астролог — скромный астроном,
 Который не предсказывает бед.

Не стану я обманывать людей,
 Трактую небосвод на свой манер,
 И утверждать, что планы королей
 Озарены огнями звездных сфер.

Увижу по движенью милых глаз,
 Скорее, чем по Северной Звезде,
 Что в этом мире направляет нас,
 Неразлучимых в счастье и в беде.

Иначе горек будет жребий мой
 В прощанье с истиной и красотой.
 (Перевод автора)

В подлиннике отзвук полемики с Тихо Браге, уверившего Фредерика II, что новая звезда обещает Дании благоденствие: «Or say with princes if it shall go well...» — третий стих второго катрена.

Приложение II

Портрет Тихо Браге на гобелене из Кронборга

На кронборгском гобелене, с которого я начал эти заметки, изображен не только Фредерик II, но и астроном Тихо Браге. Гобелен датируют 1585 г.

Сравним с портретом астронома на гравюре 1586 г.

Там и тут на груди у астронома орден Слона — высший орден Дании, дарованный Фредериком II вместе с островом Вен и средствами на постройку обсерватории за открытие новой звезды.

Израильский профессор Евгений Кац откликнулся на мою фейсбукскую публикацию этого портрета астронома. По его словам, о том, что на гобелене — Тихо Браге, он впервые услышал в 2010 г. в Копенгагене от смотрительницы музея, а в мае 2011-го встречался со старшим научным сотрудником музея и его основным «экспертом по Тихо Браге» Полом Гринденем Хансеном (Paul Grinden Hanson), и тот подтвердил, что на гобелене изображен именно Тихо Браге. Художник изобразил даже такую деталь, как протез на носу астронома, лишившегося кончика носа на юношеской дуэли.

Замечательным художником был организовавший в Эльсиноре производство ковров и выполнивший эскизы к серии портретов правителей Дании фламандец Ханс Книпер (Hans Knieper). Кстати, он нарисовал еще и интерьеры дворца астрономии Тихо Браге, и интерьеры часовни Кронборга (они сохранились), и трон-балдахин Фредерика II.

Последний из обращенных к королю Якову полных шекспировских сонетов (125-й) начинается словами «Were't aught to me I bore the canopy, / With my extern the outward honouring...» (В переводе автора: «Я не стремлюсь таскать твой балдахин, / По протоколу воздавая почести!...»).

Трон шведы в середине XVII в. захватили вместе с Кронборгом. Эльсинорскую твердыню пришлось вернуть, а чтобы посмотреть на трон-балдахин, нужно ехать в Стокгольм.

1997 — декабрь 2019

Литература

- Акройд П. (2017). Шекспир. Биография. М.: Альпина Паблишер // Электронный ресурс [код доступа]: <https://knizhnik.org/piter-akroj/shakespeare-biografija/1> (дата обращения 6 декабря 2019).
- Кружков Г. М. (2015). Очерки по истории английской поэзии. Поэты эпохи Возрождения. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2015.
- Чернов А. Ю. (2013а). Куда сбежал Шекспир после 1587 года? // Электронный ресурс [код доступа]: <https://nestoriana.wordpress.com/2013/02/04/helsinor/> (дата обращения 6 декабря 2019).
- Чернов А. Ю. (2013б). Говорящие имена в «Гамлете» // Электронный ресурс [код доступа]: <https://nestoriana.wordpress.com/2013/02/15/poetika-zagadok-gamleta/> (дата обращения 6 декабря 2019).
- Чернов А. Ю. (2015). Бунт персонажей против автора. О родословной Шекспира // Электронный ресурс [код доступа]: <https://nestoriana.wordpress.com/2015/03/03/bunt-personazzej/> (дата обращения 6 декабря 2019).
- Чернов А. Ю. (2019). Уильям Шекспир. «Гамлет». Перевод и комментарии Андрея Чернова // Электронный ресурс [код доступа]: <https://nestoriana.wordpress.com/2014/04/12/hamlet2014/> (дата обращения 6 декабря 2019).
- Штокмар В. В. История Англии в Средние века. Глава IX // Электронный ресурс [код доступа]: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/443015/> (дата обращения 6 декабря 2019).
- Baker A. Ch. Anna of Denmark: Expressions of Autonomy and Agency as a Royal Wife and Mother // Электронный ресурс [код доступа] <https://core.ac.uk/download/pdf/37772214.pdf> (дата обращения 6 декабря 2019).
- MacLean S.-B. (2016). Was this where Shakespeare got the idea for Hamlet? // Электронный ресурс [код доступа]: <https://www.bbc.co.uk/programmes/articles/2w9byX8LvtqLg-PFXx3X7CCL/was-this-whereshakespeare-got-the-idea-for-hamlet> (дата обращения 6 декабря 2019).
- Olson D. W., Olson M. S., Doescher R. L. (1998). The Stars of Hamlet // Sky & Telescope. November.
- David Stevenson. Scotland's Last Royal Wedding: The Marriage of James VI and Anne of Denmark. Edinburgh: John Donald, 1997.
- Winnick R. H. Loe, here in one line is his name twice writ": Anagrams, Shakespeare's Sonnets, and the Identity of the Fair Friend. // Literary Imagination, 2009. Volume 11, number 3, pp. 254–277.

Переводы с английского

- Кружков Г. М. (сост.) (2014). У. Шекспир: Поэмы. М.: ЭКСМО. // Электронный ресурс [код доступа]: <https://sv-scena.ru/Buki/Поэму.666.html> (дата обращения 6 декабря 2019).
- Левик В. В. (2014). У. Шекспир: Поэмы. М.: ЭКСМО // Электронный ресурс [код доступа]: <https://sv-scena.ru/Buki/Поэму.666.html> (дата обращения 6 декабря 2019).

- Лозинский М. Л.* Уильям Шекспир. Отелло // Электронный ресурс [код доступа]: <http://lib.ru/SHAKESPEARE/othello2.txt> (дата обращения 6 декабря 2019).
- Морозов М. М.* (пер.) (1954). Избранные статьи и переводы. М.: ГИХЛ, 1954 // Электронный ресурс [код доступа]: http://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_hamlet9.txt (дата обращения 6 декабря 2019).
- Щепкина-Куперник Т. Л.* (пер.) Уильям Шекспир. Много шума из ничего // Электронный ресурс [код доступа]: http://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_noise.txt (дата обращения 6 декабря 2019).
- Козлов П. А.* (2002). Вильям Шекспир. Юлий Цезарь. СПб.: Кристалл // Электронный ресурс [код доступа]: http://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_july2.txt (дата обращения 6 декабря 2019).
- Зенкевич М. А.* (1959). Уильям Шекспир. Полное собрание сочинений в 8 т. Т. 5. Юлий Цезарь М.: Искусство // Электронный ресурс [код доступа]: http://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_july.txt (дата обращения 6 декабря 2019).

SHAKESPEARE IN ELSINORE

Andrey Chernov

Poet, translator, historian of literature. Member of the St. Petersburg PEN Club. Published in newspapers and magazines "Znamya", "Izvestia", "Moscow News", "Novaya Gazeta", "Ogonyok", "Russian Visa", "Syntax", etc. In 1987 he reconstructed the Tenth chapter of "Eugene Onegin" by A. Pushkin who had burnt most of the chapter, only some fragments survived in his notebooks. Chernov made poetic translations of "The Tale of Igor's Campaign" (1979), as well as Shakespeare's "Hamlet" (2002) and "Macbeth" (2015). He is co-author of the latest commentary on "The Tale of Bygone Years" (2012). His books of poetry and research are in the electronic library "Imwerden" and in the electronic journal of "Nestoriana".

E-mail: trezin@yandex.ru

The article deals with the hypothesis that in 1590 Shakespeare visited Elsinore in Denmark, where he attended the wedding of King James VI and Anne of Denmark and accompanied them during their visit to the astronomer Tycho Brahe. He may also have performed in Kronborg Castle an earlier version of Hamlet. The author suggests that the major part of Shakespeare's sonnets published in 1609 are dedicated to King James VI (James I). The name of the King's mother, Mary Stuart is reflected as if in a mirror in the ninth verse of Sonnet 3, addressed to her son, through the anagram "ThoU ART thY Mother'S glass ..." Shakespeare's Sonnet 14 is an answer to the Sonnet 31 by King James VI addressed to Tycho Brahe: "The glorious globe of heauenlie matter made ...". The first line of the Shakespeare's sonnet is sealed with an anagram: "...STARS do I My JUDgMEnt" — James Stuart.

Keywords: Shakespeare, Elsinore, Kronborg, Hamlet, Mary I Stuart, Tycho Brahe, Felipe II, Frederik II, Sophie of Mecklenburg-Güstrow, James VI (James I), Anne of Denmark, Peter Ackroyd, Nikolay Belyak, Interierny Theater.

Referenses

- Ackroyd P. (2017) Shakespeare: The Biography, Moscow: Al'pina Pabliher, Available at: <https://knizhnik.org/piter-akrojd/shekspir-biografija/1> (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Chernov A. (2013a). Kuda sbezhhal Shekspir posle 1587 goda? [Where did Shakespeare run after 1587?], Available at: <https://nestoriana.wordpress.com/2013/02/04/helsinor/> (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Chernov A. (2013b). Govorjashhie imena v «Gamlete» [Talking names in Hamlet], Available at: <https://nestoriana.wordpress.com/2013/02/15/poetika-zagadok-gamleta/> (accessed 6 December 2019) (in Russian).

- Chernov A.* (2015). Bunt personazhej protiv avtora. O rodoslovnoj Shekspira [Riot of characters against the author. About Shakespeare's pedigree], Available at: <https://nestoriana.wordpress.com/2015/03/03/bunt-personazzey/> (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Chernov A.* (2019). Uil'jam Shekspir. «Gamlet». Perevod i komentarii Andreja Chernova [William Shakespeare. "Hamlet". Translation and comments by Andrey Chernov], Available at: <https://nestoriana.wordpress.com/2014/04/12/hamlet2014/> (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Kruzhkov G.* (2015). Oчерки po istorii anglijskoj poezii. Pojety jepohi Vozrozhdenija [Essays on the History of English Poetry. Renaissance Poets], Vol. 1, Moscow: Progress-Tradicija (in Russian).
- Shtokmar V.* Istorija Anglii v Srednie veka. Glava IX [History of England in the Middle Ages. Chapter IX], Available at: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/443015/> (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Baker A. Ch.* Anna of Denmark: Expressions of Autonomy and Agency as a Royal Wife and Mother, Available at: <https://core.ac.uk/download/pdf/37772214.pdf> (accessed 6 December 2019).
- MacLean S.-B.* (2016). Was this where Shakespeare got the idea for Hamlet?, Available at: <https://www.bbc.co.uk/programmes/articles/2w9byX8LvtqLgPFXx3X7CCL/was-this-whereshakespeare-got-the-idea-for-hamlet> (accessed 6 December 2019).
- Olson D. W., Olson M. S., Doescher R. L.* (1998). The Stars of Hamlet, Sky & Telescope. November.
- David Stevenson.* (1997). Scotland's Last Royal Wedding: The Marriage of James VI and Anne of Denmark, Edinburgh: John Donald.
- Winnick R. H.* Loe, here in one line is his name twice writ": Anagrams, Shakespeare's Sonnets, and the Identity of the Fair Friend, *Literary Imagination*, 2009. Volume 11, number 3, pp. 254–277.
- Translations from English*
- Kruzhkov G.* (сост.) (2014). U. Shekspir: Pojemy [W. Shakespeare: Poems], Available at: <https://sv-scena.ru/Buki/Poemy.666.html> (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Levik V.* (2014). U. Shekspir: Pojemy [W. Shakespeare: Poems], Available at: <https://sv-scena.ru/Buki/Poemy.666.html> (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Lozinskij M.* [Lozinsky M.] Uil'jam Shekspir. Otello [William Shakespeare. Othello], Available at: <http://lib.ru/SHAKESPEARE/othello2.txt> (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Morozov M.* (1954). Izbrannye stat'i i perevody [Featured Articles and Translations], Available at: http://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_hamlet9.txt (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Schepkina-Kupernik T.* William Shakespeare. Много шума из ничего [Much ado about nothing], Available at: http://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_noise.txt (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Kozlov P.* (2002). Vil'jam Shekspir. Julij Cezar' [William Shakespeare. Julius Caesar], Available at: http://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_july2.txt (accessed 6 December 2019) (in Russian).
- Zenkevich M.* (1959). Uil'jam Shekspir. Polnoe sobranie sochinenij v 8 t. [William Shakespeare. Complete works in 8 Vol.] Vol. 5. Julius, Available at: http://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_july.txt (accessed 6 December 2019) (in Russian).

ОЛЬГА МИХАЙЛОВНА ФРЕЙДЕНБЕРГ. ПИСЬМА 1911–1940 ГГ.

Публикации и комментарии

Н. В. Брагинской (ИКВИА НИУ ВШЭ), Н. Ю. Костенко (ИВГИ РГГУ)¹

Вторая публикация избранных писем О. М. Фрейденберг (см. первую: «Философические письма. Русско-европейский диалог», Т. 2, № 2) охватывает 1925–1940 гг. и всего двух адресатов — это гимназическая подруга Елена Семеновна Лившиц и ученица, впоследствии известный ученый, Софья Викторовна Полякова. В письмах к Лившиц в 1925–1928 гг. Фрейденберг — начинающий ученый, в письмах к Поляковой (1936–1940) — профессор. Но и там, и там взгляд на научную среду непохож на «агиографически-торжественный» стиль воспоминаний учеников и некрологов коллег. К привычке писать пародии и шуточные тексты в кругу гимназических друзей добавляется язвительная сатира свифтского образца. Это острый и заостренно субъективный, но неожиданный и зоркий взгляд на гуманитарную академическую среду Ленинграда.

Ключевые слова: О. М. Фрейденберг, В. В. Струве, В. К. Шилейко, М. С. Альтман, С. В. Полякова, И. И. Толстой, С. А. Жебелев, И. Г. Франк-Каменецкий, Н. Я. Марр, С. Л. Быховская, О. А. Гутан, Н. В. Вулих, Б. Л. Галеркина, эпистолярный.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-304-339

**Ольга Фрейденберг — Елене Лившиц,
[Ленинград, 29 июня — 8 июля 1925 г.]**

Контекст первого письма этой подборки таков: в ноябре 1924 г. в Институте сравнительной истории литературы и языков Запада и Востока (ИЛЯЗВ) Фрейденберг представила на публичный диспут, заменяющий в послереволюционное время защиту диссертаций, «Происхождение греческого романа». Хотя все четыре оппонента признали работу «достойной быть допущенной к защите»², диспут под председательством Н. Я. Марра завершился скандалом, вызванным и шокирующей новизной идей, и необычным для академического сообщества

¹ Для сохранения особенностей авторского стиля в некоторых случаях оставлена старая орфография и пунктуация, а также отдельные разговорные формы. *Прим. публ.*

² Сохранившиеся в фонде Ильинского (РГАЛИ. Ф. 211 (Л. К. Ильинский). Оп. 1. Д. 358. Л. 1–11; Д. 258. Л. 1–9) отзывы оппонентов, по-видимому не тождественны их выступлению на диспуте и процессуально, но не по содержанию, отвечают тому, что в настоящее время представляет собой коллективный текст экспертизы членов диссертационного совета по допуску к защите; однако эти отзывы, во-первых, индивидуальны, во-вторых, скорее похожи на современные отзывы оппонентов: излагают работу и критикуют ее.

способом их подачи и защиты, а также сложными отношениями внутри научного сообщества. Скандал на диспуте обернулся длительным бойкотом Фрейденберг ленинградской научной общественностью; следуя в репутационном форватере, от нее отвернулись и бывшие друзья, например, Софья Львовна Быховская (1887–1942), которая помогала Фрейденберг как сотрудник Публичной библиотеки в период работы над диссертацией. Именно Быховская рекомендовала Фрейденберг познакомиться с Марром. Не получив после защиты ни места службы, ни поддержки, Фрейденберг была вынуждена зарегистрироваться на Бирже труда, продавать семейные вещи на черном рынке, сильно бедствовала, но продолжала активно учиться и научно работать (подробнее см.: Брагинская, 2017: 22–23). В этот период она интенсивно переписывалась с Борисом Пастернаком, рассказывая о своем бедственном положении и рассчитывая на его помощь как брата и человека, обладающего обширными связями. Но он оправдать ее ожиданий не мог. Вероятно, именно Пастернака она имеет в виду, когда пишет, что «мило болтала» со Струве, почти как с «Борисом»; переписка этого времени с Пастернаком почти не сохранилась, но она, видимо, уже не состояла из обвинений брату. Впрочем, Леонид Осипович Пастернак в сильных выражениях возмущался сыном, быть может, преувеличенно, принимая сторону отчаявшейся племянницы (2 июня 1925 г.) (подробнее см. Пастернак, 2000: 107–123).

Книга, подтверждающая выводы диссертации Фрейденберг, о которой заговорил В. В. Струве, это «Essais de folklore biblique: magie, mythes et miracles dans l’Ancien et le Nouveau Testament» Пьера Сентива (Saintyves, 1922). Книга вышла в Париже, а рецензию на нее Струве прочел в немецком журнале. Много позже описывая эту встречу в своих воспоминаниях, Фрейденберг приводит свое письмо Луначарскому от 6 августа 1925 г.: «Во Франции появилась такая же работа, как моя, и была она встречена с таким почетом, что о ней с похвалой написали немцы, и немецкая рецензия пришла к нам; и один из наших ученых, В. В. Струве, не будучи со мной знаком, был так изумлен сходством двух работ, что дал мне знать о французском авторе» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. б: [40]¹). Письмо наркому, особенно его конец, стоит процитировать. Несмотря на его резкость и пафос или благодаря им, оно возымело некое действие: Луначарский связался с Марром, Марр получил из Москвы ставку научного работника в ИЛЯЗВе, и 1 ноября 1925 г. Фрейденберг была зачислена в штат ИЛЯЗВа на должность научного сотрудника первого разряда. Правда, на месте от

¹ Оригиналы мемуарно-дневникового комплекса Фрейденберг, носящего общее заглавие «Пробег жизни», хранятся в архиве Гуверовского института в коллекции семьи Пастернаков (Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers). В квадратных скобках указаны листы рукописи, электронная версия которой размещена на сайте, посвященном наследию О. М. Фрейденберг (www.freidenberg.ru), еще до передачи в Гуверовский институт. В настоящее время «Пробег жизни» готовится к публикации, и доступ к рукописи ограничен.



В. В. Струве.
Архив О. М. Фрейденберг,
Москва

ставки тайком отняли половину для «нужного человека» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 6: [47 об.]).

Личные письма, иногда обращенные к сильным мира, не раз помогали Фрейденберг в положении, казалось бы, безвыходном. Она умела писать так, что письмо выныривало «из потока» писем вождю народов или в домоуправление. Таким оказалось и письмо Луначарскому, заканчивающееся так: «Личный опыт наблюдения, страданий и преодолений показал мне, что до образования научных ассоциаций гонителем науки была церковь, а после образования — научные корпорации. Единственным орудием независимой научной мысли я признаю только печать. Было бы ниже научного достоинства просить меня о чем-нибудь Вас, как лица, стоящего у власти просвещения. Мне

лично не нужно ничего, и независимость Обводного рынка я не променяю на умственные пути научных вывесок, под которыми смерть и рутинка. Свою научную работу я буду продолжать, и истинная научность переживет мои неудачи. Но, беря на себя и в дальнейшем тяжелый труд русского ученого, я оставляю за Вами право на его честь, и считаю своим долгом перед русской наукой поставить Вас в известность о существовании русских научных работ, опережающих заграничные достижения. — Уваж. Вас О. Фрейденберг» (Там же: [40 об.–41]).

Понедельник, 29-го

Слушай, Израиль! Хочешь трескаться? Оцени, как продолжение вчерашних вечерних слов и ситуаций моих.

Поехала в Унив[ерситетскую] библиотеку за книгой мимче¹. Роюсь в каталогах. Пусто. Безлюдно. Жара.

¹ Мимча, миченка — домашнее прозвище матери Фрейденберг, Анны Осиповны.

Вдруг вырастает чья-то мощная фигура. «Позвольте представиться: Струве» (м[ежду] проч[им], председатель в Инст[итуте] Весел[овского], к кому на дом ездят проситься и за Фр[анк]-К[аменецко]го)¹.

Я (оторопев). Очень приятно.

Стр[уве]. Я не имею честь знать Вашей диссертации (улыбаюсь), но счел своим долгом сообщить Вам, что в Германии вышла такая-то книга того-то, и она подтверждает Ваши выводы (смеюсь).

Я. Вы очень любезны. Благодарю Вас. — Затем мы мирно болтаем, и я не вижу никакого перехода между Борисом и ним. В буфете за чашкой чая застаю Жебелева и со смехом рассказываю ему о сцене только что: «А ко мне подошел представиться Струве — я же его и в лицо не знаю...» «Наверно, с комплиментом?» — перебивает иронически и всезнающе Жебелев. Я досказываю. И вот в этой улыбающейся недоговоренности старика, в этом «Знаем мы! Очнунся! Все придут на поклон!» — в этом молчаливом со-переживании и есть нерушимая связь с ним, единство интересов, кровь. Потом мы идем по дороге вместе, он — в Академию Мат[ериальной] Культуры, где он президент², я — готовить котлеты. И он-таки президент, и я-таки Ольга Фрейденберг — хоть лопни. Придет гора к Магомету, не бось! На С[офью] Л[ьвовну] это произведет помпезное впечатление. М[ежду] пр[очим], Струве делился со мной впечатлениями по поводу нек[оторых] книг, я и твердо высказывала свое благосклонное мнение, не только никогда не выдав оные, но впервые слыша имена знаменитых их авторов, — что уже труднее, и что поэтому вменяю себе в особую заслугу. Подумай, когда я этих всех людей даже в лицо не знаю, когда их ищут, заискивают перед ними, гнутя — они подходят и сами пред-

¹ Институт им. А. Н. Веселовского — образован в 1919 г. при Петроградском университете, в 1921 г. переименован в Научно-исследовательский институт сравнительной истории литературы и языков Запада и Востока (ИЛЯЗВ). В 1923 г. при очередной реорганизации ИЛЯЗВ потерял имя А. Н. Веселовского, но долгое время по привычке и, вероятно, из-за своего громоздкого названия продолжал неофициально именоваться Институтом Веселовского или бывшим институтом Веселовского. Василий Васильевич Струве (1889–1965) — востоковед-египтолог, исследователь древнеегипетских папирусов, впоследствии академик (1935), ученик П. К. Коковцова и Б. А. Тураева, после смерти последнего в 1920 г. возглавил кафедру Древнего Востока в Петроградском университете. Сотрудничал во многих научно-исследовательских учреждениях Петрограда-Ленинграда, в том числе председательствовал, наряду с Казанским, в секции древнего и ирано-эллинского мира ИЛЯЗВ. Египтолог и гебраист И. Г. Франк-Каменецкий (1880–1937) был зачислен в ИЛЯЗВ сверхштатным действительным членом по представлению Струве 25 мая 1925 г.

² С. А. Жебелев был одним из основателей Государственной академии истории материальной культуры (ГАИМК), занимал в академии несколько административных должностей, был товарищем (заместителем) председателя ГАИМК до ноября 1928 г., когда был вынужден покинуть это пост в связи с инспирированным властями скандалом по поводу публикации Жебелевым некролога Я. И. Смирнову в сборнике, издаваемым Семинарием им. Н. В. Кондакова в Праге (подробнее см.: Тункина, 2000: 116–161). В письме гимназической подруге-стоматологу Фрейденберг называет должности упоминаемых ученых, заботясь больше об их пышном звучании, нежели о фактической точности. Товарищ председателя ГАИМК становится у нее «президентом», как именовался только глава Академии наук и т.д.

ставляются! Это великий символ, ты увидишь. Я так смеюсь над этим! Один или сто Струв — что в том? Работа живет, пускает ростки, мысль оправдывается, — а все остальное такая жанровая смехота... Ты помнишь, мы говорили? Да, я дурно о них не думаю, я им всем добрая, если хочешь, сестра; я их не осуждаю никого; просто они увидят, что одно-два крупных имени скажут им «не бойся, откройся пониманию» — и они откроются, поймут; поймут, и не поймут, как это не понимали раньше. Новизна их пугает. Это автомобиль для деревенской лошади.

Да, но мне до их признания дела нет. Моя дорога в стороне, п[отому] ч[то] я из тех, которые рискуют, и гусь свинье не товарищ. Ничто не изменится в моей жизни, если они хором прокатят меня на диспуте, и ничто не изменится, если они хором увенчают меня. Меня нисколько не задевает это, не щекочет. Я только делаю. Реагировать так или иначе — это уже их дело, и касается только их. Но я, стоящая в стороне, нигде не бывающая, нарушающая своим аскетизмом все их нормы общежития, — когда ко мне подходит такой гусь, то это таки «кувед»¹, ибо подходят только как к автору в чистом виде, без корысти, без пользы для себя, — только по побуждению... И уже одним этим моя жизнь чище их, и этой крупницей отсутствия лжи она уже оправдывает свой тяжкий ход. И потом, еще одна мысль по поводу этого символа: подумай, нам в жизни даны нек[оторые] люди только для того, чтоб мы тосковали о них, чтоб мы пихали в них все свое самое дорогое, чтоб мы разверзали перед ними свою внутреннюю душу, — и они слепы, глухи, немые. Одни не устаивают, другие отвечают жалкими крохами, третьи ведут объяснения и счеты, внося тебя в реестрик. В конце концов, мы начинаем презирать всех (для упрощения!), мы показываем тыл всем. И встретишься вдруг с простаком, с человеком совершенно ординарным: трах! искра именно здесь. Вус? вер? вен?² — этого ты так никогда не узнаешь. Почему, когда я принесла рукопись Ф[ранк]-К[аменецкому], самое драгоценное, что может дать мне жизнь, — он влез в ванну и, вообще, не удостоил?³ И почему эта ординарная детина, Струве, читая немецкого ориенталиста⁴ в Публичной Библиотеке, сидел и думал обо мне? (П[отому] ч[то] он подошел ко мне уже вторично, в виде результата). И в ту секунду, когда он говорил со мной,

¹ Слава, почет, уважение — идишистское заимствование из иврита, ивр. — *кавод*, на идише *ковед* или *кувед*.

² Что? кто? когда? (*идиши*).

³ Речь идет о работе по теории сюжета, написанной в 1925 г., но опубликованной в конце 1980-х гг. (Фрейденберг, 1988: 216–237).

⁴ Струве мог читать в Публичной библиотеке одного из двух немецких ориенталистов. Либо это был Hugo Greßmann, немецкий библиист, опубликовавший рецензию на книгу Сентива в «Theologische Literaturzeitung» (Greßmann, 1924: 437–438), либо Max Löhr, гебраист и теолог, чья рецензия вышла в следующем году в «Orientalistische Literaturzeitung» (Löhr, 1925: 158–160).

я смотрела на него, как на Х. У. З. и думала (точно так же в 1919 г. я думала, глядя на чужого Фреймана¹): если б этому человеку я давала то, что тому, если б стучалась так же и взывала так же, — как поступил бы он? И ответ ты знаешь: потому что Ф[ранк]-К[аменецкий] разве подошел бы к безвестному, в стороне стоящему человеку, представиться, да еще будь он главой русских египтологов и председателем в Институте? А впрочем, черт его знает. Может на поверхности это все легче и лучше, а хам-то лежит (и не хам, а ординарность) в глубине, и чем глубже вексель, тем больше расплата... Да, это вернее всего; на известных градусах благородны многие, а на иных — почти никто.

Среда 1-го. Сволочная судьба! Мало для одного человека туберкулеза легких и горестей неудавшейся жизни, мало маминой болезни — еще перспектива гарантированной слепоты. Была сегодня у Беллярминова²... Глаукома в начале; через неделю снова к нему; в глазу давление, как основной признак. Лекарства соответствующие, старые отменил. Природное расположение — как я тебе говорила. На вопросы отвечал уклончиво, да и мы говорили, как два авгура. Я спокойна совершенно.

Боже мой, эти приемные докторов — умирающие от чахотки, слепые, гноящиеся! Если б растения и животные имели докторов, — какая гармония, подумаешь, мира! Да, гармония, п[отому] ч[то] все ужасы дисгармоний притыканы по приемным врачей, духовников, судебных камер, под ночными подушками. Мораль — вздор, зло и добро выдуманы одураченным человечеством. Нужно пить, есть и жить с кем попало, пока все эти органы еще «гармоничны». Или заниматься наукой — пока можешь. Какое счастье, что я не замужем! Какое счастье, что у меня нет детей! Это великое утешение в спазматические минуты нужды, гонений судьбы, болезней. Какое счастье, что никто не связался со мной, что бремя мое никто не тащит рядом невинно, что я никого не сделаю несчастным, не буду разрывать себе сердце при мысли о голодных не пригретых детях. Это такое счастье, что я, думая о себе, постоянно удивляюсь, как у меня есть хоть оно. А остальное — мой стиль, линия моей жизни, ее единая идея.

¹ Фрейман Арнольд Арнольдович (1879–1968) — российский филолог-иранист, основатель отечественной школы сравнительно-исторического иранского языкознания. Речь идет о драматическом периоде в жизни Фрейденберг, когда она решает покинуть университет, но затем следует совету, даже настойчивой рекомендации И. О. Орбели: «Иосиф Орбели, брат Рубена, востоковед, ругал меня и не допускал моего ухода из университета: я благодарна ему на всю жизнь. Восточный факультет богат, говорил он; не нравится античность, идите на арабский, персидский, кавказский, на любой цикл, но университета не бросайте.

Я сделала попытку пойти к Фрейману на персидский, но увидела, что не в состоянии. В конце концов, я возвратилась к греческому, но шла боком, со стороны Жебелева и Буша, с которыми уже не расставалась» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 3: [51]). Подробнее см. также: Брагинская, Костенко, 2019: 183–189.

² Беллярминов Леонид Георгиевич (1859–1930) — выдающийся врач-окулист, один из основателей отечественной офтальмологии.

8/VII. Ун а нэк¹. Надо кончать. Вижу, что надо написать еще столько же. Порхаю легким мыслем. Вчера была Гозочка², прямо с экзамена. Работает для искупления мира. Сегодня снова к Белляримину — фигура, входящая отныне в мою жизнь à la Юлиус³; его лекарства не помогают. Серия трехрублевков. У нас жара, пекло. Сашка⁴ увозит свою даму на юг, а мы будем сторожить сокровища Нибелунгов. Что даст маме на дачу — врет: не на что съездить искать и дать задаток. Голова от духоты не варит, заниматься не могу, уходят драгоценные годы...

**Ольга Фрейденберг — Елене Лившиц,
[Ленинград, начало сентября 1927 г.]**

Елена Лившиц, Бога ради не приходи как можно дольше, я боюсь за мимченьку. Выжди и после ее поправки, пока не пройдет нужный интервал. <...>

Вчера, когда ты сидела у татар, я варилась на заседании⁵. Это был символический в моей жизни день, достойный Леонида Андреева⁶, если б тот был талантлив и со вкусом. Ах, что это был за кошмар. Я словно проснулась, хотя и до сих пор не спала. Но бежать уже поздно: стены упали. Помнишь, я говорила, надо бежать, пока они еще стоят: теперь поздно.

¹ «Без конца» (*южный идиш*).

² Имеется в виду «Розочка» — Роза Семеновна Лившиц (1897–1993), младшая сестра Елены, врач.

³ Один из многочисленных братьев семейства Гозиассонов, за двумя из которых, Луи и Германом, были замужем двоюродные сестры Фрейденберг по материнской линии: Елизавета и Августа Якобсон. С Юлиусом Фрейденберг познакомилась еще в 1909 г., а после революции он чрезвычайно настойчиво, но безуспешно, добивался ее руки. Она вспоминала о нем: «Это был “млодый чловек”, прокутивший волосы и зубы в Варшаве, не умевший говорить ни на одном языке. Он носил “лаузенпроменад”, то есть припомаженные остатки волос на пробор, “пинкснэ” (как он называл пенснэ), цветок в петлице и белые гетры поверх лакированных ботинок; на руках — белые перчатки. <...> Мы употребляли его выражения “дикство”, “я писал писем”, “я живу хорошо, хорошо ем, делаю туалетам, пью своем стаканам чаем”, “обзорванный” (оборванный), “бутюлочка”, “с хорошему дому” (невеста ему требовалась из хорошего дома). Я составляла грамматику его языка, по образцу Гомера и Геродота, и посылала дяде [Л. О. Пастернаку]. Юлиуса все знали, все им интересовались, запрашивали, заставляли сообщать его новые достижения. Это была целая полоса жизни, это был веселый фольклор, — тот шут, который сопутствует страждущему герою» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 5: [15]). Выражение, приведенное в письме чуть выше: «порхаю легким мыслем», по-видимому, также принадлежит Юлиусу.

⁴ Александр Михайлович Михайлов, старший брат Фрейденберг, подробнее о нем см.: Брагинская, Костенко, 2019: 194, примеч. 2.

⁵ Речь идет о заседании группы сотрудников секции (позже группы) Древнего и ирано-эллинистического мира (позже Древнего мира) в ИЛЯЗВ, занимающихся изучением Гомера в свете яфетической теории («Гомер и яфетическая теория»). Эта группа-секция была организована в 1926 г. Б. Л. Богаевским, и в ней принимали участие и античники (Н. П. Баранов, М. С. Альтман, Б. В. Казанский, Н. Н. Залесский, К. М. Колобова), и востоковеды (В. В. Струве, И. И. Мещанинов, В. К. Шилейко). Результаты работы группы опубликованы в четвертом томе «Языка и литературы» (1929). Подробнее см. Богаевский, 1929: 1–20.

⁶ Андреев Леонид Николаевич (1871–1919) — русский писатель Серебряного века.

Ведь все это я знала и раньше. Но знание — одно, а видение — другое. Настает миг, художник кладет последний штрих, картина оживает. Нужна какая-то доделанность, законченность деталей, всегда «еще что-то», чтоб вдруг прозреть или ожить. Где я? с кем я? в чем? — это знаешь, но и это еще не все. Еще штрих, еще одно заседание, еще раз эти же люди + нечто еще.

Был Шилейко¹ — улицезрела. Сволочь. Возможно, что гениален, как говорят хором; хотя хоровое признание есть уже знак предостерегающий. Но как ужасно, если он и взаправду гениален! Тогда нужно повеситься: или добродушная посредственность, или, значит, гениальная сволочь. Между прочим, он обидел Фр[анк]-Каменец[кого], и тот неожиданно дал сильнейший отпор: у него тяжело заболела жена², и он был вне себя, за собственными пределами. Вспыхнул подлинный скандал.

Было тяжело и душно. Это был странный вечер: как-то вдруг обнажилось полное одиночество, бездна между моей наукой и их, словно я сидела у гистологов или химиков; все говорили, кроме меня, — я сидела так, как сидела бы, придя туда, ты; я даже не улавливала, о чем они говорят; иногда мелькало в голове, что ведь из всех присутствующих только у меня одной и есть работа по Гомеру³, а на гомеровском заседании, за весь вечер, за пять часов разговоров, у меня нет ни единой мысли, ни единого слова вставить. Там сидел весь цвет университетской интеллигентности, и не в смысле цензов, а сливки ума, остроумия, понимания; уж здесь не лошади, здесь не оправдаешься ни профессиональностью, ни средой. Оазис, Мон-Блан; если наш университет — лучший сок России, то это еще выжимка из этого сока. Ни одного друга, ни одной

¹ Шилейко Владимир Каземирович (1891–1930) — русский востоковед, поэт и переводчик, второй муж А. А. Ахматовой. В воспоминаниях Фрейденберг описывает это заседание так: «Одно из ранних заседаний “Гомера” мне особенно запомнилось. Тогда еще на них присутствовал Шилейко, длинный, чахоточный, лохматый, с большой палкой в руках. Он мне очень не понравился: в нем чувствовалась позировка и необъятное тщеславие — две вещи, которых я не прощаю. Позже я узнала, что Франк-Каменецкий дружил с ним и вкладывал в эту дружбу всю душу, а Шилейко покинул его (как меня — Быховская); это была глубокая травма Франк-Каменецкого, от всех скрывавшаяся. Так вот, однажды, на одном из заседаний у Богаевского, еще в присутствии Шилейко, вошел Франк-Каменецкий и рассказал, что его жена тяжело заболела, при смерти. Все замерли. Шилейко сказал что-то оскорбительное. Сам Франк-Каменецкий, среди поднявшихся вопросов и сочувствий, держался сдержанно. Я была страшно поражена случившимся» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 7: [21 об–22]).

² Дора Михайловна Франк-Каменецкая.

³ Работа, о которой идет речь, написана в 1922 г., ее название приводится в Curriculum vitae, приложенном к диссертации: «Литературный генезис “Одиссей”». В марте 1927 г. в «Гомеровской» секции Богаевского Фрейденберг делает доклад, представляющий собой экстракт из этой большой работы. Впоследствии он опубликован в рамках коллективной труда секции: Фрейденберг, 1929: 59–74. «В Одиссее мой внутренний глаз неожиданно стал видеть тавтологию мотивов. Но то, что наиболее изумило меня какой-то математической достоверностью, заключалось в законах композиции сюжета (а то и целого жанра): достаточно узнать композицию, чтоб узнать содержание» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр.:11 об.–12).

привязанности, ни одного сочувствия! Кучка пошляков, с отсутствием самого примитивного духовного вкуса; тщеславные, актеры, ничтожества, карьеристы. Ярмарка тщеславия, подхалимство, трусость; один лижет зад у другого, чтоб выслужиться, а за спиной готов удавить. Альтман¹ садился к Шилейке в профиль (он у него красив), взбивал кудри, томно стонал, стараясь быть «интересным». Они все, эти мужчины, кокотки, с вечно алчущей душой показного блеска, с жаждой самопродажи, с неутомимыми поисками все новых и новых поклонников. Они хотели бы бегать ночью по Невскому, стреляя в прохожих своими фальшивыми докладишками и мыслишками — эти проститутки от науки. Символично, что вечер закончился после оскорбления взволнованного Франка [т. е. Франк-Каменецкого], совместным походом в пивную Шилейки, председателя (бывшего при Франке за него и против Шилейки, но Ф[ранк]-К[аменецкий] ушел раньше), еще одного ничтожества и Альтмана, которого никто из старших не приглашал, но который клокотал, кипел, шумел и переливался (он почти и незнаком с 3-мя из них, в том числе и с Шилейкой виделся лишь раз) и который «уцепился» из тщеславия и полного отсутствия достоинства.

Ах, это ли все! Сегодня — они друзья, через час — они предатели; их сердце — весы мелочного торговца, падающие и поднимающиеся в зависимости от копеечных гирь. До трамвая ты имеешь у них успех, но уже в трамвае ты замечаешь, что их нос вытягивается. Это биржа с вечной нервной игрой на повышение и понижение, где ни за чье отношение нельзя ручаться; университет — это биржа, где деловито стоят на одном месте и толкаются, сами создавая эфемерные ценности и сами же их колебля.

Но не таковскую напали. В этой игре ажиотажа тщеславий и трусости они меня не заденут: плевать я хочу на них всех, и если рука моя еще цела и чиста от удара, то потому, что не настало время хлестнуть их. Чхать мне на них всех,

¹ Альтман Моисей Семенович (1896–1986) — филолог, специалист по античной и русской литературе, переводчик, поэт. Учился в Бакинском университете у Вячеслава Иванова, в 1924 г. был командирован в ИЛАЗВ, сотрудничал также в Яфетическом институте, ГАИМК и др. научных и учебных учреждениях Ленинграда. Фрейденберг вспоминала о нем: «...в середине ноября 1925 г. на лекции Марра появился Альтман, молодой человек блестящего остроумия и понимания, но моральное ничтожество, жулик. Впрочем, я, как и все тогда вокруг Марра, была им очарована. Я с ним тесно подружилась [так!]. В его лице я нашла доброго товарища, блестящего собеседника, человека смелой и свежей мысли. Как ученик Вячеслава Иванова, он был создан из какой-то смеси устаревших литературных течений, — мистики, формализма и, главным образом, эротики, — вкупе с идеями Марра и “теорией каламбура”» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 6: [31 об.]). В другом письме Е. С. Лившиц Фрейденберг с горечью пишет о ссоре с ним: «Сегодня порвала навсегда с Альтманом — он объявил, что навсегда. И опять повторение Быховской — без прощанья, без подачи руки. <...> Не то жестоко, что Альтман или Ихиль Шомес мерзавцы; ну и пусть, черт с ними, мне с ним не венчаться. Жестоко со стороны жизни, что всякий маяк всякой остановки заводит только на мель, что надежды, только что осевшие на чем-то и в ком-то, обращаются в пепел, что каждая иллюзия — ах, каждая, с таким трудом создаваемая, — разбивается так легко и примитивно» (Архив О. М. Фрейденберг, Москва).

все они могут провалиться — нет для меня ни лагерей, ни красок, все они одинаковая сволочь, в прошлом ли, в настоящем ли.

Я почувствовала освобождение. Да, освобождение! Тяжко сердцу, этапы его в крови. Но закал! Но свобода!

Я одна! Попытки к сближению кончаются, вне меня, фиаско. Значит я так и должна быть одна — в этом моя планида.

Кладу водораздел между собой и ими. Я их увидела: кончено. <...>

Теперь за работу. Я уже неделю не работала.

Итак, до «когда-нибудь», а может быть и до скорого. Учись принимать страдания за карту, которую нужно бить. Крепко целую.

Твоя Оля.

**Ольга Фрейденберг — Елене Лившиц,
[Ленинград, август 1928 г.]**

<...>

О себе ничего не могу сказать тебе веселого. Я уже даже не чувствую себя в мрачном периоде; мне начинает казаться, что это норма, что моя жизнь такой была, есть и будет. Это то, что Байрон называл «спокойствие отчаяния»¹ и к чему я так часто возвращаюсь. В часы ночных итогов и прогнозов своих судеб я только одним утешаюсь и умиряюсь: это... ты понимаешь, мыслью о тебе... И о возможности для тебя счастья...

Уже были и прошли дни моего полного освобождения, совсем так, как говорила ты. Моя душа исполнилась легкости и света, точно птица, взлетевшая к поднебесью; я не могу тебе сказать, что это было; в сущности, ничего; но от возможности снова пережить это «ничего» душа становилась невесомой и прозрачной. Я вернулась к себе; я обрела снова свой мир и мир²; далекими-далекими стали все последние события и их действующие лица. Потом, я кончила работу³; и как всякое большое завершение, оно прошло в ряд с обыденным и ничем не дало о себе знать, — словно так и нужно. Но час оценки пришел невзначай, и вдруг то, что неверным светом показывалось еще

¹ Байрон Дж. Ты счастлива (1808, пер. Плещеева):
Ты пристально в лицо мне посмотрела;
Но каменным казалось оно.
Быть может, лишь прочесть ты в нем успела
Спокойствие отчаянья одно.

² До реформы орфографии в 1918 г. разное написание этих слов предполагало разное значение: мир как отсутствие ссоры, несогласия, войны и мир в значении общество, человечество, вселенная.

³ «Семантика сюжета и жанра», первый вариант «Поэтики сюжета и жанра», имела еще и другое название «Прокрида». Её Фрейденберг объясняла так: «я хотела поставить во главу угла мысль о различиях, которые оказываются тождеством (новый возлюбленный Прокриды предстает перед нею, как ее старый муж)» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 6: [80 об.]).

в первые дни работы и угасало в годы ее процесса — вдруг оно заговорило, как громкоговоритель, прямо мне в уши, хочу я этого или нет: что работа значительна и еще не поддается отчету, как не поддавалась охвату до момента претворения. И сразу же озарило внятное ощущение недостаточности сказанного в ней — в прямой, именно в прямой, пропорции к ее значительности. Шевельнулось глухое бессознательное предчувствие большего, неоформленное видение следующих работ, даже их основная суть; обожгло, взволновало, угасло. Но след остался; и — что бывает со мной только в самые большие минуты — остался в мгновенном ощущении великого, на миг задевшего меня своим крылом, и в ответном переживании своих сил, подготовленных к величию. В этот день я простила все; и ничтожество, незадолго до этого причинявшее мне такую сильную боль, вызвало у меня чувство жалости и... как всегда в такие минуты... готовность к терпению и претерпеванию. Стоял теплый солнечный день; я была свободна и далека от человека¹, с которым в саду сидела — в том саду, где была уязвлена дважды непереносимо. Я говорила о науке, о новых замыслах большой, еще не поддающейся форме, работе, о будущей работе, в которой я хочу взять свою душевную ось научным материалом. Разговор углубился, отошел от всего личного; а когда оно прилило снова и я отказалась от встреч у Р[аисы] В[икторовны]², то сначала был протест, а потом ответ, что боязнь потерять общение со мной так велика, что все, любые, условия принимаются.

<...> Потом пошли будни. Первая радость освобождения отошла. И хотя я «отделилась» вполне, разоружив от иллюзий все воспоминания и обескровив встречи, все же, вне всякого содержания, в полной форме, стали возвращаться состояния души, близкие недавним. Именно потому, что они уже были лишены всякого содержимого, я увидела (да и раньше понимала это), что все пережитое было просто «внутренней лепкой» во внешнем; что дело не в том или ином событии или человеке, а в ходах моей внутренней жизни — в моей физиологии и психике; а это — а это остается и после освобождений или преодолений. Такое дотрагиванье до души свинцовой тоски или холода настоящей горести — уже не проходит и не забывается. Что-то темное, не живое есть в этих прикосновениях, — и тогда начинаешь понимать вечный фонд разрушенья, который тщательно скрывают от других и культивируют для своего отчаянья душевно-больные.

Из этих состояний возвращаешься к жизни с постоянной настороженностью перед рецидивом; жалеешь людей, покидаешь высоты, отказываешься от требований и трезвости, чтоб чем-нибудь приласкать свое и чужое сердце. Как перед большим и настоящим горем, забываешь мелочь надежд и упований,

¹ И. Г. Франк-Каменецкий, подробнее о нем см. Брагинская, 2019: 161–162.

² Шмидт Раиса Викторовна (1897–1941/42) — близкая подруга Фрейденаберг, филолог-классик, историк и археолог. (Подробнее о ней см.: Хршановский, 2016: 535–542).

всякого рода реализаций или побед. В виде частности и эпизода идешь с работой к Марру. Смотришь, как сквозь бинокль, на движущуюся толпу псевдо-создателей, на мнимые увлечения, мнимые иерархии и заслуги, на суету подражательной деловитости; и, вспоминая о себе, что ты сидишь в приемной с работой — плодом интуиции и догадок, — за которой столько страстного и страстного пути (зависит только от ударения, которое ставила Жизнь), — чувствуешь себя рукой зрителя, вытянутой к биноклю. Естественно: речь о них, а не о тебе; там — игра и напряжение перипетии; ты оживаешь, как правомочное лицо, только у вешалки, где тебе выдают, по предъявлению твоего номерка, твое верхнее платье и по номеру калоши. Между тобой и ими вечная договоренность контакта, при вечном несливании и разделе.

Смешно говорить! Марра эта работа интересует, как прошлогодний снег¹. Он оставил ее у себя для прочтения, — это значит, что я оставила ее для прочтения на его столе, где каждый подойдет и безответственно возьмет из нее или из примечаний любое, нужное ему, место. Не оставить — значило принести ее обратно домой без всякого продвижения вперед. Только и делать, что обратно приносить, освобождая от чужих рук, свои идеи, свое сердце, свои доклады, наконец, и свои книги — это тяжело! Не проще ли, раз моя внутренняя судьба идет наперекор внешней и сердце зависит от ничтожеств, а мысль от бездарности — оставить все свое самое дорогое на чужом столе, для общего пользования? Быть может, это окажется легче, чем «борьба за освобождение» и кристаллизация. На всех фронтах я биться не в состоянии.

Тем более, что сегодня, при огромной аудитории, Марр рекомендовал заниматься и по всем вопросам обращаться к его ассистенту, Софье Львовне Быховской.

С кем и о чем говорить? Что им доказывать? К чему взывать? Ведь когда меня определили в институт на 24 р. жалованья, то Софья Львовна, мой друг, бывавший у меня в доме и сочувствовавший моей бедности, — нашла, с научной точки зрения, несправедливым².

<...>

¹ В воспоминаниях Фрейденберг так описывает свой разговор с Н. Я. Марром о «Прокриде»: «Как только книга была мною написана, напечатана на машинке и сброшюрована, я взяла ее и повезла в Академию мат[ериальной] культуры Марру, Он надел очки и стал перелистывать.

— Метод? Метод какой? — сердито, почти угрожающе спрашивал он.

— Генетический, ответила я. Он остался не совсем доволен. Следовало ответить “палеонтологический”, но я не хотела внушать ему мысль о подражательстве его целям и выводам. Его легко было обмануть, но я его не обманывала.

Нельзя сказать, чтоб Марр был рад или заинтересован этой книгой по литературной теории. <...>

Я попросила его напечатать Прокриду. Он обещал. Я попросила его прикрепить Прокриду к Яфетическому институту. Он обещал. Я уехала от него, несмотря на обычный дружелюбный прием, без всяких надежд» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 7: [44 об.]).

² Фрейденберг иронизирует над Быховской, которая «с научной точки зрения» теперь считала ее недостойной даже мизерного жалования.

Ольга Фрейденберг — Софии Поляковой,
Ленинград — Щорск (Украина), 27 июля 1936 г.¹

27 VII 36

Роман Ленинграда пошел стереотипно: в то время, как он наиболее разгорячился, ему был вылит на голову ушат воды. Люди не верили своему счастью. Мама меня разбудила диким возгласом: «Оля! Оля! дождь!!» В нем было больше значительности, чем в мистериальном возгласе жреца ἡ παρθένος ἔτοκεν, αὐξεί φῶς². Впрочем, цитата, как всегда, неудачна; нужно было привести другую — ὕει κύει.³

2 VIII

Дорогая Соня!

Вот сколько прошло времени. Сегодня получила Вашу вырезку (звучит по шейлоковски!)⁴. Трескалась ужасно. Я давно о ней знала, но не читала. Выпад против умершего Буша⁵ вызвал во мне такое негодование, что я сейчас же отправила в адрес президиума Ак[адемии] Н[аук] филиппику, где давала (на имя Горбунова)⁶ собственную интерпретацию метафорам 'раболепия' и 'двурушничества', отнюдь не восходящим к палеонтологии. Пусть, сволочи, выкушают, двурушники проклятые, 'товарищи' и 'друзья', двойники преисподней⁷.

¹ Ф. 3275. Оп. 1. Д. 76. Л. 12–15 об.

² Косьма Иерусалимский со ссылкой на Епифания Кипрского рассказывает об эллинском мистериальном обряде, совершавшемся под землей в полночь. Выходя из подземелья, участники ритуала восклицают: «Дева родила, Свет возрастает» (*древнегр.*) (Cosmas Hierosolymitanus, *Commentarii in Gregorii Nazianzeni carmina*, 52. 53–57).

³ «Дождит, беременит» (*древнегр.*). Тайное сакральное восклицание из сценария Элевсинских мистерий; его приводит Ипполит Римский в «Опровержении всех ересей» (*Hippolytus, Refutatio omniu haeresium*, 5.7.34).

⁴ О какой газетной статье идет речь, установить не удалось; слово «вырезка» намекает на условие займа (кусоч живой плоти заемщика Антонио) в «Венецианском купце» Шекспира.

⁵ Буш Владимир Владимирович (1888–1934) — литературовед, фольклорист, краевед, библиограф, участник Пушкинского семинара С. А. Венгерова, сотрудник Книжной палаты, участвовал в создании Ташкентского университета (1920–1922) и в работе Саратовского университета (1924–1931). Во время партийной чистки в 1933 г. был исключен из рядов ВКП(б) как бывший кадет, был потрясен этим решением, дважды обращался с просьбой о пересмотре своего дела. В 1934 г. решение об исключении его из партии было наконец отменено, но он уже был тяжело болен и вскоре скончался. Фрейденберг очень высоко ценила его как преподавателя и как человека, поддерживала и навещала его во время смертельной болезни, в ее архиве сохранилась небольшая статья о нем «Настоящий учитель: (памяти В. В. Буша)», 1936 г.

⁶ Горбунов Николай Петрович (1892–1938) — советский партийный и государственный деятель, ученый-химик, академик и секретарь АН СССР (1935). В 1938 г. арестован по «делу альпинистов» и расстрелян.

⁷ Палеонтология — в яфетической теории так назывался метод исследования доисторической семантики. Фрейденберг иронически переносит термины палеонтологической семантики (двойники преисподней и др.) на своих коллег.

А Берков¹! Это о нем говорится, ибо его статья по-немецки, фигурировавшая на первом месте в списке трудов (перед защитой) не могла быть прочтена председателем академиком Орловым² за незнанием немецкого языка. Но Берков адовый трус. Узнав, что моя книга поперхнулась³, он перестал мне звонить и не дал своей книги. Только, когда он узнал (ошибочно, конечно!), что это из-за опечаток⁴, он позвонил, чтоб проститься перед отъездом. Книгу же обещал осенью дать — она лежит для меня, но просто у него не было случая мне ее дать в течение 2-х месяцев... Боясь малого, он влез в большое: это совершенно Эзоповская тема!

Пока ничего нового нет. Теофраста цензура вернула, не разрешив. Воспоминания о Марре *idem*.⁵ За пер-



С. В. Полякова.
1930-е гг. Фотография из личного дела.
ОА СПбГУ

¹ Берков Павел Николаевич (1896–1969) — литературовед, библиограф, специалист по русской литературе XVIII в., работал во многих научных и образовательных учреждениях Ленинграда, в том числе преподавал в ЛИФЛИ, позже заведовал кафедрой русской литературы в ЛГУ, с 1933 г. и до конца жизни оставался сотрудником Института русской литературы (Пушкинский Дом). На кафедре классической филологии в ЛИФЛИ вел семинар по технике научной работы. В 1936 г. защитил докторскую диссертацию «Ломоносов и литературная полемика его времени, 1750–1765» (Берков, 1936). Берков опасался не зря, в 1938 г. он был арестован как «австрийский шпион», провел в заключении 14 месяцев.

² Орлов Александр Сергеевич (1871–1947) — литературовед, специалист по древнерусской литературе, профессор МГУ, академик АН СССР (1931), с 1931 г. — заместитель директора Института русской литературы (Пушкинский Дом), с 1933 г. — руководитель отдела древнерусской литературы.

³ В 1936 г. была опубликована «Поэтика сюжета и жанра», а позже в «Известиях» — рецензия на нее Ц. Лейтейзен «Вредная галиматья». Такая рецензия могла стоить и жизни, и свободы. Легкость, с которой Фрейденберг пишет об этих грозных событиях и проработках, поражает. После рецензии многие коллеги и сотрудники опасались здороваться с Фрейденберг и сесть с ней рядом.

⁴ После письма Сталину Фрейденберг вызвали в Москву к начальнику Главлита Б. М. Волину, с книги был снят запрет, а остановка ее продажи была мотивирована незначительными, исправимыми опечатками. Ленинградский цензор предложил внести исправления и выпустить второе, «исправленное», издание, чтобы закрыть тему. К изумлению цензора, Фрейденберг отказалась. Историю «конфискации» «Поэтики» см.: Брагинская, 1997: 421–433; сцену у ленинградского цензора см.: Braginska, 2017: 315–317.

⁵ *Idem* (лат.) — то же самое. Имеется в виду научный перевод «Характеров» древнегреческого философа Теофраста, подготовленного в ходе семинара, который Фрейденберг вела со студентами-отличниками: С. В. Поляковой, Б. Л. Галеркиной, Н. В. Моревой, О. А. Гутан и др. «Характеры» вместе со вступительной статьей Фрейденберг и статьями ее учениц были изданы только в 1941 г. в составе сборника кафедры классической филологии ЛГУ (Фрейденберг, 1941). «Воспоминания о Марре» опубликованы спустя полстолетия, см.: Фрейденберг, 1988: 181–204.

вое я буду кусаться (а бумага-то ждет не дождется, звонит, требует: не знаешь, где найдешь, где потеряешь!)¹. С Т[еофрасто]м понятно. Это, к сожалению, настолько занимательная вещь, что она должна была явиться первой рукописью, которую цензор прочел действительно. Остальное — следствие. Но опухоль доброкачественная; по-видимому, нас ждет полный успех — было бы скучно, если б начиналось удачей. Что же до Марра, то я без смеха не могу думать об этом. Там не пропускают намеков на Яфет[ический] Инст[итут]² и его вельмож; а и делов-то всего лишь то, что я говорю, что с известного времени перестала там бывать. Доходчиво, значит! Это не может не доставлять удовольствия. Я знала, что не пропустят. Но тут я буду упряма. Для некурящего человека фимиам также противен, как и махорка. Впрочем, я еще не видела ни той, ни этой рукописи и не знаю конкретно, что преступно. После внесения поправок Горлит опять просмотрит; а в Теофрасте ничего не может быть, — очевидно, у меня что-то еретическое, но я настаивать не буду и охотно согласна что угодно и сколько угодно изменять и выбрасывать.

«Дело» о моей книге, по-видимому, переслано в Москву и закончено рассмотрением в Обллите³. Я, конечно, ничего больше не знаю. Только контроль над моими работами стал в цензуре значительно жестче. Я, впрочем, к этому вопросу перегорела и впала в безучастность.

Хотела выслать Вам потрет Деборина⁴, снятого на траурной трибуне при похоронах великого Карпинского⁵. Но мама со слезами на глазах умоляла сделать это лично, боясь, чтоб фото не пропало. Кстати о душной погоде. Вы получили мою задыхающуюся открытку? Сегодня опять началось. Я, с апотропической целью, то ищу дачу, то хожу в курортные бюро. Первый раз клюнуло: на другой же день пошел дождь и наступила передышка. Сегодня я повторила; что-то будет завтра?

В ЛИФЛИ⁶ держит одно существо, которое я должна поддержать. Пришлось съездить в это пекло. Меня сразу же делают главным экзаменатором... по русской и западной лит[ерату]ре. Чем кончится эта авантюра, не знаю.

¹ Историю чудом добытой для публикации перевода Теофрастовых «Характеров» бумаги см. в письме С. Поляковой: Костенко, 2018: 145–148.

² Основан в 1921 г. Н. Я. Марром, переименован в 1931 г. в Институт языка и мышления им. Н. Я. Марра, ныне Институт лингвистических исследований РАН.

³ Речь о «Поэтике сюжета и жанра» и реабилитации книги, с запретом, однако, автору печататься большими тиражами и вне университетского издательства.

⁴ Деборин Абрам Моисеевич (1881–1963) — советский философ-марксист. Деборину Фрейденберг писала в январе 1929 г. в связи с «Прокридой», найдя в книге «правительственного философа и диктатора мыслей» то, что фактически проводила в своих работах (по-видимому, это был марксистский извод гегельянства).

⁵ Карпинский Александр Петрович (1847–1936) — геолог, академик (1896) и первый избранный президент Российской академии наук (с 1917). Похороны состоялись 17 июня 1936 г., в них приняли участие высшие руководители СССР и лично И. В. Сталин. Урна с прахом захоронена у Кремлевской стены.

⁶ Ленинградский институт философии, литературы и истории, был выделен из ЛГУ в 1931 г., а затем снова с ним слит в 1937 г. В 1932 г. Фрейденберг пригласили организовать в нем кафедру классической филологии.

<...> Умней, как всегда, Сарра¹. Где Вы думаете она проводит лето? Вы угадали, в Крыму. Но ведь ей нужна среда, а не Пятница, и перспектива одинокой робинзонады ее мало привлекает. Поэтому не ищите ее на поверхности суши или моря. Она tief in d'r Erd². Она поднимает свою квалификацию. Она находится на производственной практике. Да, да, она копает. Но она хочет уметь копать не дилетантски, а чтоб стать специалистом; латынь и греческий ей нужны только, как источники, понятые ею в увязке с копаньем, совсем по-Гезиодовски: «концы и начала, страшные, мрачные»³. Итак, она получает от ЛИФЛИ сотни рублей в качестве моральной поддержки за блестящую успеваемость по новому учению о языке ак[адемика] Мещанинова⁴, и едет в Керчь с ГАИМК'ом. Там удивляются, но терпят; под конец ее назойливость начинает обращать на себя внимание, от нее бегут люди и поезд, но она пользуется и этим. В промежутке она кончает курсы по копанью, и без скандала не обходится и там. Но какое мастерство она покажет нам этой зимой! Что же до Ив[ана] Ив[ановича] Мещ[анино]ва, то в годы питания горохом мы говорили: «Авиатор (mille pardons!⁵) авиатора видит из ватера».



И. И. Мещанинов.
Архив О. М. Фрейденберг,
Москва

¹ Шмерлинг Сарра Моисеевна (1915–19??) — студентка, в ЛИФЛИ поступила в 1933 г., после окончания школы ФЗУ Канонерского судоремонтного завода по специальности слесарь. Участница скандала на кафедре, связанного с директивой местного партсекретаря о завышении отметок «детям рабочих» и занижении «детям служащих». Получив у И. М. Тронского и Фрейденберг двойки по древним языкам, «Саррочка созвала собрание студентов и назвала наш поступок “откровенной вылазкой классового врага”. Там же раздавались громовые речи против аристократа Толстого» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 8: [83 об.]). Кафедру сотрясали собрания и обследования, Фрейденберг писала А. А. Жданову... В марте 1936 г. С. Шмерлинг была исключена из ЛИФЛИ «за нетактичное поведение с преподавателем», но в апреле того же года восстановлена.

² Глубоко в земле (*смесь идиша с нем.*)

³ Гесиод. Теогония, 738–739.

⁴ Мещанинов Иван Иванович (1883–1967) — археолог, ученик и преемник Н. Я. Марра, возглавивший после его смерти Институт языка и мышления, академик АН СССР (1932). По сведениям Фрейденберг, именно Мещанинов инспирировал разгромную рецензию в «Известиях» на «Поэтику» и дальнейшую травлю этой книги и ее автора.

⁵ Тысяча извинений! (*фр.*)

Я, сколько времени хватает, дую над Erga¹! Но его не так много. Библиотека, Гастроном, неприятности, неисчерпаемое море экстренных дел и т. д. Застряла, было, на басне², но несколько счастливых догадок выручили. Впрочем, это писанье для умалишенных. По-видимому, говоря совсем серьезно, нашу невинную работу, довольно элементарную и совершенно простую, еще лет 10 будут воспринимать как бред. Мои лучшие друзья, люди, меня любящие, впадают от моей книги в меланхолию и советуют мне отдохнуть. Над этим нельзя не задуматься. Видно, дело не в фактах, не в опыте; я всегда вспоминаю, как Гарвей³ делал сотни демонстраций кровообращения — и это видели воочию, щупали, но никакого впечатления не испытывали, и знали только догму Галена. Дело в различных планах мышления. Такая простая вещь кажется абракадаброй, как то, что отвлеченные понятия были когда-то конкретными образами. В этом пункте стоп. И мы обречены жульничать, считая себя Эмпедоклами⁴, когда так легко заставить нас сказать что-н[ибудь] более новое и более остроумное. — Я рада, что Вам пришлось по желудку Шпенглер. Мы, значит, можем понимать друг друга. Он имел для меня большое биографическое значение. Когда я его читала, мне казалось, что солитер, нажитый мною от омофагии сырых источников, начинает шевелиться и доводить до обморока. С тех пор я любила меряться с немцем по части дуализма науки и искусства. Я говорю Вам, что от науки у меня всегда было тяжело под ложечкой, а к искусству кровь и кости дали мне все, если не считать дарованья. Но за то, что он так меня взбудоражил и раздражил солитера, я люблю мстить немцу. Так вот, вольно же ему понимать науку по-цеховому. А что, если наука одна из форм искусства? Дуализм раздут. И наука может стать а-причинной, да она такая и есть⁵. Я вспоминаю свою гному: какая разница между искусством и наукой? — в искусстве важно не «что», а «как», в науке же не «как», а... «кто». Так думают и Fach'и⁶.

¹ Имеются в виду «Труды (Erga) и дни» Гесиода, над монографией о Гесиоде Фрейденберг в это время работала.

² Одна из глав монографии о Гесиоде: Фрейденберг, 2007: 126–156.

³ Гарвей Уильям (William Harvey, 1578-1657) — английский ученый-медик, основоположник физиологии и эмбриологии, открыл кровообращение, доказав, вопреки утверждениям древнеримского медика Галена, что кровь циркулирует по организму.

⁴ Эмпедокл — гениальный и при этом эксцентричный сицилийский философ V в. до н. э. Он был прославлен «чудесами»: воскрешением бездыханной девушки, историями о переселении собственной души, причислением себя к бессмертным и богам. Вероятно, Фрейденберг сопоставляет собственное поведение с Эмпедокловым «жульничеством», потому что новые и остроумные мысли воспринимаются с большим трудом и их «прохождение» нужно обставлять показом «фокусов», пафосом, зашифровывать мысли образным языком.

⁵ О восприятии Шпенглера Фрейденберг см.: Брагинская, 2019: 166–167.

⁶ Т.е. специалисты (нем.).

Я была настолько на сломе, что задумала ехать — ощутить свободу, «вырваться». Три дня я ездила, с проспектом интуриста в руках, по Крыму и Кавказу, по Волге и Каме, побывала на Алтае и останавливалась в Харькове и Москве. Это успокоило меня и почти исцелило. Я счастлива, что все разъехались и я нахожусь в провале времени. О занятиях и съезде думать не могу. Хочу украсть сентябрь. Ах, нам дают идиотское воспитание с установкой на καλὰ κ' ἀγαθὰ¹, а жизнь совсем что-то другое, а жизнь мелка, как знойная река, и добродетельно-цинична; зуб можно вырвать; а сердце? Положим, и сердце; но вкус, что сделать с простым отвращением и тошнотой? Желая помочь себе, я отвечаю: «Писать Гезиода». Итак, «досвиданье», и утешайтесь тем, что педология еще хуже. Вам не казалось всегда, что это ножная наука, à la педикурия? Шлю Вам и Вашей маме товарищеский привет и надеюсь, что Вы отдохнули и пополнили. Я уверена, что мама Вам очень кланяется. Ваша ОФ.

[P.S.] Вводят штатно-окладную систему, и главной считается не педагогическая, а научная работа. Наши поручения полетят. ЛИФЛИ до 1937 г. не сольют. Истфак отходит к ЛГУ. Я должна писать какую-то записку.

В городе ад, не приезжайте. Спасите папу.

**Ольга Фрейденоберг — Софии Поляковой,
Ленинград от 5 июня 1937 г.²**

5 июня 37

Соня, дорогая, я хочу, чтоб Вы знали, какой страшное несчастье принесла мне смерть Израиля Григорьевича³. Тяжкая ноша ложится на меня: дожить жизнь. Но как это выйдет, не знаю.

Я его любила и была им любима. У нас было полное, глубокое понимание друг друга, общие мысли, общая наука. Только два человека на свете работали так, как мы, и мы оказались в одном городе, в одно время. У нас было исключительное понимание и родство.

7-го июня — 13 лет, как И[зраиль] Г[ригорьевич] пришел впервые в мою квартиру, и я его увидела. Он пришел, как родной к родному, по моему письму, и за 13 лет не произошло уже больше ничего, чего не было бы в этот день. События развертывались и менялись; но встреча и любовь полностью

¹ «Прекрасное и благое» (*древнегр.*), это словосочетание обозначает человеческое совершенство в греческой этике.

² Ф. 3275. Оп. 1. Д. 76. Л. 28–33.

³ О взаимоотношениях с И. Г. Франк-Каменецким см.: Брагинская, 2019: 161–162.



Предположительно
И. Г. Франк-Каменецкий.
Архив О. М. Фрейденберг, Москва

осуществились в тот день¹. Так за 13 лет, с момента, как я увидела И[зраиля] Г[ригорьевича], я не переживала ни одного дня, в который я бы его не любила. Но он поддался натиску жизни, и мы повели счет только с 1928 г., когда сблизились по-настоящему. Это произошло в розовом домике в Царском. Его жена была за границей². Я была без мамы. Больше оно не повторялось. Месяц мы были свободны.

Но я тянула его за собой в свое юродство, а он подчинялся. Я верила в жизнь, в высшую силу, в огромное счастье. Я всегда видела жизнь через доверие и чистоту, и не понимала, что это сложно-сконструированный, искусственно вычисляемый точной механикой, прибор. Мы ждали ее приезда и соучастия. А приехала жизнь, бытовая, житейская, из ежедневного

¹ В воспоминаниях этот день описан так: «В мою жизнь неожиданно вошел тот, кого я ждала. В этом было что-то до того сильное и сказочное, что я могла только отдаваться непосредственному счастью. Все в нем: его голос, лицо, манера говорить и держаться, все принадлежало родному человеку и соответствовало моим мечтам, чаяниям и вкусам. Моя жизнь оказалась оправданной. Стоило страдать, жить, тосковать, испытывать одиночество и обиды, стоило хранить чистоту и молитвы, верить, ждать, переносить все, что посылала жизнь — раз это чудо сбылось, и вот оно здесь, у меня, сегодня.

Мы еще сидели вместе. Это нисколько не было похоже на обычную встречу двух ученых.

— Вот что, сказал он, по условиям моей жизни, о которых вы узнаете после, не я к вам буду ходить, а вы ко мне. Я познакомлю вас с моей женой. Вы часто будете приходить к нам, и изредка я к вам.

В другом контексте такое условие было бы невысказано. Но тут прокладывалась особая линия отношений, и начиналась конспирация близости.

Когда он встал и ушел, мне не хотелось включаться в жизнь. Во мне пела музыка. Это было больше, чем счастье. Что-то глубочайшее открылось мне. Нашему общению не виделось ни края, ни пределов. Я как-то погрузилась во все “наше”, в наше “мы” — в самое лучезарное на свете.

Все прошлое навсегда отделилось от моей жизни. Но казалось, что иначе и быть не могло, что любовь — такая — была предуказана всем ходом моего духовного бытия и нашей совместной судьбой.

В тот день я прошла весь путь нашей любви, словно время должно было только осуществить то, что уже произошло, в конкретном раскрытии. Я чувствовала во всех деталях самое большое, что несла с собой эта любовь. Тут была ее альфа и омега, а промежутки оставались за днями.

В тот день я все провидела чувством, я завершила весь круг любви. Ничего большего он не мог принести мне, потому что ничего большего и высшего уже не было у любви» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 5: [73–74]).

² Д. М. Франк-Каменецкая летом 1928 г. уехала за границу к больной матери.

обихода. Мы ушли в надежду. Отказавшись от счастья, мы оба согласно построили другой фантом — о доживании рядом вплоть до старости. Нам казалось, что, отказавшись от всего, чем жива жизнь, мы сохраним близость в консервированном виде. Мы не учли автомобиля.

Я много бунтовала за эти годы и умирала под игом ходячей семантики. Я хотела прорвать старое барахло морали, понятий, долга. Но теперь он тащил меня в честность, которой я не хотела, — и я подчинялась. Потом мы оба плакали, но коридор в ЛИФЛИ и шопот у меня в кресле стали с нами сожительствовать на равных правах с надеждами, переросли их и заняли то самое пространственное место, которое мы когда-то отдавали под счастье.

Мама не потому не любила его, что не любила. Она его чувствовала лучше меня. Но сперва она боялась несчастья жены и не вынесла бы ей «измены», а потом — я так думаю, об этом мы никогда не говорили — она не могла в душе простить, что он не сделал выбора и прижал мою жизнь к стенке. Она считала, что спасает меня, что он разбил мне жизнь, что он не способен ни любить по-настоящему, ни приносить жертв. Ах, у каждого человека своя правда, а мама жива своей, и вся страсть ее души всегда голосовала за меня. Тем она и лишила меня — не то, что счастья (о нем уже никто не думал) — но возможности больше держать руку И[зраиля] Г[ригорьевич] в моей руке, чем я успела за 9 лет.

Никто не думал о транспорте! Лодка Харона, между тем, приняла форму автомобиля.

9 лет я не ездила в Царское. Меня обманула реалистическая метафористика. Я спостила, я прочла ее, как читает Ив[ан] Ив[ано]вич античный текст, за спасибо здравому смыслу. А реальности никакой не было: мамина болезнь, выезд, поиски дачи налетели сверху покровом пыли. Шла большая и подлинная работа судьбы. События ей не синхронистичны. Между свершением их и между чувственным осуществленьем их во времени и в пространстве проходит некий промежуток. По-видимому, события сперва полностью и до конца свершаются, а потом, как гром, обращаются в реальность, долетая до наших органов восприятия в виде каких-то чувственных, — подобно атмосферическим, — явлений. Этот блеск молнии и грохот грома мы называем реальностью.

Да, у судьбы своя физика. За месяц до несчастного случая — Израиля Григорьевича уже не было.

Я ездила вдруг в Царское, и почему-то заходила в наше прошлое, нанимала его на месяц или два, смотря по погоде, вопреки всякой логике — или именно только по ней. Изр[аиль] Гр[игорьевич] не хотел этого и просил. Он чего-то боялся. Мы оба, анализом здравого смысла, решили преодолеть пустяки.

На перроне начинали распаковывать его гроб, но я прошла мимо, хотя и содрогнулась¹.

Потом нас обоих нужно было подготовить. У меня стало нарастать чувство конца. Я совершенно явственно, через чувства, свободные от сознания, ощутила, что событие совершилось. Но я, конечно, неправильно это объяснила, как только взялась за сознание. А он доделывал последние дела. В нем засел ужасный, темный страх. Он заживо разлагался. Работа не шла. Последнюю лекцию он провел с огромнейшим трудом и сокрушающим чувством бесполезности. Не находил себе в жизни места. Темен был до невероятия. День за днем шли распад жизни и страх ужасного неведомого.

Потом нужно было прощаться. И последний раз он пришел ко мне 27 мая. Вдруг прорвалась тьма. В его сердце хлынули потоки тишины и света. Он всю нежность дал мне, всю кровь сердца. Был светлый, спокойный, счастливый и без конца близкий. Мы обменялись всем самым дорогим.

Прощанье в ЛИФЛИ произошло 28-го. Я ему рассказала, как была накануне взволнована чем-то особенным по глубине и чувству, что произошло вчера. Оказалось так: к вечеру на него снова накануне «нашло»; ему было тяжело, страшно, душно. Я же села и поехала окончательно поселиться в розовый дом.

Теперь он был грустен, тяжел. Мы мечтали об островах или садике, но это было вчера. Дул ледяной порывистый ветер. Он боялся этой погоды. Холодило. Мы укрылись в Алекс[андровском] сад[у]. Сели. Было холодно, свинцово. Мы подводили итоги, рука в руке. Он смягчился, потеплел. Говорили об интимном и настоящем. Выглянуло солнце. Живой человек так его не замечает: он чуть не плакал, говоря: «Солнце! Неужели солнце? Ах, хоть немного на солнце!» Стали расставаться — навеки. Потоптались на аллее, вспоминали ее в 1928 г., эту самую. Поговорили, как близкие, о своем. Попрощались. Он сказал: «А что, если вот, совсем спокойно, при всех людях, в губы?». Мы, среди бела дня, на виду, в саду, поцеловались в губы — и сразу разошлись по-разному.

Все остальное прошло, как обыкновенно. Это бывает перелом, а то и без перелома. Существенного значения не имеет. Как на него случайно налетела машина (он шел, сильно задумавшись), так случайно я узнала от случайного человека о несчастье. Я была спокойна. Ночью все стало ясно. Событие принимало чувственную форму. Но стекались воспоминанья, которые вдруг ударили по сознанию и заставили его угадать правду. Ничем отворотить свершенного уже было нельзя, ни кровопусканьем, ни впрыскиваньем, — иначе не пропали бы даром мои исступленные молитвы. В других случаях они действуют прекрасно.

¹ Речь идет о поездке Фрейденоберг в Царское Село, чтобы снять розовый дом на лето для матери: «Мы вышли на перрон: огромный гроб преградил нам путь. Я в ужасе отшатнулась. Куда я ни хотела пройти, поперек попадался он. “Какая страшная примета”, подумала я» (Фрейденоберг, Пробег жизни, тетр. 10: [106]).

Это был чудесный человек. В нем было все, что есть от самого настоящего, глубокого, большого. Он был замкнут и лиричен, трагический, пессимист, любивший мир и спокойствие, как диабетик любит инсулин. Характер — это форма предчувствия судьбы. Теперь понятна его уступчивость и тяга к компромиссу. В ощущении вечного страха и ужаса перед ожидаемым он старался укладывать путь мягким илом, который спас бы его от кровоизлияния в сердце. Конечно же, только смерть раскрывает жизнь человека. Каким добрым, святым, мудрым и настоящим был Израиль Григорьевич! Не думайте, что я на нервах пою *laus funebris*¹. Нет, на нервах были мои аффекты и страстишки. Я болтала языком и кипела отваром из отбросов, хотя не было ничего, чего я не простила бы Изр[аиллю] Гр[игорьевичу], как и он мне. Я даже не раскаиваюсь, хотя мне и больно. Все можно было мне ему и ему мне.

Дело не в эмоциях. Ужасное горе в том, что он не успел ничего крупного создать. «Потоп» не оставил следа². Монументальная по мысли философская работа рассказана была недавно только мне, — а я воссоздать не могу.

Это доводит меня до иступленья. Я больше не могу ни работать, ни растить учеников. Ничего, чего не может он.

Я dokonчу осенью Гезиода и передам Вам. Вы будете отпечатывать на машинке, я дам вам машинистку. Работа будет у Вас. Она не увидит света при моей жизни. Она не выйдет до «Потопа». Я напишу к ней предисловие и разделю авторство с Изр[аилем] Гр[игорьевичем]. Вы будете молчать.

Греческий роман закончен навсегда. Мы как раз дочитали до слов героини, где она говорит о своей принадлежности двум богам — Эросу и Танатосу. Это то место, с которого мы начали с Изр[аилем] Гр[игорьевичем] в 1924 г. и которое нас сблизило: каждый из нас сделал эпиграфом к своим работам, не зная друг о друге, о тождестве любви и смерти.

Соня, когда Вы станете на ноги, считайте свои учителем Изр[аиля] Гр[игорьевича], как и меня. Цитируйте его, продолжайте, проводите в науку. Не дайте ему оставаться забытым. Передайте его Вашим будущим ученикам. Помните и любите его работы и его самого.

Он к Вам нежно, по-особому относился. Он мог бы Вас любить. У Вас с ним, м[ожет] б[ыть], больше душевных черт, чем со мной. Если б я умерла до него, — чего я так хотела! — он приткнулся бы к Вам. Он был всю предыдущую жизнь одинок.

Простите, Соня. Я знаю, Вы впечатлительный человек, и нужно Вас щадить. Но в роковой день Вы связались с человеком, над которым больше имеет власть судьба, чем желанья. У меня тяжелый путь.

Целую Вас.
Ваша ОФ

¹ Надгробное слово, панегирик (лат.)

² Речь идет о замысле книги о мифологическом мотиве, который никогда не был осуществлен.

**Ольга Фрейденберг — Софии Поляковой,
Ленинград, [31 августа 1938 г.]¹**

Соня, прошу Вас ответить мне до 8-го, как Вы представляете себе Вашу работу в аспирантуре: встает вопрос о руководителе. Если Вы желаете работать у меня, то я соглашусь при условии, что наши отношения примут чисто-академический характер. Я прошу Вас отнестись к этому вопросу очень серьезно, п[отому] ч[то] речь идет о Вашем будущем. Будьте выше самолюбия. Кроме наших личных отношений, которые не удались, важней и серьезней Ваша научная жизнь. Я пропустила: кроме наших личных отношений, существует линия Вашей будущей жизни, которая, вероятно, протянется на большее количество лет, чем прошедшая пятилетка.

Я сознаю свои ошибки и свою несправедливость. Сознаю свою слепоту и равнодушие к Вам такой, какая Вы есть. Не в обидном слове равнодушие; я не пренебрегала Вами; но я лепила Вас по своему образцу и подобию, навязывая Вам Вас — меня, а себе иллюзорно кроя подкладку (или верх — как хотите). Это было несправедливо и мало вежливо, как всякая любовь, и совсем несправедливо и невежливо в отношении к Вам подлинной. Здесь уместны все извинения и осознанность в такой же мере, — осознанность раскаяния, — как и простая горечь. Я человек, живущий в пространстве, а Вы человек, живущий в жизни. Я не замечаю людей, взаимоотношений, ситуаций; они меня мало интересуют. По-видимому, я много и нехорошо Вас задевала, обижала, была толстокожей и била по Вашей чувствительности. Но Вы знаете по моему своеобразному визиту, с какими тягостными слезами люди моего толка пробуждаются к жизни. Прошу Вас, не вносите оценки ни в это письмо, ни в его причины. Можно прекрасно относиться к человеку и сохранять самое себя. Не будем оценивать и осуждать друг друга; ни один из нас не хуже и не лучше другого.

Не усматривайте ничего для Вас обидного в том, что я прошу Вас пересмотреть вопрос о руководителе. Я по профессии профессор; как это ни грустно и ни пошло, но оно так. А у Вас долгая жизнь впереди, и я желаю ей успеха. Вы сами заметили, что я уместна и вежлива с чужими. Вам гарантированы мои услуги, с кем бы Вы ни занимались.

Желаете ли Вы быть прикрепленной ко мне или к другому лицу, я с величайшей охотой буду к Вашим услугам. Это не фраза и не отписка. Мне не хотелось бы чем-нибудь помешать Вам.

Я глубоко сожалею, что не поняла Вас и угощала блюдами, которые Вам были противны. Согласитесь признать, что бывают неосознанные неловкости и ошибки. Они вытекают, как правило, из законов параллелизма, или, что то же,

¹ Ф. 3275. Оп. 1. Д. 76. Л. 41–44 об.

из мимо текущих двух непересекающихся линий. С людьми это трудно; а ведь допустимо, что есть береза и липа, и это ни одну из них не тащит на скамью подсудимых. Я Вам навязывала липовый рай. В этом моя вина и оправдание.

Я глубоко равнодушна к жизни, к греческим и латинским группам, к руководителям и руководимым. Но я профессор. Если Вы, действительно, желаете чего-нибудь от меня и думаете, что я могу Вам быть полезной, то я к Вашим услугам. В этом профессиональном мире все ясно, учтиво и полно благоприятных прогнозов. Вы знаете по опыту, что, как я ни резка и вспыльчива, академическое мое поведение совсем прилично. При добром к Вам отношении и при желании добра Вашей работе я, как бы Вы ни порешили, обещаю Вам честно к Вам относиться.

О. Фрейденберг

**Ольга Фрейденберг — Софии Поляковой,
Ленинград — Пушкин (Дом творчества Литфонда), [23 апреля 1940 г.]¹**

Это письмо трагического напряжения и горькой иронии. О. М. Фрейденберг и рассчитывает на понимание, и одновременно не рассчитывает на него. Она говорит немного с собой, но останавливает себя, сдерживает отчаяние, чтобы не слишком шокировать девушку, которая к тому же слегла с туберкулезом. Обстоятельства его таковы. В 1939 г. Фрейденберг закончила монографию о «Трудах и днях» Гесиода. Уже в 1937 г. после гибели И. Г. Франк-Каменецкого она написала Поляковой (см. выше), что не станет публиковать Гесиода. И все же в 1939 г., когда книга закончена, появляется надежда на печатание, предлагают даже выдвижение на Сталинскую премию, но она отвергает такую мысль и радуется, когда слышит по радио, что Пастернака не выдвигают на эту премию². Книга была проведена через всякие советы и постановления, с великим трудом на нее выделили бумагу, но в половинном объеме. И вот начинаются требования радикального сокращения: «и я сжимала, считала буквы, делала петитом, мучилась, билась, комбинировала» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 12а: [27 об.]). Отсюда в письме появляются образы сокращения, черты и точки. Эти три слова обозначают уродование текста, отчеркивание редактором негодного текста, а точку и как конец и как знак сокращения слова. «Точка» через

¹ РГАЛИ. Ф. 3275. Оп. 1. Д. 76. Л. 54–56 об.

² И после записи о радиопередаче, в те времена, когда вокруг сжигают все документы бумаги и письма, она доверяет бумаге такие слова: «Сколько мне ни предлагали, еще на факультете, выдвинуть «Гесиода» или другую работу на сталинскую премию, я уклонялась. Нет, здесь я была собой. Никакая бедность и пренебрежение не могли бы испугать меня настолько, чтоб я забыла честь науки и связала труд, ей с усердием отданный, с именем презренного, низкого, кровавого тирана. Я опозорила бы этим самое дорогое, что было у меня. Быть лауреатом гасителя, душиателя науки, и с его именем связать научную работу. Нет, во мне не умирала надежда на будущее обновление и на кару убийце» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 17: [7–7об]).

отсылку к переписке сокращений Левина и Кити служит образом взаимопонимания при минимуме выражения. От целомудренного минимума выражения автор переходит к отличению сантиментов (речи без «сокращений») и «любви жизнью», суровой и без лишних слов. Но и более того, Фрейденберг хочет научить Соню мастерству и поставить точку или подвести черту, ехать «кататься на лодке Харона». Она доходит «до точки без сокращения», то есть ее истощение и отчаяние все длится и длится. Затем следует загадочная фраза: «трудно писать, только потому и не пишу» относится, видимо, к просьбам Сони писать ей письма. Но вместе с тем это и о трудности творчества вообще, когда она занята сокращением и борьбой с собственным текстом: «сокращаю и борюсь с каждой буквой».

Тяжесть от пережитого и переживаемого в эти годы, конфискация главной, как оказалось, единственной прижизненной книги после разгромной рецензии в «Известиях», запрет печататься вне изданий ЛГУ, смерть Франк-Каменецкого, ширящиеся репрессии в Ленинграде, аресты брата и его жены, удушающая атмосфера в университете. Творческое состояние, не покидавшее Фрейденберг, уходит. Она видит в Соне младенца, которого надо родить, поставить на ноги, научить профессиональному ремеслу и не отравить своим отчаянием. То, что она может написать ей в письмах, противопоказано молодому ученому. Однако щадить больную туберкулезом ученицу не получается, перо-то свинцовое. Когда она делится с Соней своими новыми мыслями, то подает их с издевкой и вывертом. Никогда они не будут опубликованы! Кому они нужны? Они и автору уже не нужны. Ни наборщиков, ни читателей не будет у ее парадоксов, а значит — вздора с обычной точки зрения. И она нарочно формулирует их в вызывающей форме.

У Гомера нет описаний — это значит, что эпический поэт, как и первые лирики, создает описание вереницей эпитетов: «В эпическом описании единственными средствами характеристики и определения служат эпитеты; стоячие, необновляемые, неизменяемые, они описывают предмет в той же мере, в какой маска на лице определяет роль»¹. Если нужно описать вооружение Париса перед поединком, то перечисляются доспехи, каждый со своим эпитетом, и части тела, на которые они надеваются. Точно так вооружается и Менелай. И вооружение Этеокла в «Семерых против Фив» Эсхила представлено так же. Никакой индивидуальности в описаниях не предполагается.

Гомеровский реализм <...> — описание описания, он антиреален. В «Происхождении описания» Фрейденберг, упоминая Б. Л. Галеркину и экфрасис, о которой та писала, говорит, что в эпосе описание дается не непосредственно «с натуры», но как описание чего-то уже изображенного одним из видов ремесла: сотканного, нарисованного, выкованного, слепленного. Эпической экфразой Фрейденберг называет словесную передачу дословесного отображения образов в дереве,

¹ Фрейденберг, 2018: 54.

камне и металле, описание более архаическим несловесным образом. В этом она видит характерную черту архаической мысли, «не перерабатывающей культурное прошлое, но наслаивавшей новое на старое <...> первое словесное описание оказывается описанием уже описанного до-словесным способом образного материала»¹.

Сравнения — от регресса. О сравнениях Фрейденберг написала одну из немногих опубликованных при жизни работ. В ней она показывает, что сравнивающая часть, изображающая явления обыденной жизни, дает понятный, даже реалистический коррелят к миру богов и героев. Так, мирмидонцы, а в мифологической перспективе — грозные, несущие гибель, хтонические демоны сравниваются с роем ос, чье придорожное гнездо разворошили дети². Однако с точки зрения истории сознания, сравнения — «прогресс», так как «цельнокройный» мифологический образ благодаря сравнению разлагается на признаки или аспекты, по которым строится сходство. Регрессом Фрейденберг, вероятно, именуется такие сравнения, в которых предмет вообще не описывается, а описывается в больших деталях его происхождение. Описание лука начинается с описания серны, из рога которой сделан лук, вещь описывается во всех подробностях, с полной историей ее происхождения. Охватить историю обобщенно автор еще не умеет и восходит к началу, к созданию вещи, словно к родителям человека. В этом сказывается все то же историческое неумение охватить существенные черты описываемой вещи и передать их с точки зрения нужной их стороны. По-видимому, «регрессом» Фрейденберг называет подобное восхождение к началу вещи, которое заменяет ее описание.

Но пора развлечь Соню сатирой, посмеяться над ученой манерностью, именованьем прямого заимствования «точками соприкосновения», и дать простые указания по оформлению работы.

Сонелэ, дело не в сокращении, а в черте, которая всегда плохо действует на здоровье. А точка — благороднейшее существо. Смотрите, как поэтично: «я В. л.» Кити отдала бы жизнь за такое сокращение³! Пора Вам вообще, мой ангел, перейти от миниатюр чувства к большим батальным полотнам⁴. Впрочем, Вы на редкость хорошо понимали всегда мою «умственность» и так же на

¹ Фрейденберг, 2018: 43.

² Фрейденберг, 1946: 101–113.

³ Отсылка к эпизоду из романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина», где Кити и Левин объясняются в своих чувствах, записывая целые фразы только начальными буквами слов, и без труда понимают друг друга (Ч. 4., гл. 13).

⁴ Батальные сцены упоминаются здесь в связи с работой Поляковой над образностью эпических описаний сражений; впоследствии Полякова защитила диссертацию «Семантика образности античного исторического эпоса (5 в. до н.э. — 1 в. н.э.)».

редкость не понимали моего сердца. Вам не понятен голос суровой нежности; Вы привыкли к сантиментам и даже не прочь дать высокую оценку разной «тютюлю-мутюлю». Оттого Вы и считаете, что я «начинаю Вас забывать». Увы! я люблю не чувствами, а жизнью; я ввела Вас в быт сердца; как и когда я могла бы приступить к забвенью? Вы, конечно, не можете предположить, что мне чересчур скверно, и что я дохожу до точки, но, к сожалению, без сокращения. Мне очень трудно писать, — только потому я и не пишу, и сокращаю, и борюсь с каждой буквой.

Соотношенье между нами, примерно, такое же, как у беременной с младенцем. Такие же, примерно, и возможности забыть. Хоть и забудешь, пупок останется. Это называется у племени антитютюлю любить не чувствами, а жизнью.

Конечно, мне следовало бы почаще Вам писать; но то, что я Вам напишу, противопоказано. Я страшно мучусь, что не на кого оставить маму и поехать покататься на лодке Харона. Рядом с этой актуальной темой меня ничто больше не интересует. Наука моя угасла. Мой единственный пафос — передать Вам свою бор-машину и щипцы, увидеть Вас на ногах и за работой. Ваша болезнь лишает меня и этого.

Я пишу «описание»¹. Мои последние работы вялы и бездарны. Я доказываю вздор, парадоксы, которые никогда ни один наборщик не наберет. Что в Илиаде нет описаний. Что сравнения — от регресса. Что гомеровский реализм есть Бэбин экфрасис², описание описания, что он антиреален. Кому это все нужно — не знаю; не мне, во всяком случае. Но чорт с ним, со всем!

<...> Я Вам наврала. Статья И[вана] И[вановича] не Сафо, конечно (простите за неверную цитацию!), а Сапфо. Почему не Псапфа? — я разочарована неуваженьем его к папирусу Мариетта³. И опять неверно: «Сапфо и тематика ее песен»⁴. Тематика! Не сюжеты, конечно.

Диалог:

— Софи, я думаю назвать «Псапфа и сюжетика ее песен». А?

¹ Неоконченная монография «Происхождение описания» недавно была опубликована, см.: Фрейденберг, 2018: 28–84.

² Имеется в виду ученица Фрейденберг Берта Львовна Галеркина (1914–2000), эту ее мысль Фрейденберг позже отметила в монографии «Происхождении литературного описания»: «Как подметила Б. Л. Галеркина, экфраса связана с жертвоприношением: она указала на такие экфрасы, которые либо заканчиваются приношением жертвы, либо находятся с ним в смысловой увязке» (Фрейденберг, 2018: 51). Предположительно эта мысль была высказана Б. Л. Галеркиной в ее кандидатской диссертации «Агон в структуре греческой трагедии» (1945), защищенной под руководством О. М. Фрейденберг в ЛГУ, но не утвержденной в ВАК.

³ Знаменитый египтолог Огюст Мариет (Mariette, 1821–1881) — первый глава Египетского музея в Каире, еще в середине XIX в. нашел фрагмент первого Парфения Алкмана на папирусе, в который была завернута мумия крокодила (P. Louvre 3320). См. также примеч. ниже.

⁴ Толстой, 1939: 20–31.

— Жан, не надо. Пахнет Фрейденбергой, халтурой. А ты член-корреспондент, на тебя смотрят пирамиды. Назови «тематика».

Рукописное предание, оказалось, сильно разнится от текста. В моих руках текст, изданный по рукописи Г (ге), авторизованный надписью «с дружеским приветом»¹. В нем такие разночтения: весь пассаж о хоре трагедий убран. В месте, где идет речь о групповом браке, выноска: «Энгельс, Пр[оисхождение] семьи... см. О. М. Фрейденберг, Поэтика... стр. 162 сл., где автор правильно отмечает аналогичную половую и возрастную однотипность хора в греческой трагедии»². Итак, я, а не И[ван] И[ванович] автор того пассажа! Хорошо. Дальше — о прямой речи; это — «фольклорная техника»! Масса примеров. О «навеянных окружающей природой». Об Алкамане, о знаменитом Алкамане из папируса Мариетта, 1/2 строчки: и Алкман выкинут, не один хор! Словом, больше ссылок на О. М. Ф[рейденберг] нет. Понимэ-ву? Групповой брак, — на тебе ссылку. А зато Псапфа — изобретение четы, *resp.* группового брака³. Докажите теперь, что мы с Энгельсом не плагиатуем И[вана] И[вановича]! Ах, член, член! Совсем по-античному: существо, бегающее поминутно за маленьким, получает эпитетное имя 'член'. Итак, я пишу об ящерицах и рыбах, И[ван] И[ванович] скатывает у меня об ящерицах и делает выноску, где очень меня хвалит за взгляд на рыбы. Мое имя приведено. На меня есть ссылка. Герб в порядке⁴.

Переписывая вновь В[аше] Actio⁵, я вписывала латин[ские] ссылки с присущей мне тщательностью клерка, без прикрас, в точности. Написала, смотрю: какие-

¹ В письме С. В. Поляковой от 23 марта 1940 г. Фрейденберг писала: «Толстой порылся в портфеле, дает мне: «Вам это будет интересно!» Дома читаю эпитафию: «Дорогой О. М. с дружеским приветом от автора». Смотрю: «Сафо»» (РГАЛИ. Ф. 3275. Оп. 1. Д. 76. Л. 45). Оттиск с автографом Толстого сохранился в архиве Фрейденберг.

² Толстой, 1939: 24.

³ *Respective* (*лат.*) — соответственно. Шутка в том, что Фрейденберг применяет понятие группового брака к браку двух человек, «четы», Ивана Ивановича Толстого и Софии Венедиктовны Меликовой-Толстой.

⁴ Намек на графский титул И. И. Толстого. В мемуарах Фрейденберг возвращается к докладу Толстого об Алкамане и Сафо и отмечает заимствованные у нее соображения об архаическом половозрастном характере хора, фольклорности сафических песен, сопоставлениям Алкмана с Сафо, которые именует «точками соприкосновения»: «...щепетильно цитируя всю научную литературу до малейшей статьи и высказывания, он замалчивал только мою «Поэтику», словно ее не было на свете, словно непристойно и поминать ее. Он сослался на связь Алкмана с Сафо у Боура (Bowra, 1936) и не говорил, что в том же 1936 г. эта связь устанавливалась (явно, независимо от Боура) и мною. Доклад Толстого претенциозно назывался «Папирус Мариетта», хотя парфений Алкмана давно забыл, где и на чем был найден. В ответ на мои язвительные замечания («Мне очень огорчительно, что Иван Иванович не удостоил меня авторства и упоминания») Толстой рыцарски сознался, что подаренную мной Поэтику вынужден был, не читая, дать друзьям, — ведь она была нарасхват. Однако при напечатании он поступил с ювелирной осмотрительностью: отделил Алкмана от Сафо; сослался на меня не там, где крал, а в нейтральном месте» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 11: [36–36 об.])

⁵ Имеется в виду статья Поляковой «Ораторское actio как параллель к драме» (Полякова, 1941: 87–98).



Н. В. Вулих (Морева).
Фотография из личного дела.
ОА СПбГУ

то подозрительные сокращения (а еще Вы против!) и всюду Rhode. Вы, верно, по Узенеру: Rhode — женская форма к Rhodos. Нет, Сонелэ, зол зан Rohde¹. Потом, у Вас Schröder Myst. u. Mim. 1914, а надо ведь 1908². У Вас Plut. De Is. 364 F, а надо с[ар]. 35 (этот трактат, в отличие от прочих, не пагинируется)³. Неясно, что такое Sittl. Gebärden d. Gr. u. Röm. 1890, стр. 62–63. Это Sittel⁴? Или сокращение sittliche⁵? Если Herr Sittel, почему такое пренебрежительное и невразумительное сокращение, точно Вы клерк? Поздравляю Вас также с успехами во франц[узском] яз[ыке]. Оказывается, Вы цитируете Дюркгейма в оригинале!

Ваша апатия — законная стадия недуга; не бойтесь, она сама собой пройдет без следа. Не давайте докторам, ради бога, надуть

себя. Только не это! Они все дураки, даже самые умные. Через месяц такая болезнь не проходит; не ждите и не огорчайтесь, что на нее уйдет не меньше 3–4 месяцев в самом лучшем случае. Это Kur. А эта болезнь уходит восвояси в Nachkur'e⁶.

Врач, лечащий Гутан⁷, сказал мне, что ее положение очень серьезное, угрожающее прободением, и тогда крыша, как говаривал Юлиус. Я только что удручилась, как Бичунский⁸ велел ей встать и бродить, — а ей запрещено было пошевелиться! В общем, ей погано: ребенок, очереди, дряхлая нянька. Муж взял отпуск и неотлучно при ней. От худобы у нее опустились органы. Но если прободения не произошло, Бичунский прав, и тогда она поправится.

¹ Должно быть (*идиш*) — Rohde, 1900.

² Schroeder, 1908.

³ Трактат Плутарха «Об Исиде и Осирисе».

⁴ Sittl, 1890.

⁵ Нравственный, моральный (*нем.*).

⁶ Kur (*нем.*) — лечение, Nachkur (*нем.*) — долечивание. Фрейденберг перенесла туберкулез в 1911 г.

⁷ Гутан Ольга Александровна (1900–1990) — ученица Фрейденберг, закончила Константиновскую гимназию в 1917 с золотой медалью, затем работала на разных конторских и счетоводческих работах. В ЛИФЛИ поступила в 1933 г., после окончания в 1939 г. — в аспирантуру, весной 1940 г. серьезно заболела язвой желудка.

⁸ Бичунский Иосиф Меерович (Миронович) (1869–19??) — врач, специалист по желудочным болезням.

Диссертация Филиппа¹ ввергает меня в беспокойство, но сам он полон царственной безмятежности. Уже апрель. Через 2 месяца кончается аспирантура, а на руках нуль.

У Natalie — *mania gloriosa*². «Проблемы» принимают мировой масштаб. Она уже говорит мне о своем «одинокестве, которое, впрочем, понятно, если принять во внимание грандиозность ее задач и степень вводимой ею в науку новизны». Мы все, в ее обрисовке, старые клячи, закорузные регрессисты, бревна, старый хлам. *Ex oriente lux*³! В чем дело — непонятно. Кажись, открытия выражаются, прежде всего, в каких-то конкретных результатах, в новых фактах. Но о них не слышно⁴.

Засим обнимаю Вас и желаю бодрости. Я очень благодарю Т[ину] Я[ковлевну]⁵, что она мне позвонила и рассказала о Вашем быте.

Поправляйтесь, дышите ротом, загорайте на талом снегу. Чмок!

Ваша клеркша.

Мама Вас обнимает, пишет Вам.

¹ Яковиди Филипп Георгиевич (март 1905, Турция — 1942), ученик Фрейденберг, грек, из рабочих, учился в ЛИФЛИ, поступил в аспирантуру, которую окончил в сентябре 1940 г. как классик-лингвист, преподавал на кафедре, тема диссертации «Инфинитивные формы греческого глагола», но диссертацию так не написал. Умер в эвакуации.

² Мания величия (*лат.*).

³ Свет с Востока (*лат.*).

⁴ Речь, вероятно, о Наталье Васильевне Вулих (Моревой) (1915–2012), которая училась у Фрейденберг, но в 1936 г. после конфискации «Поэтики сюжета и жанра» ушла от нее к И. М. Тронскому: «Это была куклообразная хорошенькая девушка, любившая блеск. Она уже на I курсе делала научные доклады, самоуверенно выступала и умела “подать” себя. Из культурной семьи (дочь очень известного детского врача и прекрасного человека), она знала иностранные языки, была начитана, могла научно работать. <...> Теперь Морева резко прекратила посещения моих занятий. Мало того. Считая, что я погибла, она перестала раскланиваться со мной... <...> Со временем этот отпрыск поповской семьи (по отцу и по матери, отцы которых были крупными царскими иереями), эта внучка расстрелянных и замученных священников, дочь антисоветских родителей и сама глубоко антисоветская, пройдет в партию, выйдет замуж за молодого профессора и делается (под фамилией Вулих) моим политическим надзирателем, шпионом и провокатором» (Фрейденберг, Пробег жизни, тетр. 10: [19 об.–20]). В описываемое время училась в аспирантуре, которую закончила в 1941 г. Возможно, речь идет о ее диссертации о творчестве Катулла, которую она представила в 1942 г., но не смогла защитить во время войны. Диссертация, защищенная в 1946 г., называлась «Поэзия Катулла (интерпретация и стилистические наблюдения)».

⁵ Тина Яковлевна — мать С. В. Поляковой, ум. в 1954 г.

Литература

- Берков П. Н. (1936) Ломоносов и литературная полемика его времени. 1750-1765 / Акад. наук СССР. Ин-т лит-ры. Москва; Ленинград: Изд-во Акад. Наук СССР.
- Богаевский Б. Л. (1929). Гомер и яфетическая теория // Язык и литература. Т. 4. С. 1–20.
- Брагинская Н. В. (1997). «...Имеют свою судьбу» // Поэтика сюжета и жанра / О. М. Фрейденберг. М.: Лабиринт. С. 421–433.
- Брагинская Н. В. (2017). «У меня не жизнь, а биография» // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». № 4 (25). С. 11–38. (Arbor Mundi: международный журнал по теории и истории мировой культуры; вып. 23)
- Брагинская Н. В. (2019). Друзья, университет, учителя, коллеги, наука, жизнь в общем в письмах Ольги Михайловны Фрейденберг // Философические письма. Т. 2, № 2. С. 159–171.
- Брагинская Н. В., Костенко Н. Ю. (публ.) (2019). Ольга Михайловна Фрейденберг. Письма 1911–1940 гг. / публ. и коммент. Н. В. Брагинской, Н. Ю. Костенко // Философические письма. Т. 2, № 2. С. 172–204.
- Костенко Н. Ю. (2018). Три письма Ольги Фрейденберг / публ., вступ. ст. и коммент. Н. Ю. Костенко // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». № 3 (36). С. 138–152.
- Пастернак Б. Л. (2000). Пожизненная привязанность: переписка с О. М. Фрейденберг / [сост. Е. В. Пастернак, Е. Б. Пастернак]. М.: Арт-Флекс.
- Полякова С. В. (1941). Ораторское астио как параллель к драме // Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук. Ленинград: Изд. ЛГУ. Вып. 7 (№ 63). С. 87–98
- Толстой И. И. (1939). Сапфо и тематика ее песен // Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук. Ленинград: Изд. ЛГУ, 1939. Вып. 1 (46). С. 20–31. Переизд. в: Толстой И. И. Статьи о фольклоре. М.; Л.: Наука, 1966. С. 128–141.
- Тункина И. В. (2000). «Дело» академика Жебелева // Древний мир и мы. СПб.: Алетейя, 2000. С. 116–161
- Фрейденберг О. М. (1929). Сюжетная семантика «Одиссеи» // Язык и литература. 1929. Т. 4. С. 59–74.
- Фрейденберг О. М. (1946). Происхождение эпического сравнения (на материале Илиады) / О. М. Фрейденберг // Труды юбилейной научной сессии ЛГУ. Секция филол. наук. Л. С. 101–113.
- Фрейденберг О. М. (1988). Система литературного сюжета / подгот. текста Н. В. Брагинской // Монтаж: Литература. Искусство. Театр. Кино. М.: Наука. С. 216–237.
- Фрейденберг О. М. (1988). Воспоминания о Н. Я. Марре / предисл. И. М. Дьяконова; публ. и примеч. Н. В. Брагинской // Восток–Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука. С. 181–204.
- Фрейденберг О. М. (2007). Басня / [публ. подгот. Н. В. Брагинская при участии Ю. В. Крайко] // Синий диван. № 10–11. С. 126–156.
- Фрейденберг О. М. (2018). Происхождение литературного описания; Фрагмент / Ольга Фрейденберг; публ. и примеч. Натальи Костенко при участии Нины Брагинской // Теория и история экфрасиса: итоги и перспективы изучения: колл. монография / Ин-т рег. культуры и литературовед. исслед. им. Францишка Карпиньского в Седльцах [и др.]. Siedlce: Instytut kultury regionalnej i badań literackich im. Franciszka Karpińskiego. С. 28–84.
- Фрейденберг О. М. (ред.) (1941). Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук / отв. ред. О. М. Фрейденберг. Л. Вып. 7.

- Хршановский В. А. (2016). Раиса Викторовна Шмидт. Страницы забытой жизни // XVII Боспорские чтения. Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Исследователи и исследования / ред.-сост. Зинько В.Н., Зинько Е.А. Керчь. С. 535–542.
- Bowra C. M. (1936). Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides. Oxford: Clarendon Press.
- Braginska N. W. (2017). Postać i spuścizna Olgi Frejdenberg // Polska — Rosja. Poszukiwania nowej tożsamości. Podobieństwa i różnice : труды конференции. Warszawa. : Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski. P. 315–317.
- Greßmann H. (1924). [Rezenzion] // Theologische Literaturzeitung. Nr. 20. S. 437–438. Rez.: Saintyves P. Essais de folklore biblique : magie, mythes et miracles dans l’Ancien et le Nouveau Testament. Paris : É. Nourry, 1922.
- Löhr M. (1925). [Rezenzion] // Orientalistische Literaturzeitung. Bd. 28. S. 158–160. Rez.: Saintyves P. Essais de folklore biblique : magie, mythes et miracles dans l’Ancien et le Nouveau Testament. Paris : É. Nourry, 1922.
- Rohde E. (1900). Der Griechische Roman und seine Vorläufer. 2. Aufl. Leipzig : Breitkopf und Härtel.
- Saintyves P. (1922) Essais de folklore biblique : magie, mythes et miracles dans l’Ancien et le Nouveau Testament. Paris : É. Nourry.
- Schroeder L. von. (1908). Mysterium und Mimus im Rigveda. Leipzig : H. Haessel
- Sittl C. (1890). Die Gebärden der Griechen und Römer. Leipzig: B. G. Teubner

Архивы

- РГАЛИ. Ф. 211 (Л. К. Ильинский). Оп. 1. Д. 358. Л. 1–11; Д. 258. Л. 1–9
- РГАЛИ. Ф. 3275 (Л. К. Ильинский). Оп. 1. Д. 76. Л. 12–15 об.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 10 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers. Box 156. Folder 2.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 11 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers. Box 156. Folder 3.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 12a // Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers. Box 156. Folder 4.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 17 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers. Box 156. Folder 8.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 3 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers. Box 155. Folder 5.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 5 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers. Box 155. Folder 6.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 6 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers. Box 155. Folder 7.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 7 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers. Box 155. Folder 8.
- Фрейденберг О. М. Пробег жизни. Тетр. 8 // Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers. Box 155. Folder 9.
- Электронный архив Ольги Михайловны Фрейденберг // Электронный ресурс [код доступа]: <http://freidenberg.ru/Vход> (дата обращения 4 декабря 2019).

**OLGA MICHAILOVNA FREIDENBERG.
LETTERS FROM YEARS 1911–1940**

Edited and commented by

N. V. Braginskaya (Higher School of Economics)

*and N. Ju. Kostenko (Institute of Higher Humanitarian Studies
of the Russian State Humanitarian University)*

The second publication of the selected letters by O.M. Freidenberg (see the first: Vol. 2. № 2. Pp. 172–204) covers years 1925–1940 and includes only two recipients — a gymnasium friend Elena Semenovna Livshits, and a student, later the famous scientist, Sofya Viktorovna Polyakova. In letters to Livshits in 1925–1928 Freidenberg was a novice scientist, in letters to Polyakova (1936–1940) — a professor. However, both there and there, the view on the academic milieu was unlike the “hagiographically solemn” style of memoirs of students and obituaries of colleagues. To the habit of writing parodies and comic texts in the circle of gymnasium friends, the stinging satire of the Swift sample is added. This is a sharp and pointedly subjective, but unexpected sharp-sighted look at the humanitarian academic environment of Leningrad.

Keywords: O. M. Freidenberg, V. V. Struve, V. K. Shileiko, M. S. Al'tman, S. V. Polyakova, I. I. Tolstoy, S. A. Zhebelev, I. G. Frank-Kamenetskiy, N. Ya. Marr, S. L. Bykhovskaya, O. A. Gutan, N. V. Vulikh, B. L. Galerkina, epistolary.

References

- Berkov P. [Bercow P.] (1936) Lomonosov i literaturnaja polemika ego vremeni. 1750–1765 [Lomonosov and the Literary Controversy of his Time. 1750–1765], Akademija nauk SSSR. Institut literatury. Moskva; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR [Academy of Sciences of the USSR. Institute of Literature. Moscow; Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences] (in Russian).
- Bogaevskij B. [Bogaevsky B.] (1929) Gomer i jafeticheskaja teorija [Homer and the Japhetic Theory], Jazyk i literatura [Language and Literature], Vol. 4, pp. 1–20 (in Russian).
- Braginskaja N. [Braginskaya N.] (1997) “...Imejut svoju sud'bu” [“...Have their Own Destiny”], O. M. Freidenberg, Pojetika sjuzheta i zhanra [Poetics of plot and genre], Moscow: Labirint, pp. 421–433 (in Russian).
- Braginskaja N. [Braginskaya N.] (2017) “U menja ne zhizn', a biografija” [“I Have not Life, and Biography”], Vestnik Rossijskogo Gosudarstvennogo Gumanitarnogo Universiteta, Serija “Istorija. Filologija. Kul'turologija. Vostokovedenie” [Bulletin of the Russian State University for the Humanities, Series “History. Philology. Culturology. Orientalism”], no 4 (25), pp. 11–38

- (Arbor Mundi: international journal of the theory and history of world culture, iss. 23) (in Russian).
- Braginskaja N. [Braginskaya N.] (2019) Druz'ja, universitet, uchitelja, kollegi, nauka, zhizn' v obshhem v pis'mah Ol'gi Mihajlovny Frejdenberg [Friends, University, Teachers, Colleagues, Science, Life in General in the Letters of Olga Mikhailovna Freudenberg], Philosophical Letters. Russian-European dialogue, Vol. 2, no 2, pp. 159–171 (in Russian).
- Braginskaja N. [Braginskaya N.], Kostenko N. (publ.) (2019) Ol'ga Mihajlovna Frejdenberg. Pis'ma 1911–1940 gg. [Olga Mikhailovna Freidenberg. Letters 1911–1940 years], Ibid., pp. 172–204 (in Russian).
- Kostenko N. (2018) Tri pis'ma Ol'gi Frejdenberg [Three letters of Olga Freudenberg], Vestnik Rossijskogo Gosudarstvennogo Gumanitarnogo Universiteta, Serija "Istorija. Filologija. Kul'turologija. Vostokovedenie" [Bulletin of the Russian State University for the Humanities, Series "History. Philology. Culturology. Orientalism"], no 3 (36), pp. 138–152 (in Russian).
- Pasternak B. (2000) Pozhiznennaja privjazannost': perepiska s O. M. Frejdenberg [Lifelong affection: correspondence with O. M. Freudenberg] (comp. E. V. Pasternak, E. B. Pasternak), Moscow: Art-Fleks (in Russian).
- Poljakova S. [Poliakova S.] (1941) Oratorskoe actio kak parallel' k drame [Actio of oratory as a parallel to the drama], Uchenye zapiski Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Serija filologicheskikh nauk, Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta [Scientific notes of Leningrad State University Series of philological Sciences. Leningrad: Leningrad State University Press], Iss. 7 (no 63), pp. 87–98 (in Russian).
- Tolstoj I. [Tolstoy I.] (1939) Sapfo i tematika ee pesen [Sappho and the Theme of her Songs] Uchenye zapiski Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Serija filologicheskikh nauk, Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta [Scientific notes of Leningrad State University Series of philological Sciences. Leningrad: Leningrad State University Press], Iss. 1 (46), pp. 20–31 (in Russian).
- Tunkina I. (2000) "Delo" akademika Zhebeleva ["Case" of Academician Zhebelev], Drevnij mir i my [The Ancient World and Us], Saint-Petersburg: Aletejja, pp. 116–161 (in Russian).
- Freidenberg O. [Freudenberg O.] (1929) Sjuzhetnaja semantika "Odissei" [The story semantics of "The Odyssey"], Jazyk i literatura [Language and Literature], Vol. 4, pp. 59–74 (in Russian).
- Freidenberg O. [Freudenberg O.] (1946) Proishozhdenie jepicheskogo sravnenija (na materiale Iliady) [The origin of the epic comparison (on the material of the Iliad)], Trudy jubilejnoj nauchnoj sessii Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Sekcija filologicheskikh nauk [Proceedings of the Jubilee Scientific Session of Leningrad State University, Section of Philological Sciences], Leningrad, pp. 101–113 (in Russian).
- Freidenberg O. [Freudenberg O.] (1988) Sistema literaturnogo sjuzheta [The system of literary plot] (comp. N. Braginskaya), Montazh: Literatura. Iskusstvo. Teatr. Kino [Installation: Literature. Art. Theatre. Cinema], Moscow: Nauka, pp. 216–237 (in Russian).

- Freidenberg O. [Freudenberg O.] (1988) *Vospominanija o N. Ja. Marre* [Memories of N. Y. Marr], *Vostok–Zapad: Issledovanija. Perevody. Publikacii* [East-West: Studies. Translations. Publications], Moscow: Nauka, pp. 181–204 (in Russian).
- Freidenberg O. [Freudenberg O.] (2007) *Basnja* [Fable] (comp. N. Braginskaya, Yu. Kraiko), *Sinij divan* [Blue sofa], no. 10–11, pp. 126–156 (in Russian).
- Freidenberg O. [Freudenberg O.] (2018) *Proishozhdenie literaturnogo opisanija; Fragment* [The origin of the literary description; a Fragment] (comp. N. Kostenko, N. Braginskaya) *Teorija i istorija jekfrasisa: itogi i perspektivy izuchenija: kollektivnaja monografija*, Institut regional'noj kul'tury i literaturovedcheskih issledovanij im. Francishka Karpin'skogo v Sedl'cah [Theory and history of ecphrasis: results and prospects of study: collective monograph, Siedlce: Instytut kultury regionalnej i badań literackich im. Franciszka Karpińskiego], pp. 28–84 (in Russian).
- Freidenberg O. [Freudenberg O.] (edit.) (1941) *Uchenye zapiski Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, Serija filologicheskikh nauk, Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta [Scientific notes of Leningrad State University Series of philological Sciences], Leningrad: Leningrad State University Press, Iss. 7 (in Russian).
- Hrshanovskij V. [Hrzhanovsky V.] (2016) *Raisa Viktorovna Shmidt. Stranicy zabytoj zhizni* [Raisa V. Schmidt. Pages of a forgotten life], XVII Bosporskie chtenija. Bospor Kimmerijskij i varvarskij mir v period antichnosti i srednevekov'ja. *Issledovateli i issledovanija* [XVII Bosporan readings. The Cimmerician Bosporus and barbarian world in the period of antiquity and middle ages. Researchers and research] (edit., comp. V. Zin'ko, E. Zin'ko), Kerch', pp. 535–542 (in Russian).
- Bowra C. M. (1936). *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*. Oxford: Clarendon Press.
- Braginska N. W. (2017). *Postać i spuścizna Olgi Frejdenberg // Polska — Rosja. Poszukiwania nowej tożsamości. Podobieństwa i różnice : труды конференции*. Warszawa. : Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski. P. 315-317.
- Greßmann H. (1924). [Rezenzion] // *Theologische Literaturzeitung*. Nr. 20. S. 437-438. Rez.: *Saintyves P. Essais de folklore biblique : magie, mythes et miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*. Paris : É. Nourry, 1922.
- Löhr M. (1925). [Rezenzion] // *Orientalistische Literaturzeitung*. Bd. 28. S. 158-160. Rez.: *Saintyves P. Essais de folklore biblique : magie, mythes et miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*. Paris : É. Nourry, 1922.
- Rohde E. (1900). *Der Griechische Roman und seine Vorläufer*. 2. Aufl. Leipzig : Breitkopf und Härtel.
- Saintyves P. (1922) *Essais de folklore biblique : magie, mythes et miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*. Paris : É. Nourry.
- Schroeder L. von. (1908). *Mysterium und Mimus im Rigveda*. Leipzig : H. Haessel
- Sittl C. (1890). *Die Gebärden der Griechen und Römer*. Leipzig: B. G. Teubner

Архивы

- RGALI. F. 211 (L. K. Il'inskij). Op. 1. D. 358. L. 1-11; D. 258.
- RGALI. F. 3275 (S. V. Poljakova). Op. 1. D. 76.
- Frejdenberg O. M. Probeg zhizni. Tetr. 10, Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers.
Box 156. Folder 2.
- Frejdenberg O. M. Probeg zhizni. Tetr. 11, Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers.
Box 156. Folder 3.
- Frejdenberg O. M. Probeg zhizni. Tetr. 12a, Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers.
Box 156. Folder 4.
- Frejdenberg O. M. Probeg zhizni. Tetr. 17, Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers.
Box 156. Folder 8.
- Frejdenberg O. M. Probeg zhizni. Tetr. 3, Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers.
Box 155. Folder 5.
- Frejdenberg O. M. Probeg zhizni. Tetr. 5, Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers.
Box 155. Folder 6.
- Frejdenberg O. M. Probeg zhizni. Tetr. 6, Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers.
Box 155. Folder 7.
- Frejdenberg O. M. Probeg zhizni. Tetr. 7, Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers.
Box 155. Folder 8.
- Frejdenberg O. M. Probeg zhizni. Tetr. 8, Hoover Institution Archives. Pasternak Family Papers.
Box 155. Folder 9.
- Jelektronnyj arhiv Ol'gi Mihajlovny Frejdenberg, Available at: <http://freidenberg.ru/Vxod> (accessed 5 June 2016).

**ФРАНЦУЗСКИЕ ФИЛОСОФЫ В ПЕРЕПИСКЕ
С.Л. ФРАНКА С Н.А. БЕРДЯЕВЫМ И Л. БИНСВАНГЕРОМ
(ПАРИЖ, МАРТ 1938 Г.)¹**

Алексей Алексеевич Гапоненков

Доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского»/
Российская Федерация, Саратов 410012, ул. Астраханская, 83
ORCID: 0000-0003-2177-1835
E-mail: gaпоненkova@info.sgu.ru

Статья является предисловием к публикации трех писем из эпистолярия русских религиозных философов, С. Л. Франка и Н. А. Бердяева, за март 1938 г. В ней приводятся отрывки из писем Франка к швейцарскому психологу и психиатру Л. Бинсвангеру. Эти материалы посвящены пребыванию Франка в Париже и его интенсивному общению со многими ведущими французскими философами с целью получения стипендии от Национального фонда научных исследований во Франции. Они дополняют наши представления о контексте русско-европейского диалога мыслителей в предвоенной Европе.

Ключевые слова: С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, Л. Бинсвангер, французские философы, русская религиозная философия, культурный контекст.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-4-340-347

Каждый рукописный источник, проливающий свет на интеллектуальный диалог русских философов первой половины XX в. с крупнейшими европейскими мыслителями, сегодня на вес золота. Перед историками русской философии стоит трудная, но в общем и целом выполнимая задача: обнаружить и опубликовать как можно больше документов, фиксирующих моменты творческого взаимодействия, дружеского и делового общения русских эмигрантских мыслителей с коллегами из европейских университетов и научных обществ в ходе собраний, конференций, семинаров, в редакциях журналов и издательствах, различных комитетах и фондах. Помимо личных контактов, *личного философствования* многое в этих взаимоотношениях определяли влиятельные теории и идейные направления, возникшие на рубеже XIX–XX вв. и развивавшиеся в

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00918А.

межвоенные годы: философия жизни и философия духа, спиритуализм, неомизм, неокантианство, неогегельянство, феноменология, экзистенциализм.

На это все накладывалась общая атмосфера русского рассеянья: осознанное стремление «домой с небес» (Б. Ю. Поплавский), ощущение надвигавшейся «европейской ночи» (В. Ф. Ходасевич), порою тщетные попытки устроить жизнь в Берлине и Париже, Праге и Варшаве, Сербии и Прибалтике, получить стипендию научных и литературных организаций, чтобы прокормить семью, и одновременно опасность фашистской, националистической и советской диктатуры, иллюзий «нового веховства» и евразийства.

Предвоенная атмосфера в Европе была суровой и тревожной. Германия рвалась к господству над континентом. Фашистские по сути режимы существовали в нескольких европейских странах. В это время Париж еще оставался для русских эмигрантов центром свободной мысли и различных духовно-философских инициатив, этот город «в 20–30 гг. прошлого века был уникальным местом Европы, настоящим инкубатором новой философской мысли» (Визгин, 2018: 46). Здесь продолжал издаваться Н. А. Бердяевым журнал «Путь» (29, rue Saint Didier), работала Религиозно-философская академия на улице Лурмель, проводились собрания «Союза в защиту Истины» («L'Union pour la verite») на улице Висконти. В Париже располагались правление Русского студенческого христианского движения (РСХД), издательство «УМСА-Press». Устраивал философские собрания для французов и иностранцев экзистенциалист и писатель Габриель Марсель. Теолог-неотомист Жак Маритен вел кружок по изучению томизма. Активно работал Свято-Сергиевский Богословский институт — Сергиевское подворье. Центром философской мысли Франции долгое время была кафедра философии в Сорбонне, возглавляемая Леоном Брюнсвиком, идеалистом научно ориентированного типа и основателем «Французского философского общества». «Во многих отношениях его школа оказала на умы длительное и глубокое влияние, следы которого и по сей день обнаруживаются даже в характере вызванного им противодействия. Он сделал свою кафедру достойной уважения», — вот как оценивал деятельность Брюнсвика неотомист Этьен Жильсон (Жильсон, 1995: 26).

В Париже с 1934 г. выходила книжная серия «Philosophie de l'Esprit» («Философия духа») под редакцией Рене Ле Сenna и Луи Лавеля на базе нового французского издательства Фернана Обье (Aubier Fernand) «Montaigné» <«Монтень»>. В 1937 г. в этой серии появился на французском языке перевод книги С. Л. Франка «Предмет знания» под другим авторским заглавием — «La Connaissance et l'être» <«Знание и Бытие»>. Переводчиками выступили А. Каффи, З. С. Ольденбург и Г. П. Федотов. В серии «Философия духа» были изданы также переводы книг Вл. С. Соловьева и Н. А. Бердяева.

Когда Франк покинул Германию, оставив там на короткое время семью — случилось это на Рождественские праздники 1937 г., — он сразу же поехал к своему другу, психологу и врачу-психиатру Людвигу Бинсвангеру в Швейцарию. В Кройцлингене на Боденском озере Франк поправлял здоровье в частном санатории семьи Бинсвангеров «Бельвью», а затем, после лекций в Цюрихе и Базеле, 26 января 1938 г. отправился в Париж (Гапоненков, Цыганков, 2019: 93), как оказалось, почти на два месяца (февраль-март 1938 г.), и был принят другом юности профессором В. Б. Ельяшевичем (дом 51 на бульваре Босежур, где располагалась его квартира, сохранился). За это небольшое время Франк нанес визиты ведущим французским философам, чтобы заручиться их поддержкой для получения стипендии от Национального фонда научных исследований (Caisse nationale des recherches scientifiques) Франции. Философскую секцию представляли Леон Брюнвик, Этьен Жильсон и Эмиль Брейе. Этот небольшой биографический эпизод пребывания русского философа в Париже документируется его письмами к Бердяеву и Бинсвангеру.

В письме к Бинсвангеру от 27 марта 1938 г., посланному из Ла-Фавьер, куда Франк приехал из Парижа в летний дом сына Алексея и его жены Бетти Скорер, философ описал парижские мытарства: «Со времени моего отъезда от Вас и до вчерашнего дня, когда я добрался здесь до нашего дома, я вел бродячую жизнь, полную лишений, и едва ли имел 1 минуту времени. Мне пришлось познакомиться приблизительно с 20 французскими философами, чтобы подать заявление на стипендию, чтобы добиться разрешения на проживание, перевезти мою жену и дочь с огромным количеством багажа сюда — короче, занимался я все больше делами нефилософскими, преследуемый “бесом деловитости”. Сейчас все это позади, вопрос о стипендии решится в июне, но все для этого необходимое уже сделано. <...> В Париже я встретился с рядом чрезвычайно интересных мыслителей и впервые познакомился с французской духовной жизнью, которая для меня очень привлекательна» (S. Frank an L. Binswanger 27.03.1938 // UAT. 443/7, 151)¹. С какими философами Франк встречался? Попробуем восстановить круг его общения в Париже. И поможет нам в этом переписка с Бердяевым, три письма из которой ниже публикуются впервые.

21 марта 1938 г. Франк отправил Бердяеву большое письмо с просьбой о поддержке в получении французской академической стипендии по философии. Прочитав его, можно понять, насколько глубоко он был погружен в интеллектуальную жизнь Франции, быстро завязывая новые знакомства. Ближайшим проводником доверительного общения с французскими мыслителями был, ко-

¹ В настоящее время переписка С.Л. Франка с Л. Бинсвангером, хранящаяся в архиве Тюбингенского университета (Германия), готовится к изданию как в русском переводе, так и на языке оригинала (немецкий, французский, английский).

нечно, Бердяев, на тот момент самый известный русский философ в Европе. В адресуемом ему письме перед нами проходит целая плеяда мыслителей предвоенных лет: Леон Брюнсвик, Этьен Жильсон, Эмиль Брейе, Габриель Марсель, Жак Маритен, Рене Ле Сенн, Луи Лавель, Жан Валь и др. С Жильсоном Франк был знаком задолго до приезда в Париж. Как отмечает Г. Е. Аляев, опираясь на ежедневник Франка 1938 г., русский философ посетил за очень короткое время несколько значимых персон: Ле Сенна (6 и 28 февраля), Брюнсвика (20 февраля и 4 марта), психиатра и феноменолога Евгения Минковского (20 февраля), Люсьена Леви-Брюля (27 февраля), Жана Валя (1 марта), Эмиля Брейе (6 марта), Марсея (7, 12 и 18 марта), Гастона Фессара (8 и 21 марта) (Bakhmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. Columbia University, New York, USA. S. L. Frank Papers. Box 15). Ближе всего к Франку по духу и личным качествам, судя по письмам, были Маритен, Брейе, Ле Сенн, Лавель, Фессар, Марсель, Минковский. Содействие в получении стипендии оказали также социолог и философ права Георгий Давидович (Жорж) Гурвич и историк права Василий Борисович Ельяшевич.

4 апреля Франк сообщал Бинсвангеру о возникших препонах в процессе получения стипендии: «Что касается моей “стипендии”, то, к сожалению, Вы ошибаетесь: ее я еще вообще не получаю, и несмотря на все усилия — визиты к коллегам — у меня очень (выделено Франком. — А. Г.) мало шансов ее получить. Источником является *caisse nationale des recherches scientifiques*. Существует два рода затруднений — формальные и объективные. Формальные — потому что этот фонд предназначен для французов и именно для науч<ных> работ (преимущественно молодых ученых) по заказу научных учреждений. Правда, сделали исключения для эмигрировавших ученых, и опираясь на это, я инспирировал это дело. Законные определения существуют во Франции главным образом для того, чтобы их не соблюдали: *vive la liberté!*¹ Серьезнее объективная трудность: портмоне на философию находится в руках несимпатичных и мне не благоволящих лиц (Брюнсвика и Жильсона; исключение составляет только переводчик Плотина Брейе, который поддержит мое прошение). Напротив, очень многие духовно мне близкие философы, принявшие меня весьма любезно и с большим уважением (а также о моей книге была хорошая пресса — уже четыре очень лестных отзыва, среди которых специальное исследование в католическом “*Revue de Philosophie*”), находятся в оппозиции к официальной французской философии, и их рекомендации вряд ли будут учтены. Вопрос решится в июле. Между прочим: из этих философов рекомендую Вам в первую очередь Габриэля Марсея (его книга — не пространная — «*Etre et avoir*»² вышла

¹ «Да здравствует свобода!» (фр.)

² «Быть и иметь» (фр.)

в той же серии, что и моя). Совершенно в “нашем” духе — Вы обязательно должны ее пролистать...» (S. Frank an L. Binswanger 27.03.1938 // UAT. 443/7, 151). Франк встречался, и не один раз, с каждым из названных выше философов. Но в Париже он мог надеяться только на старых друзей и близких по духу коллег.

Франк не имел на то время европейского признания. Получить французскую стипендию для нефранцуза было очень трудным, хлопотным делом. Нужно было заручиться поддержкой очень влиятельных французов, добиться от них отзывов и рекомендательных писем. Потратив много сил и времени, философ был разочарован и горько сомневался в исходе дела: «В известном смысле даже противоестественно, чтобы независимый и духовно настроенный мыслитель мог в нынешнем мире получить поддержку. Гораздо естественнее ему голодать; это я очень хорошо понимаю, но есть долг перед семьёй, к^{ото}рый заставляет заботиться о куске хлеба» (письмо к Бердяеву от 23 марта). Но в конце концов усилия Франка были вознаграждены: полученная стипендия на 1938–1939 год равнялась 10 000 французских франков.

Эпизод из переписки Франка с Бердяевым и Бинсвангером еще раз напоминает о глубокой вовлеченности русской философии в интеллектуальный диалог России и Европы. Французским философам в этом культурном взаимодействии принадлежит значительное место.

Публикуемые письма хранятся в личных фондах С. Л. Франка (Box 1) и Н. А. Бердяева (Box 1) в Бахметевском архиве Колумбийского университета (Bakhtmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. Columbia University, New York, USA).

Литература

- Визгин В.П. Бердяев и Марсель в культурном контексте предвоенной Франции // Философские науки. 2018. № 1. С. 46.
- Гапоненков А.А., Цыганков А.С. «Симфоническое философствование» (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 85. С. 93.
- Жильсон Э. Философ и теология. М.: Гнозис, 1995.

Архивы

- S. Frank an L. Binswanger 27.03.1938 // UAT. 443/7, 151
- Bakhtmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. Columbia University, New York, USA.
S. L. Frank Papers. Box 15.

Литература

- Визгин В.П. (2008). Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. СПб.: Издательский дом «Миръ».
- Визгин В.П. (2018). Бердяев и Марсель в культурном контексте предвоенной Франции // Философские науки. № 1. С. 44–67.
- Гапоненков А.А., Цыганков А.С. (2019). «Симфоническое философствование» (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 85. С. 88–107.
- Жильсон Э. (1995). Философ и теология / пер. с фр. К. Демидова. М.: Гнозис.
- Кротов А.А. (2016). Философия истории философии Эмиля Брейе // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 4. С. 49–64.
- Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950) (2016). / публ. и коммент. Г.Е. Аляева и Т.Н. Резвых // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М.А. Колерова. М.: Издатель Модест Колеров. С. 40–240.
- Цыганков А., Оболевич Т. (2019). Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФРАН.
- Le Senn R. (1951). En homage a la mémoire de Simon Frank // Les Études philosophiques. No. 2/3, pp. 216–218.
- Lettres d'Etienne Gilson à Henri Gouhier (1994). / Ed. G. Prouvost // Revue Thomiste. Vol. 94. No. 3, pp.460–478.
- Obolevich T. (2013). Russia in Étienne Gilson // Russian Thought in Europe: reception, polemics, development / Edited by T. Obolevich, T. Homa, J. Bremer. Krakow: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM, pp. 451–465.

FRENCH PHILOSOPHERS IN THE CORRESPONDENCE OF S.L. FRANK TO N.A. BERDYAEV AND L. BINSWANGER (PARIS, MARCH, 1938)

Alexey Gaponenkov

Doctor of Philology, Professor, Department of Russian and Foreign Literature
Saratov State University, 83 Astrakhanskaya Str.,
Saratov 410012, Russian Federation
ORCID: 0000-0003-2177-1835
E-mail: gaponenkovaa@info.sgu.ru

In the article three letters from the correspondence of the Russian religious philosophers S.L. Frank and N.A. Berdyaev from March, 1938 are published. Excerpts from Frank's letters to the Swiss psychologist and psychiatrist L. Binswanger are also given. These materials are devoted to the period when Frank stayed in Paris and intensively interacted with many leading French philosophers aiming to get a scholarship from the French National Fund for Scientific Research. They contribute to our general understanding of the context of the Russian-European dialogue between the thinkers in pre-war Europe.

Keywords: S.L. Frank, N.A. Berdyaev, L. Binswanger, French philosophers, Russian religious philosophy, cultural context.

References

- Vizgin V. (2008). *Filosofija Gabrijelja Marselja: Temyivariacii* [The Philosophy of Gabriel Marcel: Themes and Variations], Sankt-Peterburg: Izdatel'skijdom «Mir» (in Russian).
- Vizgin V. (2018). *Berdjaev i Marsel' v kul'turnom kontekste predvoennoj Francii* [Berdyaev and Marseille in the Cultural Context of Prewar France], *Filosofskienauki*, no. 1, pp. 44–67 (in Russian).
- Gaponenkov A., Cygankov A. [TsygankovA.] (2019). "Simfonicheskoe filosofstvovanie" (biograficheskie realii perezpiski S. L. Frankai L. Binsvanger) ["Symphonic Philosophizing" (Biographical Realities of Correspondence between S. L. Frank and L. Binswanger)], *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serija I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities. Series I: Theology. Philosophy. Religious studies], Iss. 85, pp. 88–107 (in Russian).
- Zhil'son Je. [Gilson É.] (1995). *Filosof i teologija* [Le Philosophe et la Théologie] (trans. from fr. K. Demidov), Moscow: Gnosis (in Russian).

- Krotov A. (2016). *Filosofija istorii filosofii Jemilja Breje* [Philosophy of the History of Philosophy by Emile Breuil], *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of Moscow University], Ser. 7, Philosophy, no 4, pp. 49–64 (in Russian).
- Perepiska S. Franka s V. El'jashevichem i F. El'jashevich (1922–1950) (2015). [Correspondence of S. Frank with V. Elyashkevich and F. Elyashevich (1922–1950)] (2016) (publ., comm. G. Aliaev, T. Rezvykh), *Issledovanija po istoriirusskojmysli: Ezhegodnik* [Studies in the History of Russian Thought: Yearbook], Moscow: Izdatel' Modest Kolerov, pp. 40–240 (in Russian).
- Cygankov A. [Tsygankov A.], Obolevich T. [Obolewicz T.] (2019). *Nemeckij period filosofskojbiografii S.L. Franka (novyematerialy)* [German Period of Philosophical Biography of S. L. Frank (New Materials)], Moscow: Institut Filosofii Rossijskoj Akademii Nauk (in Russian).
- Le Senn R. En homage a la mémoire de Simon Frank // *Les Études philosophiques*. 1951. No. 2/3, pp. 216–218.
- Lettres d'Etienne Gilson à Henri Gouhier / Ed. G. Prouvost // *Revue Thomiste*. 1994. Vol. 94. No. 3, pp.460–478.
- Obolevich T. *Russia in Étienne Gilson // Russian Thought in Europe: reseption, polemics, development* / Edited by T. Obolevich, T. Homa, J. Bremer. Krakow: Akademia Ignatianum; Wydawnictwo WAM, 2013, pp. 451–465.

**ПЕРЕПИСКА С. Л. ФРАНКА И Н. А. БЕРДЯЕВА
(ПОДГОТОВКА ТЕКСТА И ПРИМЕЧАНИЕ А. А. ГАПОНЕНКОВА)**

1. С.Л. ФРАНК — Н.А. БЕРДЯЕВУ

21 марта 1938 г. Париж.

51, Bd. Beauséjour
chez Eliachevitch.

Paris 16e.

21 марта 1938.

Tel. Auteuil 57–74.

Дорогой Николай Александрович!

Я надеюсь, что Вы исполнили уже мою просьбу и написали в Лондон генеральному секретарю Academic Assistance Council, Mr. Walter Adams¹. Теперь я обращаюсь к Вам с другой большой просьбой.

Как Вы знаете, я одновременно хлопочу о «bourse de chercheurs»² в «caisse nationale des recherches scientifiques»³. Шансы мои не особенно велики. Эта caisse, правда, давала деньги иностранцам, но не склонна рассматривать это как прецедент. Gilson⁴ облил меня ушатом холодной воды — сказал, что ничего не может обещать, что caisse nationale существует для французов и что я имею шанс, только если окажутся лишние деньги, которые некому дать. Brunschwig⁵ был очень любезен — Ваше письмо оказало действие, но по существу стоит, по-видимому, на этой же точке зрения, как мне сообщил Gabriel Marcel⁶, который с ним говорил на эту тему. Тем не менее, Brunschwig мне сказал, что чем больше у меня будет рекомендательных писем от французских философов, тем больше будут мои шансы. У меня будут письма от Le Senne⁷, Lavelle⁸, Jean Wahl⁹, Gabriel Marcel, от амстердамского проф. Pos¹⁰, к^{ото}рый сейчас professeur d' échange¹¹ в Сорбонне, и от Gouhier¹² (ученика Gilson'a, проф. Лилльского университета). Brunschwig упомянул мне имя Maritain¹³ и сказал, что письмо от него было бы очень полезно. К сожалению, я не успел лично познакомиться с Maritain'ом и не мог преподнести ему свою книгу — не знаю, читал ли он её. Но так как Вы с ним, как я знаю, в дружеских отношениях, то я и обращаюсь к Вам с просьбой — не можете ли Вы побудить его написать такое письмо. Процедура такая: я сам подал прошение и заполненный анкетный лист заведующему caisse nationale (в административном порядке) в Ministère de l'éducation nationale¹⁴. Ученые же, меня рекомендующие, должны писать безлично Mr. le président de la caisse nationale des recherches scientifiques¹⁵ (это — физик, нобелевский лауреат, Jean Perrain¹⁶, или Perrin) — но это только чисто формальное обращение. Все письма по моему делу, адресованные официально Mr. le president de la caisse nationale

des recherches scientifiques, присоединяются соответствующим чиновником к моему dossier¹⁷. Dossier это должно быть закончено к концу марта.

Итак, не можете ли Вы побудить Maritain'a — которому выразите моё сожаление, что я за занятостью не мог лично нанести ему визит — написать то, что французы называют *lettred'appui*¹⁸ и адресовать его письменно Mr. le president de la caisse nationale des recherches scientifiques, Ministère de l'éducation nationale, 110, rue Grenelle (7e)¹⁹. Если Маритэн не читал моей книги и хочет справиться о её достоинствах, то рецензии на неё (благоприятные, отчасти исключительно лестные) появились в католических журналах: «Revue Thomiste», № 11 (Étienne Borne)²⁰ и в иезуитском журнале «Études. Revue catholique d'intérêt général», 5 Novembre 1937 (Yves de Montchenil)²¹. Затем в католической «Revue de Philosophie», 1938, № 1 (Janvier-Février) появилась большая, в 33 страницы, статья о моей книге J. Delessalle «L'affirmation de l'être et la connaissance intuitive»²², автор которой тоже очень высоко оценивает мою книгу и свою критику рассматривает как начало d'un dialogue utile²³ со мной.

Я мотивирую своё прошение тем, что я пишу книгу: «Le Transrationel. Introduction ontologique à la philosophie de la religion»²⁴. (Фактически — это будет перевод моей последней немецкой книги, которая теперь, конечно, не может появиться в Австрии — но об этом не нужно упоминать — я пишу, что пишу её по-французски и близок к её окончанию.) В прошении я прилагаю оглавление книги и объясняю её задачу — путем философского анализа показать le moment transrationnel dans la structure du minde et de l'âme humaine²⁵ и тем дать объективное обоснование de l'attitude religieuse²⁶.

Итак, если бы Вы могли бы побудить Маритэна написать, что он ценит моё философское творчество и полагает, что дарование мне через стипендию возможности написать другую философскую книгу *он считает полезным для французской философской науки* (это — очень важно), то Вы окажете мне большую дружескую услугу. Brunschwig мне прямо сказал, что желательны письма от *philosophes non juifs*²⁷(!). Из католиков мне даст рекомендацию, вероятно, и père Gaston Fessard²⁸ (иезуит), к которому я иду сегодня и с которым мы очень дружны. (Решают дело три философа — Brèhier²⁹, очень ко мне расположенный, Brunschwig и Gilson.)

Пожалуйста, не откажите это сделать поскорее. Я уезжаю на юг в среду³⁰. Жму Вашу руку и шлю сердечный привет Вашим дамам³¹.

Ваш С. Франк.

Для «Пути» летом напишу что-нибудь — резюме моей новой книги³².

1. Уолтер Адамс (1906–1975) — генеральный секретарь Совета академической помощи (The Academic Assistance Council for Assisting Refugee Academics) для содействия ученым, пожелавшим покинуть Германию. Франк обращался в этот Совет с 1933 г. и направлял У. Адамсу письма с просьбой о финансовой поддержке. 2 июля 1936 г. пришло письмо о невозможности найти деньги. Между тем 15 марта 1938 г. Бердяев писал в Совет академической помощи официальное письмо, ходатайствуя за Франка как за «ученого, который пострадал от режима в Германии» (Цыганков, Оболевич, 2019: 90).

2. Стипендия исследователей (фр.).

3. Национальный фонд научных исследований (фр.).

4. Этьен Анри Жильсон (1884–1978) — французский философ, неотомист, медиевист; профессор Страсбургского университета (1919), Сорбонны (1922–1932), Коллеж де Франс (College de France); издатель журнала «Этюды по средневековой философии» (с 1922 г.). Основатель и директор Папского института средневековых исследований в Канаде (Торонто, 1929). Член Французской академии (1947), сенатор Французской республики (1947–1948). В 1913 г. защитил диссертацию «Свобода у Декарта и богословие» о влиянии схоластики на философию картезианства. Призывал к радикальной философской адаптации томизма, его экзистенциализации. Основные работы: «Le thomisme: Introduction au système de S. Thomas d'Aquin» (1919), «Le thomisme» (1922), «La philosophie de St. Bonaventure» (1924), «Saint Thomas d'Aquin» (1925), «L'esprit de la philosophie médiévale» (1932), «Christianisme et Philosophie» (1949)¹ и др.². Жильсон бывал в России и на Украине в 1919 и 1922 гг. (Москва, Харьков, Одесса, Саратов) как эмиссар Нансеновского комитета при Лиге наций, собирая реальную информацию о голодающих. Во Франции он общался с русскими мыслителями (Бердяев, Л. Шестов, А. В. Койре, В. Н. Лосский, Франк) (Obolevich, 2013). Франк лично познакомился с Жильсоном задолго до встречи в 1938 г.

5. Леон Брюнсвик (Бруншви́г) (1869–1944) — французский философ-неокантианец, методолог науки, один из представителей критического рационализма. В 1897 г. защитил докторскую диссертацию «La modalité du jugement» («Модальность суждения»). С 1909 г. глава кафедры общей философии Сорбонны. Член (1919) и президент (1932) Академии моральных и политических наук («Académie des Sciences morales et politiques»). В 1930-е гг. работал над книгами: «De la connaissance de soi» (1931), «Pascalle» (1932), «Les âges de l'intelligence» (1934), «La

¹ Русские названия соответствующих трудов: «Введение в философию св. Фомы Аквинского», «Томизм», «Философия св. Бонавентуры», «Св. Фома Аквинский», «Дух средневековой философии», «Христианство и философия».

² Библиографию книг Э. Жильсона и литературы о нем на французском и русском языках см. в: *Смирнов Д.В. Жильсон // Православная энциклопедия*. Т. 19. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2008. С. 248–255.

physique du XX-e siècle et la philosophie» (1936), «La raison et la religion» (1939)¹. Брюнsvик подготовил самое авторитетное издание Паскаля в XX в. (Париж, 1914–1925).

6. Габриэль Оноре Марсель (Marcel, 1889–1973) — французский философ-экзистенциалист, драматург, театральный и музыкальный критик, композитор; член Академии моральных и политических наук. В 1929 г. принял католичество, сосредоточив свой взгляд на апологии веры, религиозном опыте переживаний, духовно-телесных феноменах. Автор книг «Journal Metaphysique» (1927), «Être et avoir» (1935), «Du refus a l'invocation» (1940), «Le Mystère de l'être» (Vol. 1–2, 1951), «Essai de Philosophie concrete» (1967) и др.². «Метафизический дневник» Марселя продолжил традицию «Исповеди» бл. Августина, «Мыслей» Б. Паскаля, «Страха и трепета» С. Кьеркегора. По мнению Марселя, личность «сопричастна» тотальности бытия. Источник его подлинности (в противоположность миру «обладания») — личная вера в Бога. О взаимоотношениях Марселя с Бердяевым см.: *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2008. С.540–560; 688–695.

7. Рене Ле Сенн (1882–1954) — французский философ-идеалист, близкий христианскому экзистенциализму, метафизик, психолог, моралист; профессор Сорбонны (1929–1931; 1942–1952, член Академии моральных и политических наук (1948), президент Международного института философии (1952–1953). Утратил веру в науку после Первой мировой войны и обратился к спиритуалистическим исследованиям, стремясь объединить интеллектуальное и интуитивное знание. В докторской диссертации Ле Сенна «Le devoir» (1930) выдвинута концепция долга как основание морали. Автор книг: «Introduction à la philosophie» (1925, 1939), «Obstacle et valeur» (1934), «Traité de morale générale» (1942), «Traité de caractérologie» (1945, 1949), «La destinée personnelle» (1951), «La découverte de Dieu» (1955)³. Редактор (совместно с Л. Лавелем) книжной серии «Philosophie de l'Esprit». После кончины Франка Ле Сенн опубликовал некролог (Le Senn, 1951).

8. Луи Лавель (1883–1951) — французский философ-спиритуалист, основоположник «философии духа»; профессор Сорбонны (1932–1934), а затем Коллеж де Франс (1941–1951), член Академии моральных и политических наук (1947). Защитил основную диссертацию на тему «Диалектика чувственного мира» (1921) и дополнительную — «Зрительное восприятие глубины» (1931).

¹ «Познание себя», «Паскаль», «Эпоха разума», «Физика и философия XX века», «Разум и религия».

² «Метафизический дневник», «Быть и иметь», «От отказа к призыву», «Тайна бытия», «Опыт конкретной философии» и др.

³ «Введение в философию», «Препятствие и ценность», «Трактат об общей морали», «Трактат о характерологии», «Личная судьба», «Открытие Бога».

Автор книг: «De l'être» (1927), «La dialectique de l'éternel present» (1927–1945), «La présence totale» (1934), «De l'acte» (1937), «La parole et l'écriture» (1942), «La philosophie française entre les deux guerres» (1942), «Du temps et de l'éternité» (1945), «Introduction à l'ontologie» (1947), «Les puissances du moi» (1948), «Traité des valeurs» (Vol. 1-2, 1951—1955), «Morale et religion» (1960) и др.¹). Работал за возрождение докантовской метафизики. Был одним из редакторов (наряду с Ле Сенном) специальной книжной серии «Философия духа», в которой изданы книга Г. Марселя «Être et avoir» (1935) и С. Франка «La Connaissance et L'être» (1937).

9. Жан Андре Валь (1888–1974) — французский философ-экзистенциалист, неогегельянец, историк философии. Подчеркивал религиозно-экзистенциальные мотивы в «Философии духа» Гегеля («Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel» (1929)² Развивал идеи С. Кьеркегора «Études Kierkegaardiennes» (1937)³. Работал в Коллеже социологии, пока не был интернирован как еврей в концлагерь Дранси, бежал оттуда. В 1942–1945 гг. жил в США. Основал в Нью-Йорке Свободную школу высших исследований и в Париже — Коллеж философии (1946). Президент Французского философского общества (1960).

10. Хендрик Йозеф Пос (Pos, 1898–1955) — нидерландский философ, языковед, профессор Амстердамского университета (1832). В 1922 г. защитил диссертацию по философии языка «Zur Logik der Sprachwissenschaft»⁴.

11. Профессор по обмену (фр.)

12. Анри Гуйе (1898–1994) — французский философ, историк философии и религии, литературный критик; доктор философии (1926), профессор на факультете искусств в Университете Лилля (1929–1940), в Университете Бордо (1940–1941), в Сорбонне (1941–1968). Член Академии моральных и политических наук (1961). Выпускал книги о французских философах и писателях: Декарт, Паскаль, Мальбранш, Мэн де Биран, Вольтер, Жан-Жак Руссо, Фенелон, Бенджамен Констан, Огюст Кон, Константин Бенджамин, Бергсон, Э. Жильсон. См. его переписку с Э. Жильсоном: *Lettres d'Etienne Gilson à Henri Gouhier* / Ed. G. Prouvost // *Revue Thomiste*. 1994. Vol. 94, no. 3, pp.460–478.

13. Жак Маритен (Maritain, 1882–1973) — французский философ, неотомист, политический мыслитель. Воспитан был в духе либерального протестантизма, но под влиянием Ш. Пеги с 1901 г. перешел на позиции христианского социа-

¹ «Быть», «Диалектика вечного настоящего», «Тотальное присутствие», «О действии», «Речь и письмо», «Французская философия между двумя войнами», «О времени и вечности», «Введение в онтологию», «Силы эго», «Трактат о ценностях», «Мораль и религия» и др.

² «Несчастное сознание» в философии Гегеля.

³ «Кьеркегоровские этюды».

⁴ «К логике науки о языке».

лизма. В 1906 г. принял католичество. Профессор философии Католического института в Париже (1914–1939). В 1919–1939 гг. вел кружок по изучению томизма. В его заседаниях принимал участие Н. Бердяев, который был дружен с Маритеном с 1925 г. В 1940 г. эмигрировал в США, стал профессором Принстонского и Колумбийского университетов. В 1945–1948 гг. — посол Франции в Ватикане. Автор книг: «La philosophie bergsonienne» (1914), «L'Art et scolastique» (1920), «Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir» (1932); «Sept leçons sur l'être» (1934); «Frontières de la poésie et autres essais» (1935); «Court Traité de l'existence et de l'existent» (1947); «Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale» (1951); «Man and the State» (1951); «La Philosophie morale» (1960), «Le Paysan de la Garonne» (1966) и др. В книге 1936 г. «Humanisme intégral» («Интегральный гуманизм») выдвинул идею «нового гуманизма», базирующемся на секуляризованном понимании христианства.

14. Министерство национального образования (фр.).

15. Господин президент Национального фонда научных исследований (фр.).

16. Жан Батист Перрен (Perrin, 1870–1942) — французский физик, лауреат Нобелевской премии по физике 1926 г. «за работу по дискретной природе материи и в особенности за открытие седиментационного равновесия»; профессор Сорбоннского университета (с 1910 до 1940 г.), социалист и атеист. Скончался в США.

17. Досье (фр.).

18. Письмо поддержки (фр.).

19. См. примеч. 15 и 14 к данному письму.

20. «Томистское обозрение», № 11 (Этьен Борн) (фр.). См.: *Borne É. Simon Frank. La Connaissance et L'être // Revue Thomiste. 1937. Vol. 3, no. 11, pp. 501–503.* Этьен Борн (1907–1993) — французский философ, профессор Парижского университета; постоянный автор журналов «La Croix» и «Esprit». Основные труды: «Проблема зла» (1958), «Страсть к истине» (1962), «Иммануил Мунье и борьба за человека» (1972). «Revue Thomiste» — французский журнал, основанный в Париже в 1893 г.

21. «Этюды. Католическое обозрение общего блага», 5 ноября 1937 г. (Ив де Монтченил) (фр.).

22. «Обозрение по философии», 1938, № 1 (январь-февраль). Дж. Делессаль «Утверждение бытия и интуитивное знание» (фр.). «Revue de Philosophie» — неотомистский журнал, выходивший в Париже с 1900 до 1939 г.

23. Полезный диалог (фр.).

24. «Трансрациональное онтологическое введение в философию религии» (фр.). Франк упомянул таким образом свою книгу «Непостижимое», написанную изначально на немецком языке.

25. Момент трансрационального в структуре мышления и человеческой души (фр.).

26. Религиозного отношения (фр.).

27. Нееврейские философы (фр.).

28. Отец Гастон Фессар (1897–1978) — французский теолог и философ, занимался проблемами богословия истории. Близкий друг Марселя, сторонник Сопротивления.

29. Эмиль Брейе (Bréhier, 1876–1952) — французский историк философии, переводчик, автор «Histoire de la philosophie» («История философии») в 7 томах (1926–1932); доктор словесности, с 1909 г. профессор в университетах Ренна, Бордо, Парижа, Каира, Рио-де-Жанейро; главный редактор журнала «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (с 1939 г.), член Академии моральных и политических наук (1941). Автор книг: «Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie» (1908), «Chrysippe et l'ancien stoicisme» (1910), «La philosophie de Plotin» (1910), «Schelling» (1912), «Histoire de la philosophie allemande» (1921), «La philosophie et son passé» (1941) «Science et humanisme» (1947), «Transformation de la philosophie française» (1950), «Les thèmes actuels de la philosophie» (1951), «Études de philosophie moderne» (1965)¹. Переводил Плотина и фрагменты стоиков. В полемике с Э. Жильсоном Брейе подверг критике само понятие «христианская философия». В текстах христианских мыслителей он видел больше апологетику, чем философию, и трактовал философское произведение как «конденсацию» духовных элементов культуры: «Подлинной причиной связи гениальных умов, по Брейе, выступает “внутреннее родство” ментальных структур» (Кротов, 2016: 60).

30. Франк отправлялся на юг Франции в Ла-Фавьер, что на Лазурном берегу. Он поселился там в летнем доме, принадлежавшем сыну Алексею и его жене Бетти Скорер. Туда же приехали жена Татьяна Сергеевна и дети — Наташа и Василий. Свой отъезд на юг Франк планировал на 23 марта.

31. Вместе с Бердяевым жили его жена Лидия Юдифовна Бердяева (1871–1945), ее сестра Евгения Юдифовна Рапп (1875–1961) и их мать Ирина Васильевна Трушева (ок. 1849–1939).

32. Имеется в виду книга Франка «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (Париж: Дом книги и Современные записки, 1939). Резюме этого предстоящего издания в журнале «Путь» не публиковалось.

¹ «Философские и религиозные идеи Филона Александрийского», «Хрисипп и древний стоицизм», «Философия Плотина», «Шеллинг», «История немецкой философии», «Философия и ее прошлое», «Наука и гуманизм», «Трансформация французской философии», «Актуальные темы философии», «Исследования современной философии».

2. Н. А. БЕРДЯЕВ — С. Л. ФРАНКУ

21 марта 1938 г. Кламар.

Clamart.

21 марта.

Дорогой Семен Людвигович! Я, конечно, уже написал в Лондон Adams'у и отослал письмо на прошлой неделе¹. Я, конечно, охотно напишу Маритену, с которым у меня очень дружеские отношения². Я с ним на днях уже говорил о Вас, и он обещал поговорить с Жильсоном о Вашем деле³. Впрочем, он считает Жильсона человеком, не склонным помочь кому-либо на свете. Сам Маритен не пользуется никаким авторитетом в академических сорбонских кругах как католик-томист эстетики — литературного, а не наукообразного типа. В профессорских официальных католических кругах к нему сейчас относятся подозрительно как к очень левому в социальном отношении, и правая католическая печать называет его католиком-марксистом и несколько раз даже указывала на мое дурное влияние, что мне было очень неприятно, т<ак> к<ак> это может раздражать. Маритен — очаровательный человек, один из лучших людей, которых я знаю, в нём есть почти черты святости. Он совсем не характерный француз, свободен от всякого национализма, это скорее тип русского интеллигента, в молодости был анархистом. Я попрошу его написать письма, но не уверен, что это может иметь значение. На днях я видел Bréhier и говорил с ним о Вас: он вполне расположенный к Вам человек⁴. Меня немного смущает обозначенное Вами название Вашей книги, оно отталкивает всех рационалистов⁵. В частности, это не очень понравится Perrin, который, наверное, рационалист такого типа, какой возможен лишь среди физиков⁶. Это ведь знаменитый физик, сейчас он министр в новом кабинете Л. Блума⁷. Но всем угодить невозможно, да и не должно.

Вы мне сообщите свой адрес на юге, может понадобится⁸. Пришлите статью в «Путь»⁹.

Привет Татьяне Сергеевне¹⁰.

Ваш Николай Бердяев.

Эти дни совсем болен, повышена температура, не знаю, как завтра буду читать лекцию.

1. См. примеч. 1 к 1 письму.

2. См. примеч. 13 к письму 1.

3. См. примеч. 4 к письму 1.

4. См. примеч. 29 к письму 1.

5. См. примеч. 32 к письму 1.

6. См. примеч. 16 к письму 1.

7. Андре Леон Блюм (Blum, 1872–1950) — французский политический деятель, лидер французского рабочего движения и Социалистического интернационала, писатель; один из организаторов антифашистского Народного фронта, который победил на парламентских выборах 1936 г.; первый социалист во главе французского правительства (1936–1937; 1938); председатель Временного правительства Франции (1946–1947). С 13 марта был назначен премьер-министром, пробыл в должности до 10 апреля 1938 г., но так и не смог сформировать правительство. В 1943–1945 гг. содержался немцами в концентрационном лагере Бухенвальд.

8. См. примеч. 4 к письму 3.

9. См. примеч. 32 к письму 1.

10. Татьяна Сергеевна Франк (1886–1984) — жена С. Л. Франка.

3. С. Л. ФРАНК — Н. А. БЕРДЯЕВУ

23 марта 1938 г. Париж¹.

23.III.38.

Дорогой Николай Александрович, спасибо за письмо и за исполнение обеих моих просьб — писем к Adams'у и Maritain'у². Я хорошо понимаю всё, что Вы пишете о Maritain, и вообще у меня шансов мало, п<отому> ч<то> и моё направление, и люди, мне сочувствующие — не ко двору. Но неужели Brunschwicg умышленно вводил меня в заблуждение, советуя получить рекомендательное письмо от Maritain'a?³ Как-то трудно это допустить. Во всяком случае, я сделал всё, что мог — а там да будет воля Божия. В известном смысле даже противоестественно, чтобы независимый и духовно настроенный мыслитель мог в нынешнем мире получить поддержку. Гораздо естественнее ему голодать; это я очень хорошо понимаю, но есть долг перед семьёй, к<о>то>рый заставляет заботиться о куске хлеба.

Я сегодня уезжаю. Мой адрес будет: La Favière par Bormes (Var)⁴.

Желаю Вам здоровья и шлю сердечный привет Вашим дамам.

Жму Вашу руку. Ваш С. Франк.

1. На открытке почтовый штампель — Paris. 23.III.1938 — и адрес: Mr. Nicolas Berdiaieff. Clamart (Seine). 14, rue St. Cloud. Обратный адрес: S. Frank, <Paris>. 51, Bd. Beausijour 16. Адрес В. Б. Ельяшевича.

2. См. примеч. 1 и 13 к письму 1.

3. См. примеч. 5 и 13 к письму 1. Ср. с письмом Франка к В. Б. Ельяшевичу от 31 марта 1938 г.: «В комиссии мои интересы будет защищать только Bréhier. Brunschwicz будет в лучшем случае равнодушен, а Gilson — решительно отклонять мою просьбу. От Маритэна письмо будет (его просил об этом и Бердяев, и Gaston Fessard), но я уже читал тебе письмо Бердяева о том, что Маритэна не любят в официальных философских кругах и что он там не пользуется ни малейшим влиянием. Ну, что Бог даст» (Аляев, Резвых, 2016: 92–93).

4. Департамент Вар, коммуна Борм-ле-Мимоза.

**CORRESPONDENCE OF S. L. FRANK AND N. A. BERDYAEV
(PREPARATION OF THE TEXT
AND THE NOTE BY A. A. GAPONENKOV)**

КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

1. Ольга Дмитриевна Баженова — доктор искусствоведения, доцент, профессор кафедры искусств и средового дизайна Белорусского государственного университета.
2. Константин Абрекович Баршт — д. филоло. н., Институт русской литературы РАН.
3. Елена Валерьевна Бессчетнова — к. филос. н., заместитель заведующего Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, преподаватель Школы философии ФГН НИУ ВШЭ.
4. Наталья Константиновна Бонецкая — историк русской философии, культуролог, переводчик.
5. Нина Владимировна Брагинская — д. ист. н., профессор НИУ ВШЭ, главный научный сотрудник ИКВИА НИУ ВШЭ.
6. Алексей Алексеевич Гапоненков — д. филол. н., профессор кафедры русской и зарубежной литературы ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского».
7. Януш Добешевский — профессор, преподаватель Института философии Варшавского университета.
8. Вера Владимировна Калмыкова — к. филол. н., член Союза писателей г. Москвы, шеф-редактор журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог».
9. Владимир Карлович Кантор — д. филос. н., ординарный профессор НИУ ВШЭ, заведующий Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, главный редактор журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог», член Союза российских писателей, член Общественного совета Фонда Достоевского.
10. Григорий Сергеевич Киселев — к. ист. н., сотрудник университета Иллинойса в Урбана-Шампейн, Главная Библиотека.
11. Наталья Юрьевна Костенко — научный сотрудник ИВГИ РГГУ.
12. Бернар Маршадье — участник англоязычной образовательной программы в Сорбонне, программы на русском языке в INALCO. Переводчик в ООН и ЮНЕСКО. Переводчик на французский язык переписки Ивана Грозного с Андреем Курбским, сочинений С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Вл. С. Соловьева. Председатель Общества Владимира Соловьева в Париже.

13. Павел Александрович Отдельнов — художник. Работает в жанре индустриального пейзажа. Член секции живописи Московского союза художников (МСХ). Окончил Московский государственный академический художественный институт им. В.И. Сурикова и Институт проблем современного искусства.
14. Лаура Пальяра — организатор фестиваля «Pordenoneledge», сотрудник фонда «Pordenoneledge».
15. Андрей Юрьевич Чернов — поэт, переводчик, историк литературы, пушкинист. Член Петербургского ПЕН-клуба.